



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

RENILDES DE JESUS SILVA DE OLIVEIRA

**EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE FEMININA NA TRADIÇÃO BATISTA
BRASILEIRA: disputas discursivas e dinâmicas de resistência e subversão**

Recife
2024

RENILDES DE JESUS SILVA DE OLIVEIRA

**EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE FEMININA NA TRADIÇÃO BATISTA
BRASILEIRA: disputas discursivas e dinâmicas de resistência e subversão**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor(a) em Educação.

Orientador: Gustavo Gilson de Oliveira

Recife
2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca do Centro de Educação

Oliveira, Renildes de Jesus Silva de.

Educação e subjetividade feminina na tradição batista brasileira: disputas discursivas e dinâmicas de resistência e subversão / Renildes de Jesus Silva de Oliveira. - Recife, 2024. 267f.: il.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação.

Orientação: Gustavo Gilson de Oliveira.

1. Educação feminina; 2. Cristianismo batista; 3. Teologia feminista; 4. Estudos de gênero; 5. Teoria do discurso; 6. Estudos da fantasia. I. Oliveira, Gustavo Gilson de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

CDD 370

RENILDES DE JESUS SILVA DE OLIVEIRA

**EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE FEMININA NA TRADIÇÃO BATISTA
BRASILEIRA: disputas discursivas e dinâmicas de resistência e subversão**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor(a) em Educação.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gustavo Gilson Sousa de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Profa. Dra. Talita Vidal Pereira
Faculdade de Educação – UERJ

Profa. Dra. Núbia Regina Moreira
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Profa. Dra. Bianca Daébs Seixas Almeida
Universidade Federal da Bahia – UFBA

Profa. Dra. Valdenice José Raimundo
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

Prof. Dr. Paulo Julião da Silva
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

AGRADECIMENTOS

À minha família: Sergio, Máira e Vinícius, preciosidades, que em todos os momentos estiveram ao meu lado, fortalecendo, incentivando e dando alento nos momentos de incerteza. À minha filha do coração, Simony Parente, pelo incentivo.

Aos meus amigos(as) do coração: Rose Abade, Waldir Martins e Heron Araújo pela força de sempre e pela disposição em me ouvir.

Ao Professor Dr. Gustavo Oliveira, meu orientador, pela paciência e relevante orientação, que contribuiu de forma significativa para o meu aprimoramento.

À Professora Dra. Maria da Conceição dos Reis, pelo estímulo e apoio ao longo de minha trajetória acadêmica na UFPE.

Aos professores e professoras do curso de Doutorado, pelos conhecimentos partilhados ao longo do curso.

Aos meus colegas de curso pela troca de experiências que me permitiram crescer como estudante.

À UFPE e sua valiosa contribuição no meu processo de formação profissional, pela dedicação, e por tudo o que aprendi ao longo dos anos do curso.

Aos funcionários e funcionárias da Secretaria do curso de Pós-Graduação em Educação, pela gentileza com que nos atenderam durante o período do curso.

Ao CNPq pelo aporte financeiro.

Ao Seminário de Educação Cristã, Casa Formosa, por permitir o acesso a materiais importantes para a realização da pesquisa, mesmo em períodos em que a Biblioteca esteve fechada por motivos de força maior.

RESUMO

Entre as principais mudanças que afetaram a sociedade brasileira, desde meados do século XX, destacam-se as que resultaram das teorizações dos feminismos e estudos de gênero, os quais figuram entre os fatores que contribuíram consideravelmente tanto para o questionamento das assimetrias de gênero como para a configuração de novos cenários nas esferas política, cultural, educacional e religiosa, com significativas repercussões nas relações entre homens e mulheres e, principalmente, nas formas de significar tais “identidades”. A partir desse cenário, este estudo objetiva compreender como vêm se configurando, historicamente, os discursos e práticas educativas sobre gênero na tradição batista brasileira, problematizando em que medida tais discursos são legitimados, contestados, disputados, ressignificados e como interferem na produção de subjetividades femininas e nas dinâmicas de resistência e subversão. A análise é realizada em diálogo com aportes teóricos pós-estruturalistas, especialmente a Teoria Política de Laclau e Mouffe, a abordagem das lógicas de Glynos e Howarth. As reflexões também basearam-se nos estudos de Butler, Althaus-Reid, Lugones, e Birole, Machado e Vaggione. Refutando a visão de um sentido finalístico para o social e a ideia de verdades absolutas e universais, a Teoria Política do Discurso ressalta o sujeito como uma entidade complexa, instituída em meio a práticas discursivas precárias e contingentes, imersas nos planos da história e da cultura. Como exemplo desse processo, temos os discursos sobre as mulheres na Convenção Batista Brasileira ao longo do século XX que, pautando-se numa visão essencialista e universalista de identidade, fazem emergir a fantasia da “mulher ideal”. Na segunda década do referido século, mudanças sociais vão engendrar deslocamentos significativos nas visões de gênero, que apresentam um olhar mais crítico em relação à ideia de passividade e submissão feminina, além de outros estereótipos. Nas últimas décadas do século em apreço, a ascensão de discursos neoconservadores e neoliberais, fortalecem concepções tradicionais sobre o feminino e sobre as relações de gênero, e criticam os avanços sociais vendo-os como decadentes e ameaçadores à estabilidade da família e dos papéis de gênero. A CBB, destacando-se por sua militância contra a chamada ideologia de gênero, põe em marcha o discurso fantasmático da feminilidade, a partir do qual emerge um modelo idealizado de mulher. Tais abordagens que incidem sobre as práticas pedagógicas e curriculares da CBB e da maior parte de suas instituições, no entanto, não são homogêneos, tendo em vista que há vozes dissidentes no âmbito da instituição que questionam certos postulados conservadores quanto relacionados ao feminino. Nesse ambiente de disputas, o surgimento da Aliança de Batistas do Brasil indica fissuras e deslocamentos no discurso hegemônico da CBB resultando, a partir daí, na instituição de um novo regime de sentidos. A ABB, enquanto polo antagônico, além de buscar desconstruir as lógicas hegemônicas exclusivistas da CBB e sua tentativa de impor uma interpretação particular de mundo, igualmente intenta universalizar seus próprios sentidos com vistas à construção de uma nova hegemonia discursiva. Trata-se, pois, de um contradiscurso de resistência que visa denunciar modelos patriarcais e androcêntricos que justificam papéis de gênero, práticas de subordinação e restrição das mulheres nos espaços eclesiais, além da atribuição de um status de superioridade aos homens em detrimento das mulheres. Em suas enunciações em favor da diversidade, a ABB propõe leituras embasadas em outras abordagens teológicas de gênero, tal como um engajamento contextualizado nas discussões de interesse social. A perspectiva de liberdade e de plena equidade de gênero desse movimento, construções fantasísticas, visam tamponar a falta que constitui o sujeito promovendo, assim, uma satisfação parcial do desejo. O alcance de uma plenitude, porém, mostra-se um projeto impossível, em face da contingência e precariedade de toda identidade e das estruturas discursivas.

Palavras-chave: Educação feminina; cristianismo batista; teologia feminista; estudos de gênero; teoria do discurso; estudos da fantasia.

ABSTRACT

Among the main changes that have affected Brazilian society are those that have resulted from the theorizations of feminism and gender studies, which are among the factors that have contributed considerably to both the questioning of gender asymmetries and the configuration of new scenarios in the political, cultural, educational and religious spheres, with significant repercussions on relations between men and women and, above all, on the ways in which these "identities" are signified. Against this backdrop, this study aims to understand how educational discourses and practices on gender have been configured historically in the Brazilian Baptist tradition, questioning the extent to which these discourses are legitimized, contested, disputed, re-signified and how they interfere in the production of female subjectivities and in the dynamics of resistance and subversion. The analysis is carried out in dialogue with post-structuralist theoretical contributions, especially Laclau and Mouffe's Political Theory and Glynos and Howarth's approach to logics. The reflections are also based on the studies of Butler, Althaus-Reid, Lugones, and Birole, Machado and Vaggione. Refuting the vision of a finalistic meaning for the social and the idea of absolute and universal truths, the Political Theory of Discourse highlights the subject as a complex entity, instituted in the midst of precarious and contingent discursive practices, immersed in the planes of history and culture. As an example of this process, we have the discourses on women in the Brazilian Baptist Convention throughout the 20th century which, based on an essentialist and universalist vision of identity, gave rise to the fantasy of the "ideal woman". In the second decade of the century, social changes led to significant shifts in gender views, which took a more critical look at the idea of female passivity and submission, as well as other stereotypes. In the last decades of this century, the rise of neo-conservative and neo-liberal discourses strengthened traditional conceptions of women and gender relations, and criticized social advances as decadent and threatening to the stability of the family and gender roles. The CBB, which stands out for its militancy against so-called gender ideology, sets in motion the phantasmatic discourse of femininity, from which an idealized model of woman emerges. However, these approaches that affect the pedagogical and curricular practices of the CBB and most of its institutions are not homogeneous, since there are dissident voices within the institution that question certain conservative postulates regarding the feminine. In this environment of disputes, the emergence of the Alliance of Baptists of Brazil indicates cracks and shifts in the hegemonic discourse of the CBB, resulting in the establishment of a new regime of meanings. The ABB, as an antagonistic pole, not only seeks to deconstruct the exclusivist hegemonic logics of the CBB and its attempt to impose a particular interpretation of the world, but also attempts to universalize its own meanings with a view to building a new discursive hegemony. It is therefore a counter-discourse of resistance aimed at denouncing patriarchal and androcentric models that justify gender roles, practices of subordination and restriction of women in ecclesial spaces, and the attribution of a superior status to men to the detriment of women. In its statements in favour of diversity, the ABB proposes readings based on other theological approaches to gender, as well as a contextualized engagement in discussions of social interest. The prospect of freedom and full gender equality in this movement, fantastical constructions, aim to cover up the lack that constitutes the subject, thus promoting a partial satisfaction of desire. Achieving fullness, however, proves to be an impossible project, given the contingency and precariousness of every identity and discursive structures.

Keywords: Women's education; Baptist christianity; feminist theology; gender studies; discourse theory; fantasy studies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 FEMINISMO(S), GÊNERO E DISCURSOS CONTRA-HEGEMÔNICOS	23
1.1 OS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS E A EMERGÊNCIA DE NOVAS SUBJETIVIDADES COLETIVAS NA CENA PÚBLICA.....	23
1.2 FEMINISMOS COMO ESPAÇOS PLURAIS, SUBVERSIVOS E DE RESISTÊNCIA	26
1.3 FEMINISMO LATINO-AMERICANO: TRAJETÓRIA POLÍTICA, ARTICULAÇÃO E LUTA PELA EQUIDADE DE DIREITOS.....	30
1.4 A (DES)NATURALIZAÇÃO DOS PAPÉIS DE GÊNERO A PARTIR DAS ABORDAGENS DE MARCELLA ALTHAUS-REID, JUDITH BUTLER E MARIA LUGONES	40
1.4.1 “Nossos Corpos não são dogmáticos”: a coerência de gênero como metanarrativa normalizadora em Marcella Althaus-Reid.....	43
1.4.2 “A Ilusão De Um Gênero Essencialista” – A (des)montagem do sujeito “mulher” a partir de Judith Butler.....	48
1.4.3 “O feminismo [...] fornece materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela”: Maria Lugones e a descolonização do gênero	54
1.5 A CRÍTICA FEMINISTA E A DICOTOMIA PÚBLICO-PRIVADO.....	61
2 GÊNERO, EDUCAÇÃO, RELIGIÃO E CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES: UM OLHAR A PARTIR DA ABORDAGEM PÓS-ESTRUTURALISTA.....	67
2.1 GÊNERO E RELIGIÃO.....	73
2.2 GÊNERO E EDUCAÇÃO	79
3 ENFOQUES TEÓRICO-METODOLÓGICOS	83
3.1 A TEORIA DO DISCURSO DE ERNESTO LACLAU E CHANTAL MOUFFE	83
3.2 AS LÓGICAS SOCIAIS, POLÍTICAS E FANTASMÁTICAS E A EXPLICAÇÃO CRÍTICA DE REGIMES E PRÁTICAS SOCIAIS	88
3.3 A TEORIA DO DISCURSO E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A PESQUISA EM EDUCAÇÃO	91
3.4 PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS	95
4 GÊNERO, EDUCAÇÃO, RELIGIÃO E CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES FEMININAS NA TRADIÇÃO BATISTA BRASILEIRA	110
4.1 OS BATISTAS E OS IDEAIS DE LIBERDADE DA MODERNIDADE.....	110

4.2 HEGEMONIA, LÓGICAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO FEMININA BATISTA	119
4.2.1 Construções discursivas sobre o “ser mulher” na tradição batista brasileira na primeira metade do século XX	126
4.2.1.1 “A Mulher Foi Feita Para o Lar”: casamento, domesticidade e maternidade enquanto elementos constitutivos da “essência” feminina	127
4.2.1.2 "Sede submissas aos vossos maridos": A subalternidade legalizada e divinamente ordenada	133
4.2.1.3 A Fantasia da Mulher Ideal e a Impossibilidade de Plenitude	136
4.2.1.4 Mudanças sociais e o fantasma do mundanismo: prazeres e novos costumes como ameaças à ordem familiar e aos papéis de gênero	142
4.2.1.5 Para além do lar e para o lar: deslocamentos e novos horizontes para as mulheres na segunda metade do século XX.....	149
4.2.1.6 A Pedagogia do corpo disciplinado.....	159
4.2.1.7 A emergência da teologia feminista e a crítica da teologia indecente de Althaus-Reid	165
4.2.1.8 Os anos de 1990 e as disputas discursivas sobre o pastorado feminino	167
4.2.1.9 Mas qual mulher? Sobre enunciadores/as e (in)visibilidade da mulher negra, pobre e indígena nos discursos batistas	170
5 GÊNERO, LÓGICAS NEOCONSERVADORAS E NEOLIBERAIS E SUAS REVERBERAÇÕES NA TRADIÇÃO BATISTA BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE	173
5.1 GÊNERO, EDUCAÇÃO E LÓGICAS NEOCONSERVADORAS E NEOLIBERAIS NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA	192
5.2 A LÓGICA DA FEMINILIDADE E A OFENSIVA ANTIFEMINISTA E ANTIGÊNERO NA CBB	199
5.3 EMERGÊNCIA DA ALIANÇA DE BATISTAS DO BRASIL E AS DISPUTAS SOBRE GÊNERO NA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA	214
5.3.1 A resistência que nasce das margens	216
5.3.2 A subjetividade que resiste: a Aliança de Batista do Brasil e o discurso contra-hegemônico sobre gênero e sexualidade	226
5.3.3 A fantasia da plena equidade de gênero	227
5.3.4 Prática pedagógica contra-hegemônica na Aliança de Batistas do Brasil.....	233
CONSIDERAÇÕES FINAIS	239

REFERÊNCIAS.....	245
-------------------------	------------

INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo tem sido palco de múltiplas e profundas transformações no que concerne aos padrões e normas socialmente estabelecidas, os quais têm sido crescentemente questionados e confrontados, cedendo lugar a novas práticas sociais e lógicas de compreensão e interpretação da realidade. Com a emergência de novos discursos e subjetividades, outros horizontes de possibilidades se abrem com potencial de impulsionar atores sociais na direção de mudanças. Esse agenciamento implica um “sujeito reflexivo e resistente ao mesmo poder do qual é constituído [...] um sujeito que, por si só, não dá conta do seu próprio tornar-se, mas encontra as possibilidades para ressignificar normas, discursos, experiências e práticas sociais” (Furlin, 2013, p. 397).

Nesse contexto, uma das principais mudanças que afetaram a sociedade atual resultou das teorizações produzidas no seio dos movimentos feministas e dos estudos de gênero, os quais figuram entre os fatores que contribuíram consideravelmente tanto para o questionamento das assimetrias de gênero como para a configuração de novos cenários nas esferas política, cultural, educacional e religiosa, com significativas repercussões nas relações entre homens e mulheres e, principalmente, nas formas de significar tais “identidades”. Nesse contexto onde emergem novos discursos e sentidos, a partir dos feminismos, é significativo lembrar a perspectiva laclauniana sobre discurso, categoria importante para esta tese. Segundo Laclau,

Um espaço social deve ser considerado como um espaço discursivo se por discurso não se designar somente a palavra e a escritura, mas todo o tipo de ligação entre palavras e ações, formando assim totalidades significativas (2000, p. 10, *apud* Mendonça, 2003, p. 140).

Discurso é tido como prática, considerando que as ações realizadas pelos sujeitos, identidades, grupos sociais têm um caráter significativo. Nesta perspectiva, o social não é dotado de uma essência, um sentido último, mas de uma pluralidade de sentidos, marcados pela contingência e precariedade. Na Teoria do Discurso, as práticas discursivas são também práticas articulatórias. No momento em que um movimento de mulheres decide reivindicar participação política ou direito ao aborto, elementos diversos estão sendo articulados e, ao formarem uma totalidade estruturada (o discurso), alcançam um significado.

Sob o impulso dos movimentos feministas, foram problematizadas as assimetrias de gênero nas esferas sexual, doméstica, política, econômica, religiosa, etc. Esse processo de

reconhecimento de identidades¹ muitas vezes mostrou-se conflituoso no âmbito das sociedades, ensejando posturas de resistência com vistas à equidade de gênero. Apesar de a história da humanidade mostrar a prevalência de situações de opressão e subalternização, em especial no que diz respeito às mulheres, os movimentos de mobilização, contestação, desafio da ordem instituída e busca por espaço na vida pública estiveram sempre presentes.

A educação, em suas diversas facetas, figura entre as esferas da sociedade que sentiram o impacto das ideias feministas e das novas formas de pensar o sujeito, a escola, o currículo e as práticas pedagógicas, particularmente sob a inspiração das problematizações trazidas à lume por pensadores como Foucault, Derrida, Butler, entre outros, muitos dos quais influenciados por uma visão pós-estrutural. Aqui, ampliam-se as percepções da escola como “um dos espaços privilegiados de construção, reprodução, controle e [...] também de tensionamento e deslocamento dos modelos dominantes de gênero e sexualidade” (Lopes, Oliveira, Oliveira, p. 8, 2018). Ademais, com os novos deslocamentos advindos das teorizações feministas e as novas formas de compreensão do mundo e das relações de gênero, os discursos heteronormativos, sexistas, naturalizantes e subalternizantes regidos por padrões tradicionais, essencialistas e hierarquizantes passam a ser contestados e criticados no âmbito da educação.

Nesse cenário, por exemplo, a universalidade do sujeito não é mais aceita uma vez que este passa a ser visto como uma realidade instituída a partir de relações de poder e práticas que o subjetivam (Butler, 2003, 2011; Foucault, 2014). Outrossim, ficou patente que os binarismos, referenciais importantes de estruturação da modernidade, inclusive no que diz respeito à oposição masculino e feminino, público e privado, natureza e cultura, implicaram em hierarquizações, divisões entre o que é considerado normal e o que é visto como patológico, gerando uma situação de exclusão que afetava a muitos concebidos como indesejáveis.

Os discursos feministas e de gênero também repercutiram na religião, contribuindo para o desenvolvimento de análises críticas acerca do seu poder de controlar e normatizar os corpos, definir normas de comportamento e de instituir subjetividades enquanto sistema de produção simbólica. A religião “atua na conformação das identidades de gênero conferindo sentido aos sexos” (Duarte, 2008, p. 18). Tal impacto do discurso feminista pode ser evidenciado pelas novas práticas religiosas das mulheres, como também pelo surgimento de um novo discurso, a Teologia Feminista, explicita Nunes (2001, p.1). A autora também aponta que o abandono da fé religiosa por parte de muitas mulheres e a criação de espaços feministas de espiritualidade têm influência significativa da crítica feminista.

¹Nos estudos de Hall (2006), a identidade do sujeito não é vista como uma realidade dotada de fixidez e estabilidade, mas como algo que se forma e transforma historicamente e não biologicamente.

No âmbito protestante, os novos sentidos quanto ao papel social da mulher motivaram reações distintas por parte de denominações, igrejas e lideranças, algumas das quais se posicionaram favoravelmente às novas ideias. Outras, porém, rejeitaram e passaram a ver os movimentos feministas como inimigos a serem combatidos. Nunes (2006) afirma que com a emergência da teologia feminista, os textos sagrados passam a ser interpretados sob outras perspectivas, e as doutrinas, os cultos, as instituições e as práticas tornam-se foco de questionamentos das teólogas feministas. Nesse contexto, as formas de relacionamento das mulheres com suas crenças adquirem outros contornos.

Yamaguchi (2009) faz uma análise do impacto das ideias feministas em alguns grupos religiosos entre as décadas de 1960-1980, quais sejam presbiterianos, metodistas, católicos e batistas filiados à Convenção Batista Brasileira. O autor elenca vários eventos ocorridos nesses grupos que apontam para a influência do movimento feminista entre as mulheres dessas denominações religiosas, entre os quais podemos citar: ordenação da primeira pastora, inserção de mulheres em cursos de teologia bem como a assunção à posições de liderança em espaços tradicionalmente reservados aos homens, como foi o caso da primeira mulher a ser eleita para o cargo de vice-presidente da Convenção Batista Brasileira.

A despeito de algumas mudanças resultantes das influências do feminismo, prevalecia na CBB o discurso hegemônico de rejeição ao movimento feminista, considerado “movimento de origens bastante impuras que vem propalando ideias que não se apoiam na Palavra de Deus e criando, em muitas áreas, problemas e mal-estar” (Pereira, 1976, p.3). As palavras do Pastor José Pereira dos Reis se dão num contexto em que algumas mulheres aspiravam ao pastorado, como é o caso de Edelzita Sales Figueiredo, que concluíra o curso no seminário e fora aluna do Pastor. Neste caso, tal aspiração era vista como inconveniente e pretensiosa, principalmente num momento em que, na visão de Pereira, o feminismo divulgava ideias não referendadas pela Bíblia.

No que se refere às instituições teológicas de maior tradição batista vinculadas à CBB, Yamaguchi (2009) analisa, em estudo sobre as origens do trabalho batista no Brasil entre os anos 60 e 80, as “práticas de gênero” desenvolvidas no interior dessas instituições. Examinando dados da história do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, o autor ressalta que apenas 10 mulheres integram o corpo docente do STBNB. Entretanto, entre 1960 e 1977, ingressam 28 professoras nos quadros da instituição, o que para Yamaguchi indica uma mudança no modo de pensar do Seminário, fruto da efervescência da época. O autor destaca, no entanto, que as disciplinas do currículo eram hierarquizadas a partir de uma perspectiva patriarcal. Neste caso, determinadas matérias consideradas “mais nobres e prestigiosas” eram de domínio masculino.

Semelhantemente, a educação feminina promovida no âmbito de instituições educacionais voltadas para mulheres trazia as marcas da cultura, normas, disciplinas e valores impressos pelos fundadores norte-americanos, oriundos da Junta de Richmond, pertencente à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos.

Em suas práticas discursivas, a CBB exerce um expressivo papel na produção e reprodução de discursos que configuram uma imagem de mulher consoante, em grande parte, a valores, crenças e comportamentos que circulam no âmbito social. Nessa direção, prevalecem os ideais de esposa, submissa, obediente, pura e devota, afeita ao espaço doméstico.

Evidências históricas mostram, todavia, que, apesar do predomínio do discurso hegemônico patriarcal, desde os movimentos feministas dos anos de 1960, mulheres buscam subverter as lógicas androcêntricas e os modelos tradicionais de interpretação dos papéis de gênero. Nesse processo de deslocamentos, observa-se que os discursos batistas sobre gênero confrontam-se com as interpelações de uma sociedade em transformação, o que favorece a eclosão de outros discursos pautados numa revisão de valores e doutrinas tradicionais por parte de algumas lideranças denominacionais e dirigentes de instituições acadêmicas. Tais enunciações disputam sentidos com as visões conservadoras sobre gênero e também propiciam, além de relações menos assimétricas entre homens e mulheres, a produção de novas formas de subjetividades.

A partir do início da primeira década do século XXI, tem sido observado, na esfera pública brasileira, o avanço de grupos e posturas neoconservadoras fundadas numa moral cristã, que comungam com postulados modernos, de um lado, e por outro, reagem veementemente aos novos discursos e mudanças que afetam a ordem social vigente, sobretudo no que diz respeito às políticas públicas direcionadas para gênero e direitos humanos, conforme Cunha (2017).

Nesse cenário de disputas de sentidos, lideranças religiosas e políticas constroem um “pânico moral”, noção que alude a “mecanismos de resistência e controle da transformação societária [...] aqueles que emergem a partir do medo social com relação às mudanças, especialmente as percebidas como repentinas e, talvez por isso mesmo, ameaçadoras” (Miskolci, 2007, p. 103). De acordo com tais visões neoconservadoras, a família e a sexualidade estão sob ameaça e precisam de salvação.

No campo educacional, a inserção de temáticas ligadas à categoria de gênero e orientação sexual tem gerado tensões. De acordo com Oliveira e Oliveira (2018),

O pano de fundo que contextualiza essa controvérsia que tornou-se notória mas não foi iniciada nem se reduz aos debates do PNE 2014 – é o conjunto confronto crescente entre os movimentos e discursos que afirmam a dignidade plena e defendem os

direitos das mulheres e das pessoas LGBT e os movimentos e discursos conservadores – sobretudo de matriz religiosa evangélica e católica – que têm se fortalecido na última década e que assumiram a luta contra as reivindicações dos movimentos feministas e LGBT como um dos principais focos de sua atuação (Oliveira; Oliveira, 2018, p. 17).

Nessas circunstâncias, lideranças religiosas e políticas, temendo o perigo e a ameaça que tais ideias representam para a manutenção da ordem social existente, têm reagido às mudanças culturais que se expressam na construção de novos valores e na concepção de um ser humano autônomo, principalmente em relação à sexualidade e vida afetiva.

Embalados por esse “clima de medo”, movimentos como o “Escola Sem Partido”, levado a efeito por lideranças parlamentares, religiosas e ativistas, se mobilizam e articulam no sentido de impedir as escolas de abordarem assuntos ligados à sexualidade ou ao que denominam de “ideologia de gênero”. Tais debates têm impactado denominações protestantes, igrejas e instituições batistas, em especial a partir de 2015, o que tem concorrido para a realização de eventos, seminários, publicações diversas sobre a questão, dentre os quais podemos citar: Lançamento do gibi “Viva a Diferença”, pela CBB e a Igreja Batista do Bacacheri, em Curitiba (PR), com ênfase na “ideologia de Gênero”, mal a ser derrotado, e na valorização das “diferenças” e “papéis”, conforme os “princípios bíblicos” e as “verdades biológicas”; realização de Simpósio sobre “Ideologia de Gênero” pela Convenção Batista Carioca, em que se afirma a “dignidade humana” e, paralelamente, as lógicas heteronormativas cristãs e divulgação pela CBB de uma ação do Movimento Gênesis sugerindo às igrejas evangélicas do Brasil que realizassem um culto em que homens usassem azul e mulheres rosa, no Dia Internacional dos Direitos Humanos. O foco do encontro seria “na família e no desenvolvimento e real valor e papel do homem e da mulher” (CBB, 2017); publicação do livro “Famílias em perigo”, da autoria da psicóloga Marisa Lobo, pela Editora Central Gospel, em 2017. Na obra, há críticas ferrenhas à “esquerda autoritária” e afirmações de que o Brasil se encontra sob uma das maiores ditaduras sexuais na qual os padrões de normalidade propostos pela tradição judaico-cristã têm sido subvertidos.

A Aliança de Batistas do Brasil, fundada em 2005, a partir de um processo de articulação entre batistas progressistas tem se constituído, principalmente na última década, num dos movimentos de maior reação ao neoconservadorismo Batista. Essa forte atuação da referida instituição nesses últimos anos, deve-se, também, ao clima político-partidário nacional. Nesse cenário, uma de suas principais ações tem sido posicionar-se oficialmente na sociedade em discussões de grande alcance e que representem os interesses do país, como os direitos das mulheres no âmbito eclesiástico e social, a discriminação dos homossexuais e a justiça social de um modo geral. A ABB busca lutar por uma “sociedade antirracista, antissexista,

antilgbtfóbica, antifascista e por um mundo igualitário e livre [...]” (Aliança de Batistas do Brasil, 2018). Nessa arena de debates, por meio de uma narrativa fantasmática, a Aliança tem sido fortemente rechaçada por fundamentalistas, sendo considerada imoral e apóstata devido às suas interpretações.

Tais discursos evidenciam o papel relevante que tanto a religião como a educação desempenham nas subjetividades dos sujeitos. Louro (2008) indica que múltiplas aprendizagens e práticas incidem sobre as identidades de gênero e sexualidade. Nessa perspectiva, instâncias culturais e sociais como família, escola, igreja, entre outras, se constituem em elementos fundamentais para a produção de sentidos. Destarte, é importante destacar que nossa subjetividade ou o “que somos” não se configura de forma aleatória às relações de poder, as quais estão ligadas a essa dinâmica, numa contínua tentativa pela imposição de certos significados Foucault (1995). Nesse âmbito, um exame da dimensão simbólica da cultura mostra como os códigos de significado são evocados pelos indivíduos na interpretação, organização e regulação, de comportamentos.

Essas interpretações, no entanto, são marcadas pela contingência² e precariedade (Laclau e Mouffe, 2015), o que possibilita a emergência de novos significados e práticas potencialmente capazes de transformar estruturas e instituições, as quais são dinâmicas, não estáticas. Nesse sentido, a despeito da prevalência de um discurso hegemônico sobre gênero no âmbito do protestantismo, igrejas, fiéis, denominações e instituições são inspirados pelas novas configurações discursivas que permeiam o tecido social atualmente, o que favorece nova compreensão sobre gênero e performances dos vários atores sociais protestantes.

Conforme assinala Butler (2003), em concordância com formulações foucaultianas, o poder não determina totalmente o sujeito e este não define integralmente o poder. Nesse sentido, o sujeito pode agir de forma reflexiva e combativa, opondo-se ao poder normalizador. Mesmo em condições de subordinação, nesta o sujeito encontra a sua condição de possibilidade, o que lhe permite redefinir suas práticas e experiências, explica Butler (2001).

Diante dessas considerações, esta pesquisa intitulada “Educação e Subjetividade feminina na tradição batista brasileira: disputas discursivas e dinâmicas de resistência e subversão”, procurou examinar os discursos sobre gênero na Convenção Batista Brasileira, problematizando em que medida tais discursos são legitimados, contestados, disputados,

²Importante no pensamento de Laclau, a noção de contingência se distancia de uma perspectiva essencialista do social, o qual é visto como algo aberto e sujeito a constantes modificações. A contingência é o espaço privilegiado no qual irrompem as lutas por uma nova hegemonia.

ressignificados e como interferem na produção de subjetividades femininas e no engendramento de processos de resistência e subversão. Nesse intento, foram analisadas as principais concepções sobre “a mulher” presentes em discursos da tradição batista no decorrer do século XX e na contemporaneidade, com destaque para o período que compreende a última década.

Especificamente, este estudo intentou: 1) Refletir sobre a religião e a educação enquanto instâncias de subjetivação dos sujeitos; 2) Compreender como vêm se configurando, historicamente, os discursos e práticas educativas sobre gênero na Convenção Batista Brasileira; 3) Examinar como essas práticas e regimes de significação são disputados, instituindo novos deslocamentos de sentido, práticas e subjetividades; 4) Identificar que fantasias são operacionalizadas pelos sujeitos com vista à reprodução ou contestação dos padrões hegemônicos de gênero.

Quanto ao aspecto metodológico, este trabalho mobilizou referenciais pós-estruturalistas e feministas, tendo por base a associação teórico metodológica entre a proposta analítica da Escola Francesa de Análise do Discurso, particularmente as contribuições de Maingueneau (2008a; 2008c; 2005; 204) e Orlandi (1999), interpretada à luz da Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe (2015; 2013, 1996). Esta pesquisa também utilizou as abordagens das lógicas de Glynos e Howarth (2007; 2018), bem como os estudos da fantasia e as discussões de Lopes, Oliveira, Oliveira (2018a; 2018b).

Para a realização da pesquisa utilizou-se os seguintes corpora: a) 15 artigos publicados em revistas produzidas pela União Feminina Missionária Batista do Brasil; b) 10 artigos publicados em O Jornal Batista; c) entrevistas semiestruturadas com quatro membros da Aliança de Batistas do Brasil. A importância do referido corpora reside no fato de tais materiais operarem como dispositivos de grande relevância na formação educacional de mulheres membros das igrejas Batistas.

Nessa perspectiva, o discurso figura como uma lógica através da qual o social é percebido. Ademais, o discurso não se limita a um conjunto de textos, mas abarca palavras e ações. “Discurso é prática – daí a ideia de prática discursiva – uma vez que quaisquer ações empreendidas por sujeitos, identidades, grupos sociais são ações significativas” (Mendonça, 2009, p.155). Os significados instituídos a respeito de determinada questão produzem efeitos na tessitura social e na vida dos sujeitos. Porém, esses sentidos assim como os sujeitos não são transcendentais nem universais, mas atravessados pela contingência e precariedade, o que favorece deslocamentos e outras formas pensar.

Esta pesquisa mostra-se relevante, primeiramente, por ser inegável as mudanças ligadas à condição social da mulher, mormente depois da Revolução Feminista dos anos de 1960

quando, a partir da atuação dos movimentos feministas, as mulheres passaram a requerer seu reconhecimento enquanto sujeitos políticos e a construir espaços de luta por sua emancipação. A partir daí, tem-se aprofundado a crítica à cultura androcêntrica e, com a emergência dos estudos de gênero, as relações entre homens e mulheres e as diversas posições que todos podem assumir, tornam-se objeto de reflexão e diversos espaços. Nesse cenário, as discordâncias em relação à ideia de fixidez das identidades mostram mais incisivas e “o próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis e permanentes” (Butler, 2003, p. 18). A propósito dessa discussão e com base na referida autora, nesta tese, o termo mulher não é visto em termos ontológicos e essencialistas ou pré-definido, mas como “incompleto”, “aberto”, podendo abraçar, assim, diferentes subjetividades e possibilidades de ser mulher.

Outro aspecto que concorre para a escrita deste trabalho são as observações de como essas transformações têm repercutido sobre as estruturas educacionais e religiosas, sobre pensamentos, estilos de vida, crenças e valores, “radicalmente atravessadas por padrões de gênero e por lógicas de produção de subjetividades” (Lopes; Oliveira; Oliveira, 2018a, p. 7). Com a recente configuração do conservadorismo, atores da sociedade civil e do universo eclesiástico se articulam no sentido de combater as agendas ligadas à igualdade de gênero e à diversidade sexual e, dessa forma, buscam assegurar a hegemonia discursiva no campo da moral e dos costumes sob uma perspectiva judaico-cristã.

Constatamos que essa discussão tem tensionado o campo religioso batista, historicamente atravessado por discursos que legitimam modelos tradicionais de divisão dos papéis sexuais que secundarizam a mulher. Um dos reflexos disso tem sido o não reconhecimento do pastorado feminino na maioria das igrejas e ordens de pastores em nível estadual. As controvérsias sobre ordenação mulheres foram intensas nos anos de 1990 com a eclosão de reivindicações por espaço de poder, o que engendrou calorosos debates nas assembleias convencionais. Nesse contexto, alguns textos, artigos, manifestos e livros foram produzidos, grande parte atacando as “pretensões femininas” e reafirmando lógicas hierárquicas de gênero. Mas isso não impediu que várias mulheres continuassem a obter formação teológica no afã de assumirem posições de liderança em igrejas, na qualidade de pastoras, fundando, inclusive, associações de pastoras.

Na última década, esses debates em torno de gênero têm se intensificado e assumido novos contornos, principalmente a partir das pressões de setores conservadores da sociedade que reagem contra o avanço das políticas de promoção dos direitos de mulheres e de outras políticas afirmativas. Com o impeachment da presidenta Dilma, inicia-se um processo de desmonte de políticas sociais, situação que tem chegado ao ápice com a emergência do

bolsonarismo. Nesse contexto onde despontam articulações antigênero entre segmentos evangélicos e setores católicos conservadores, ainda que com divergências de interesses, lideranças batistas também manifestam sua agenda de combate aos feminismos, movimentos pelos direitos das mulheres e LGBTQI, vistos como inimigos que colocam em risco a sociedade, a família e as crianças. Porém, não é possível falar de homogeneidade de pensamento entre os batistas, pois, se por um lado, há líderes, igrejas e instituições que se comprometem com uma agenda fundamentalista, por outro, há os que revelam uma postura mais progressista no que diz respeito às questões de gênero.

Entendemos, também, que, esta pesquisa é significativa pelo fato de colocar em evidência um tema ainda pouco explorado, qual seja, os movimentos de contestação e resistência no âmbito da tradição batista brasileira, campo religioso não homogêneo, porém atravessado por disputas e dinâmicas de resistência e contestação.

Diante dessas considerações, acreditamos que esta pesquisa pode contribuir para uma maior compreensão das formas como discursos religiosos e educacionais são instituídos e mobilizados na construção e imposição de papéis de gênero resultando, muitas vezes, em desigualdades e processos de subalternização. As reflexões aqui expostas, também possibilitam a percepção dos deslocamentos e das dinâmicas de resistência que podem emergir “desde as “margens sociais”, de sujeitos historicamente invisibilizados ou tidos como “subalternos” ou não inteligíveis, dentro de uma dada ordem social.” (Furlan, 2014, p. 40). Ressaltamos, contudo, que esse caminho poderá ser trilhado tendo sempre presente a ciência de que o caráter contingente de toda construção discursiva implica que “não há qualquer previsibilidade [...], precária, pois mesmo que um discurso consiga fazer-se contingentemente hegemônico, esse não o será para todo o sempre, como um “fim da história” (Mendonça, 2009, p. 167).

No que concerne à estrutura da tese, o capítulo 1 trará um breve panorama histórico do surgimento e desenvolvimento dos movimentos feministas, além da apresentação das principais ideias sobre gênero, das feministas Marcella Althaus-Rei, Marcela Lugones e Judith Butler. Nesta parte, serão registradas algumas críticas às dicotomias produzidas pela divisão sexo/gênero, como também contestações ligadas à delimitação e naturalização dos sujeitos.

No capítulo 2, pretendemos construir um quadro conceitual que permita uma compreensão das principais ideias ligadas ao pós-estruturalismo, sua contribuição para um novo olhar sobre o sujeito e a desconstrução das identidades essenciais. Nesta parte da pesquisa, serão abordadas algumas implicações desses debates nos campos da religião e da educação.

A proposta metodológica, referenciada na Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe, com destaque para as categorias de articulação, hegemonia, deslocamento e os estudos da fantasia,

será apresentada no capítulo 3, onde também será discutida a abordagem das lógicas sociais, políticas e fantasmáticas, conforme articuladas por Glynos e Howarth. Como parte significativa da metodologia, serão destacados alguns instrumentos teóricos e metodológicos indicados pela Análise do Discurso de vertente francesa, sobretudo as noções de ethos e interdiscurso.

No capítulo 4, serão analisados os principais discursos sobre o feminino na tradição batista brasileira ao longo do século XX. Nesse contexto, serão salientados alguns deslocamentos discursivos e seus impactos na construção de práticas e subjetividades.

No capítulo 5, discorreremos sobre os discursos neoconservadores e neoliberais e suas reverberações nas enunciações da Convenção Batista Brasileira, sobretudo na última década, cuja militância se manifestou especialmente no combate à chamada ideologia de gênero e no reforço de papéis de gênero e lógicas hierárquicas, a despeito de certos deslocamentos discursivos. O presente capítulo também abordará os discursos da Aliança de Batistas do Brasil, movimento de resistência que surge questionando e desafiando os modelos hegemônicos sobre gênero presentes em vários espaços da CBB.

1 FEMINISMO(S), GÊNERO E DISCURSOS CONTRA-HEGEMÔNICOS

1.1 OS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS E A EMERGÊNCIA DE NOVAS SUBJETIVIDADES COLETIVAS NA CENA PÚBLICA

O século XIX foi palco de lutas sociais levadas a efeito principalmente pelo movimento operário, o qual denunciava a opressão dos trabalhadores e sua exclusão dos espaços de poder. O que se buscava era a ampliação de direitos civis, maior participação política e melhores condições de trabalho. Somando-se a isso, havia inquietações por causa do crescente desemprego resultante dos processos de mecanização industrial.

Nesse contexto, reinava um clima de sublevação, pois ficava patente que o discurso pautado nos princípios de liberdade e igualdade de todos perante a lei, fruto da modernidade e expresso na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), parecia mais uma forma dissimulada de afirmar o poder hegemônico da classe burguesa. Eric Hobsbawn (2003), historiador inglês, ao criticar a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, afirma que “este documento é um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária” (Hobsbawn, 2003, p. 91). O reconhecimento de tais ideais universalistas, favorecia a percepção de relações de subordinação, e igualmente suscitava críticas à ordem social, aguçando, assim, desejos por emancipação de processos opressivos diversos.

Esses movimentos de contestação que vão se multiplicando em termos de sujeitos sociais e demandas, adentram o século XX e suas profundas transformações, sendo uma delas, as discussões em relação às identidades, que se dão principalmente nos anos de 1960 e 1970. Tais mudanças, na interpretação de Hall (2006), ocorrem porque “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades. Diante disso, além de a sociedade não ser mais concebida como uma entidade definida, torna-se espaço de instituição de novas identidades.

Nessa direção, os novos sujeitos políticos que emergem no âmbito do social, são associados por Laclau e Mouffe (2006, p. 251) à revolução democrática, a qual se aprofunda a partir do surgimento de novos antagonismos e crítica às relações de subordinação. Conforme os autores, à medida em que esses antagonismos se expandem é possível um novo olhar sobre o “problema da fragmentação dos sujeitos ‘unitários’ das lutas sociais”. Ademais, com essas

considerações, demonstram a dimensão plural do social e o “caráter não-suturado”³ de toda identidade política”. Isto posto, os autores explicitam sua recusa em aceitar a posição de “classe universal” que é atribuído à classe operária, uma vez que outras desigualdades e exclusões cujas demandas não estavam imediatamente pautadas no disputa econômica ou no plano da produção impunham a revisão do status ontológico conferido à classe trabalhadora. Dessa forma:

Torna-se, portanto, impossível falar-se do agente social como se estivéssemos lidando com uma entidade unificada e homogênea. Ao invés, devemos abordar o agente social como uma pluralidade, dependente das várias posições de sujeito, através das quais o indivíduo é constituído, no âmbito de várias formações discursivas. Isto nos fornece uma chave teórica para entendermos a peculiaridade dos novos movimentos sociais: a característica central deles [...] é que um conjunto de posições de sujeito a nível de local de residência, aparatos institucionais, várias formas de subordinação cultural, racial e sexual, tornaram-se pontos de conflito e mobilização política (Laclau; Mouffe, 1986, p. 43).

O contexto da segunda década no século XX apresentava múltiplas contradições sociais, sinalizando a falência dos padrões hegemônicos de produção nos países centrais. Tais circunstâncias, contribuíram para o desencadeamento de uma pluralidade de novos movimentos sociais no Ocidente cujas agendas demandavam outras perspectivas de desempenho do poder, criticavam as lógicas capitalistas, além de politizarem distintas hierarquias sociais (gênero, raça, orientação sexual). Essas “novas lutas vêm expressando resistência às novas formas de subordinação, a partir do próprio interior da nova sociedade”, afirmam Laclau e Mouffe (1986, p. 245). Do âmbito desses movimentos, emergem novas subjetividades coletivas movidas por demandas sociais e do direito à diferença, e por diferentes procedimentos de ordenação política. Para os autores, de uma maneira, as lutas dos novos movimentos sociais se relacionam com as lutas políticas do século XIX, dado que conservavam o ideal igualitário da revolução democrática. De outra maneira, se distinguem por se configurarem como expansão da revolução democrática mediante a politização de outros sistemas de opressão ligados ao capitalismo e à ingerência estatal.

Esses movimentos incidem sobre o cotidiano afetando a identidade pessoal, as esferas espaciais e temporais. Nessa direção, no momento em que novos conflitos são articulados, as lógicas que imperam na sociedade são contestadas, e, em decorrência disso, emergem novos antagonismos sociais à volta de questões tidas como de domínio privado e destituídas de cunho político, de acordo com Melucci (1989) e Chantal Mouffe (1999). Nesse universo, em que

³A noção de “sutura”, na Teoria Política do Discurso, reme à ideia de preenchimento de uma ausência. A sutura hegemônica implica a busca pelo preenchimento do espaço fraturado, tendo em vista a constituição de um antagonismo que se colocar em oposição a um inimigo comum das identidades excluídas.

desponta uma complexa dinâmica de forças em disputa, o espaço político compreendido como contraditório e antagônico, dado o seu caráter passível de fixações parciais de sentidos, é sempre atravessado pela contingência e precariedade, não sendo, pois, redutível a um princípio totalizante. Nessa perspectiva, o uso do slogan “pessoal é político” pelas feministas dos anos de 1970, por exemplo, além de sinalizar a habilidade desses novos agentes coletivos de pensar a estrutura da sociedade extrapolando os limites de pontos de vista economicistas, também indica os limites das interpretações do liberalismo que concebiam a política como algo circunscrito ao plano delimitado como político, em contraposição ao privado.

Para Ernesto Laclau (2015), até fins da década de 1979, a percepção da categoria de classe social como motor da história e como fundamento para se interpretar os conflitos presentes na sociedade, segundo propôs Marx, ainda atravessava os discursos das ciências sociais. Porém, tal visão ignora a complexidade do social, uma vez que “a emergência dos novos movimentos sociais apontava para a existência de uma multiplicidade de sujeitos sociais que não se enquadravam no protótipo da classe operária[...]” (Oliveira, 2018, p. 42). Destarte, conforme observa Cunha (2013, p. 269), como resultado de um deslocamento, o conceito de “luta de classes” dá lugar a múltiplas lutas e discursos: feministas, étnicos, das minorias sexuais e antirracistas, além de outras, enquadradas na nomenclatura “Movimentos Sociais”.

Segundo Laclau e Mouffe (2015), através das lógicas de equivalência, esses discursos e demandas que eclodem no âmbito do social e que ocupam posições diferenciadas, são articuladas, resultando num discurso hegemônico que passa a representar as demais identidades. Sobre como os distintos discursos são vistos por Laclau, assim se expressa Mendonça (2009):

[...] são caracterizados como demandas democráticas ou isoladas [...] são elementos, uma vez que não mantêm qualquer relação a priori entre si, mas tão-somente com o frustrante governo autoritário. Num determinado instante – a partir de um discurso comum articulador de todas essas diferenças (ponto nodal), como por exemplo, a demanda comum por democracia no contexto daquele Estado – esses grupos se articulam e passam a ser momentos [...] de uma prática articulatória chamada de demanda popular [...] de uma articulação discursiva que tem, como corte antagônico, o regime autoritário [...] esses elementos são diferenças articuladas, o que faz com que os mesmos tenham, ao mesmo tempo, suas demandas particulares ainda presentes, mas que, em relação à articulação que os envolve, esses cancelam suas diferenças neste instante particular e tão-somente neste instante. Nesse sentido, é possível, inclusive, que grupos originalmente antagônicos entre si façam parte de uma mesma cadeia articulatória, tendo em vista o fato contingente de se ter um inimigo comum entre próprios inimigos (Mendonça, 2009, p. 158).

Laclau e Mouffe (2015) ressaltam que a subversão do social é uma produção discursiva, pois as posições diferenciais são articuladas discursivamente a fim de que a equivalência entre

determinados conteúdos políticos seja alcançada. A articulação se dá em torno de pontos nodais resultando no discurso, o qual “não é uma simples soma de palavras, mas uma consequência de articulações concretas que unem palavras e ações, no sentido de produzir sentidos que vão disputar espaço no social” (Mendonça, 2009, p. 157). Esse processo articulatório constituído por identidades heterogêneas, implica uma dinâmica de negociação de ideias, agendas, demandas e estratégias de ação dos movimentos.

Conflitos e disputas antagônicas são elementos constitutivos da política, conforme Laclau e Mouffe (2015). Tal perspectiva difere da abordagem habermasiana, que interpreta a política na base das trocas argumentativas, do acordo, da deliberação e do consenso. Sobre o conflito, Tavares (2018) explicita que

[...] a sociedade civil é o local onde ocorrem os diversos conflitos e contrastes, típicos de uma sociedade fragmentada, mas é também o palco onde se dá a luta pela hegemonia, a partir de um processo agregativo entre as partes até então fracionadas (Tavares, 2018, p. 23).

Nessa perspectiva, Laclau e Mouffe (1987) se distanciam de concepções que essencializam o social, as quais elegem atores históricos nos quais se concentram as tensões e choques do social, a exemplo das classes sociais na teoria marxista. Nesse sentido, não há um fundamento apriorístico para o social. Ademais, entendem que os movimentos sociais são importantes para a concretização de uma revolução democrática radical, posto que contestam novos ou antigos modos de subordinação e resistem às tentativas de homogeneização da sociedade.

1.2 FEMINISMOS COMO ESPAÇOS PLURAIS, SUBVERSIVOS E DE RESISTÊNCIA

Laclau e Mouffe (2015) concebem a ideia de que a realidade é discursivamente constituída. Aqui, está implicada a noção de sujeito que, nesse sentido, não é produzido por uma única identidade, e esta, também não é pré-discursiva. Isso equivale a dizer que as identidades não são pré-estabelecidas, mas construídas socialmente e discursivamente.

Conceber a realidade e as identidades como discursivamente constituídas, implica a percepção do ser humano como um construtor de sentidos a partir dos quais as coisas serão significadas e as formas de comportamento fundamentadas. Em relação à mulher, explica Francesca Gargallo (2004), esta é relevante enquanto ponto de articulação com histórias e séculos de opressão, subordinação e proposições. Não é uma identidade que define a si mesma, é um construto social que deve ser desconstruído para dar lugar a corpos historicamente situados, dotados de autonomia e políticos (Gargallo, 2004).

Partindo da perspectiva de Mendonça (2009) que destaca que o social é hermenêuticamente significativo, compreendemos o valor de uma interpretação que considere as diferentes formas, a pluralidade de sentidos, precários e contingentes e marcados por disputas. Nesse sentido, originalidade não é atributo das identidades uma vez que estas resultam de discursos elaborados no contexto das relações de poder, diante das quais a diferença é subalternizada e invisibilizada.

Os discursos que atravessam os modos de subjetivação do sujeito feminino no Ocidente, muitas vezes trazem as marcas da misoginia, herança dos conceitos e da moral prevalecente na Era Vitoriana⁴, período marcados por ideias conservadoras, no qual a sociedade se encarregava de fiscalizar a moral e os bons costumes. Ocorrido no século XIX, mais especificamente entre os anos de 1837 e 1901, o período vitoriano teve a Rainha Vitória como sua governante.

Ocasionalmente, com intensidade variada, tais concepções são instrumentalizadas para subordinar e sujeitar as mulheres, impondo-lhes silêncio, controlando e reprimindo, afirma Rago (1997), para quem processos de resistência também são gerados em contextos onde a voz, os gestos e as vontades são silenciados e invisibilizados. Isto posto, observamos que os feminismos têm se configurado historicamente como um espaço de resistência e luta das mulheres por emancipação e igualdade de direitos.

[...] é por que mulheres por serem mulheres têm negado o direito que a ideologia democrática reconhece em princípio para todos os cidadãos que surge uma brecha na construção do sujeito feminino subordinado, da qual o antagonismo pode emergir [...] Mas, em todo caso, o que permite que formas de resistência assumam o caráter de lutas coletivas é a existência de um discurso externo que impede a estabilização da subordinação enquanto diferença (Laclau; Mouffe, 2015, p. 243).

Assim, o feminismo enquanto movimento social, despontou com radicalidade propondo, de forma fantasística, que as mulheres fossem libertas dos modos de sujeição impostos pelo sistema patriarcal e por discursos assumidamente machistas e normalizadores. De acordo com Rago (2004),

[...] o feminismo investiu incisivamente contra o sujeito, não apenas tendo como alvo a figura do homem universal, mas visando a própria identidade da mulher. Desnaturalizando-a, mostrou o quanto a construção de um modelo feminino universalizante foi imposta historicamente pelo discurso médico vitoriano, pelo direito, pela família, pela igreja [...] (Rago, 2004, p. 4).

⁴“Quando falamos de sexo, principalmente no que tange à figura feminina, seu órgão genital, seu corpo, seus desejos, tudo aquilo que está ligado à sexualidade da mulher, é tabu. No período vitoriano isso era mais velado, desde a infância o sexo era colocado como algo pecaminoso, mencionar algo que estivesse relacionado a sexo era motivo de desconforto na sociedade, isso era para ambos os sexos, porém era ainda maior para o sexo feminino” (Souza; Souz, 2019, p. 327).

De acordo com Costa (2019, p. 24), a emancipação do homem ou da mulher integrava as propostas modernas no que concerne à cultura e à política. O autor destaca que esse discurso também contemplava e enfatizava a autonomia dos membros da sociedade na constituição da ordem social e política. Nesse contexto, emergem temas e símbolos de protesto que refletirão aspirações a uma maior participação da sociedade nas questões políticas.

[...] a emergência das lutas sociais e correntes feministas em vários países provocou mudanças significativas nas relações entre os gêneros, pois as mulheres passaram a reivindicar a equivalência de direitos através da luta política por reconhecimento social. Por meio desses movimentos sociais, elas procuraram conquistar um status social novo e ganhar direitos na esfera pública (COSTA, 2019, p. 25).

O autor ressalta, ainda, a crescente participação feminina em diversas esferas da sociedade, quais sejam política, científica, religiosa, etc., igualmente aponta para uma atuação mais dinâmica das mulheres, principalmente nas últimas décadas. No entendimento de Costa (2019), a despeito de tais conquistas, a desigualdade de gênero é um fenômeno ainda presente tanto nos domínios do público como do privado.

Pensar o feminismo implica considerar que esse movimento revela um caráter múltiplo e heterogêneo no que diz respeito à sua gênese e aos seus propósitos. Isso equivale a dizer que, para além dos feminismos que emergem no Ocidente, especialmente a partir do século XVIII, alguns dos quais corporificados por mulheres brancas, outros feminismos eclodiram em lugares distintos, no afã de promoverem a emancipação feminina e a equidade de direitos entre homens e mulheres. Para Maders e Angelin:

Os movimentos feministas e os movimentos em prol dos direitos humanos, que surgiram no século XX, aliados aos avanços tecnológicos e científicos, ao crescimento do mercado de consumo e à inserção da mulher no mercado de trabalho foram alguns dos fatores que acabaram ensejando a emancipação feminina. Esta, por sua vez, implicou a liberdade feminina, no que se refere ao controle da reprodução, com o surgimento e a utilização dos métodos contraceptivos. A partir de então, alguns direitos foram sendo gradativamente conquistados, como é o caso de votar e ser votada, de estudar, de trabalhar, de participar das decisões familiares (Maders; Angelin, 2012, p. 22).

Esses movimentos eclodem em meio aos conflitos sociais, os quais:

[...] surgem em razão da indignação, da perplexidade e são importantes para que ocorram mudanças sociais, já que envolvem sujeitos coletivos na luta contra a situação que lhes causou essa perplexidade e, por sua vez, despertou-lhes o desafio da mudança (Maders; Angelin, 2012, p. 15).

Para as autoras, em grande medida, os conflitos sociais derivam de processos de

exclusão no campo econômico e social, decorrentes da estrutura social, que incide sobre as mulheres em diferentes sentidos. Nessa direção, Carmem Silva Maria da Silva (2016) acentua o caráter crítico e subversivo dos movimentos feministas:

É um pensamento crítico e também um movimento social[...] a movimentação de mulheres em confronto com a ordem, para seguir existindo, exigiu um pensamento subversivo capaz de encontrar novas interpretações para si e para o mundo. Como movimento, ele pode ser compreendido pela sua longa trajetória de ações conflitivas ou pelas suas expressões particulares de organização, participação e ação pública em tempos e espaços determinados. Já como pensamento, o feminismo apresenta-se em várias vertentes, vinculadas ou não às distintas correntes teóricas. Ele alimenta projetos profissionais de diferentes grupos e indivíduos que atuam em universidades, em governos, na mídia, em organizações não governamentais e em quaisquer espaços nos quais possa ser colocado em prática. Mas, além disso, ele é também uma referência para modos de vida particulares adotados por diferentes indivíduos (Silva, 2016, p. 30).

Discutindo sobre a dinamicidade e complexidade dos feminismos, Sonia Alvarez (2014, p.1) insere tais movimentos no que denomina “campos discursivos de ação”. Partindo dessa noção, explica que tais campos abrangem uma multiplicidade de atores, tanto individuais como coletivos, além de diversos lugares sociais, culturais e políticos. Em constante processo de remodelação, os setores desses campos cuja visibilidade política e cultural se destaca, tal como os pontos nodais que lhes serve de princípio articulador, variam ao longo do tempo. Esses campos são articulados através de redes político-comunicativas que envolvem grupos estruturados e Organizações Não-Governamentais (ONGs), indivíduos e grupos menos formalizados, advindos de múltiplos espaços sociais. Mas, a articulação discursiva desses campos também ocorre, conforme Alvarez:

[...] através de linguagens, sentidos, visões de mundo pelo menos parcialmente compartilhadas, mesmo que quase sempre disputadas, por uma espécie de gramática política que vincula as atoras/es que com eles se identificam. Nesse sentido, os campos feministas se constroem por meio de um emaranhado de interlocuções; as suas redes não são meras condutoras de processos culturais, são “culturalmente constituídas por interações comunicativas” [...] Eles conformam “comunidades discursivas envolvidas na enunciação de novos códigos culturais [e políticos] que disputam as representações dominantes (Alvarez, 2014, p.2).

Na perspectiva da autora, os conflitos, as disputas de narrativas e as divergências são parte integrante do campo feminista. Sendo discursivamente constituído, esse campo pode favorecer a produção e o exercício da cidadania, a requisição de direitos e a produção de subjetividades.

Analisando o feminismo enquanto teoria, Silva (2016, p. 30) sustenta que o feminismo busca respostas para as razões da subordinação social das pessoas do sexo feminino, também

investiga as estruturas sociais e as dinâmicas de interação que contribuem para manutenção das mulheres em circunstâncias adversas de poder em relação aos homens, em esferas diversas da vida em sociedade. Pensar sobre tais questões implica em análises sobre o que são as “mulheres” e de quais são as especificidades de sua condição social. Destarte, as teorizações sobre essa discussão têm dado destaque aos seguintes elementos: “a relação de poder entre homens e mulheres; a divisão sexual do trabalho; o controle sobre o corpo e a sexualidade; e a violência sexista [...]” Silva lembra, porém, a importância da inserção das relações sociais de classe e raça no processo de análise da situação de exploração e dominação das mulheres.

1.3 FEMINISMO LATINO-AMERICANO: TRAJETÓRIA POLÍTICA, ARTICULAÇÃO E LUTA PELA EQUIDADE DE DIREITOS

O feminismo latino-americano tem suas bases na esfera social e política marcada pelo colonialismo, a escravização de povos africanos e a marginalização de povos indígenas. O fato de abarcar diversas posições, muitas das quais estão em constante tensão e disputa umas com as outras, resulta no referenciamento de tal movimento como “feminismos” latino-americanos. A pluralidade de concepções e as condições políticas heterogêneas dos feminismos está ligada, em grande parte, à múltiplas localidades e suas histórias, com suas exigências de mudanças nos aspectos social, cultural, governamental e organizacional.

Longe de remontarem aos movimentos sociais que eclodiram nos anos 1960 e 1970, conforme grande parte das narrativas históricas, as ideias dos feminismos na América Latina, são bem mais antigas, podendo ser localizadas nas reflexões sobre as violações e brutalidades do encontro colonial e nas críticas às lógicas do homem como paradigma da humanidade.

Gargallo (2004), refletindo sobre a condição e luta da mulher latino-americana, a partir da visão de pensadores como Sueli Carneiro⁵, Ochy Curiel e ñahño Macedonia Blas Fores, expõe que:

[...] toda situação de conquista e dominação cria condições para a apropriação sexual das mulheres dos vencidos grupos para afirmar a superioridade do vencedor. Essas condições se perpetuam na violência contra as mulheres em geral e, em particular, contra as mulheres indígenas, negras e pobres. Os feminicídios no México, Guatemala e outros países respondem a essa dinâmica de masculina contra mulheres submetidas. Naturalização ou normalização (a lei-norma que restringe o que já foi construído como normal) do abuso masculino (Gargallo, 2004).

⁵Filósofa, militante e ativista feminista e do movimento antirracista no Brasil.

Há incompletudes nas narrativas dos movimentos feministas na América Latina, pois dificilmente são localizados escritos produzidos por mulheres não-brancas entre o século XIX e primeira metade do século passado, uma vez que suas produções ideológicas e políticas não eram registradas em forma de texto, sendo ainda preservadas oralmente pelas tradições orais locais, expõe Gargallo (2010), que também critica a chamada história “oficial” por sua postura seletiva quanto ao que deve ser apagado ou reconduzido a outras funções que não ameacem sua política de exclusão. A autora arremata, ainda, que nos “libros de histórias “nacionales”, el saber de los hombres parece dirigido a negar la existencia misma de las mujeres.” (Gargallo, 2010, p. 14).

Desde o século XVII, mulheres latino-americanas vêm se destacando por suas produções, incentivo à educação e emancipação das mulheres. Juana Inés María del Carmen Martínez de Zaragoza Gaxiola de Asbaje e Ramírez de Santillana Odonojú, levantaram a bandeira dos direitos à educação e à intelectualidade das mulheres, além de advogarem transformações nas esferas social e cultural, abrangendo o papel das mulheres. Nascida no Brasil em 1711 e tida por vários estudiosos como pioneira da literatura brasileira, Teresa Margarida Silva e Orta, figura como a primeira mulher no mundo lusófono a publicar uma novela e a primeira brasileira a editar um livro no continente europeu. Sua vida foi marcada por rebeldia e insubmissão diante das lógicas patriarcais que permeavam a sociedade de seu tempo, tanto é que costumava tratar de questões culturalmente consideradas de domínio masculino. Nesse contexto, segundo Gargallo (2004), a defesa dos direitos das mulheres na ciência também integrava o leque de assuntos discutidos por Teresa.

Outro exemplo que vem da América Latina diz respeito à escritora, jornalista e professora Juana Manso (1819-1875), intelectual feminista nascida na Argentina e cujo raio de atuação extrapolou os limites de seu país de origem, e que especificou a educação e a formação filosófica como uma via importante para que as mulheres sejam emancipadas tanto em termos morais como intelectuais. Rita Rosaura Cetina Gutiérrez, escritora nascida no México em 1846, fundou a revista *Sempreviva* e trabalhou em prol da educação de meninas pobres, mediante a organização da primeira escola secular mexicana e de uma faculdade de arte. Seu legado tem sido visto como uma das bases do feminismo no México, fortalecendo-se com a concretização do Primeiro Congresso Feminista em 1916. Cetina tem sido reconhecida pelo seu empenho na defesa da liberdade e autonomia das mulheres.

Refletindo acerca da expansão dos discursos feministas na América Latina e Caribe, Gargallo (2004) explica que foram influenciados pela Revolução Mexicana (1910-1920), a qual teve como foco central a educação e preocupações com a emancipação feminina. Esse processo

de repercussão que integra a chamada primeira onda surgida num cenário de industrialização e do movimento liberal pelos direitos das mulheres, pode ser visto através de uma série de atividade e iniciativas voltadas às mulheres como a circulação de jornais, realização de congressos, fundação de clubes e centros de cultura feminina que davam suporte à educação intelectual e física, assim como à vida política, elaboração de declarações de defesa de direitos civis das mulheres casadas e exigências de direito ao voto.

A segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX se constituem, para Gargallo, (2004), os anos decisivos para o sufrágio feminino. Entretanto, para além das demandas ligadas ao voto, as ações dos feminismos, nessa fase, também estavam direcionadas para as mudanças na esfera social, sobretudo no que concerne a concepções de justiça e igualdade, mormente no ingresso público à educação. Outra atividade desenvolvida nesse período diz respeito à produção de textos, sendo patriarcado e machismo alguns dos temas debatidos. Contudo, as autoras desses textos não eram reconhecidas como teóricas e pensadoras, apreciação que só ocorrerá mais tarde. Tal situação, no entanto, não retirou o protagonismo das mulheres na luta não só pela igualdade de gênero, mas também por direitos em relação ao mercado de trabalho e às decisões na esfera política.

Vieira (2018) argumenta que a primeira onda “foi caracterizada pela forte crítica às religiões institucionalizadas, que foram acusadas por muitos de promover a submissão das mulheres tanto num nível prático como no nível simbólico” (Vieira, 2018, p. 54). Embora várias pessoas ligadas ao feminismo histórico tenham manifestado posicionamentos anticlericais e recusado a religião por tê-la como peça do sistema de dominação, a autora registra a eclosão de movimentos religiosos que defendiam os direitos das mulheres, a exemplo da “Société des féministes chrétiennes (católica) e o Mouvement Jeunes Femmes (protestante), na França, que estão na raiz da teologia feminista” (Forcades, 2015; Stanton, 1898 *apud* Vieira, 2018).

As significativas mudanças de cunho social e político para as mulheres no contexto latinoamericano das décadas de 1970-1990, se deram em meio a panoramas políticos confusos. Trata-se da segunda onda do feminismo, fase em que também ocorre a passagem dos regimes militares para regimes democráticos, bem como de múltiplas situações políticas, diversas ideias feministas se desenvolvem e mobilizações das mulheres eclodem em vários lugares.

Alvarez (2014) explica que o feminismo desse período emerge num contexto sombrio, pois entre os anos de 1960-1970 os movimentos progressistas foram perseguidos pelos regimes ditatoriais em nome da segurança nacional. Porém, o feminismo latino-americano busca denunciar a situação política, cultural e religiosa. Na percepção de Alvarez (1998), na América Latina, o machismo recebe a chancela do Estado, bem como a reverência da Igreja Católica.

Nessa direção, a atividade política em volta das aspirações feministas oportunizaram a luta por justiça social. Aqui, conforme Scavone (2010), o corpo⁶ ganha centralidade, principalmente no que diz respeito à autonomia das mulheres sobre seus corpos.

O discurso feminista se abria, então, para um debate político sobre o corpo ao afirmar suas diferenças, reivindicar seus direitos, praticar sua liberdade e se insurgir incansavelmente contra o controle social ao qual era submetido. A insubmissão contra um corpo assujeitado, medicalizado, à mercê de políticas morais, religiosas ou demográficas de Estado, fundadas na ideia de natureza, foi uníssona nos países do Norte nos anos 1970 e se espalhou pelo mundo, tendo como característica a crítica de uma percepção homogênea e determinista da corporeidade (Scavone, 2010, p. 49).

Nesse contexto onde o corpo era visto como espaço de disputas, aborto, estupro e autonomia sexual se destacavam como questões primordiais que impulsionavam as reivindicações feministas. Nessa direção, o mito da maternidade como uma experiência inerente às mulheres e como um elemento que define seu papel social, foi posto em questão. Na visão de Scavone (2010) o que se buscava era:

[...] reverter o clássico princípio escolástico de *tota mulier in utero*, no qual havia a convicção de que as mulheres eram, por natureza, destinadas à maternidade. Esta ideia, reprisada por Napoleão Bonaparte – nos termos de que “a mulher nada mais é que seu útero” – e por todos aqueles que se recusavam a aceitar o lugar social das mulheres para além dos limites da maternidade, foi intensamente contestada pelo feminismo dos anos 1970. Ser mulher não significava ser necessariamente mãe, embora a maternidade fizesse parte da história da maioria das mulheres (Scavone, 2010, p. 50).

A despeito da repressão levada a efeito pelo Estado militarista nos anos de 1970, as mulheres foram estimuladas pela busca de transformações na sociedade. Na América Latina, o patriarcado e as lógicas masculinas de dominação foram desafiados e movimentos de oposição que despontaram em diversas regiões, contestaram o afastamento das mulheres da esfera política. Referindo aos feminismos latino-americanos no fim dos anos de 1970, Carosio (2009) argumenta que no contexto do feminismo latino-americano do final dos anos 1970 ocorre o questionamento da vida cotidiana, e surgem organizações de mulheres que lutam contra sua subordinação, algumas se definindo como grupos feministas e outras se estabeleceram no interior dos partidos políticos e sindicatos. Todas foram tendo cada vez mais pontos de intersecção e confluência; foram se aproximando de uma visão subversiva da dominação no cotidiano, como base da dominação sócio-política e buscando mudança social.

⁶“Nosso corpo nos pertence”, no final dos anos de 1970, era um slogan revolucionário que unia diversos movimentos feministas que, para além das questões de sexualidade, buscavam atuar das pautas de gênero e atendimento a demandas de mulheres e grupos subalternizados.

[...] Desde o início, as feministas latino-americanas lutaram pela recuperação da democracia e por sua ampliação no âmbito do espaço privado. O feminismo latinoamericano não se limitou à pretensão de reparar uma injustiça, mas antes apontou para a reconsideração da convivência social (Carosio, 2009, p. 243, tradução nossa).

Somando-se a isso, nessa fase, havia fortes reivindicações ao direito à diferença, bem como à promoção dos direitos humanos através da busca de acesso mais adequado à saúde, à educação e aos serviços urbanos, sem contar a perseverança diante da repressão de governos autoritários. Vieira (2018) expõe que, agora, as feministas têm uma percepção maior das inextrincáveis conexões entre as desigualdades culturais e políticas. Dessa forma, “[...] encorajaram outras mulheres a entender as facetas de suas vidas pessoais, tão profundamente politizadas como estruturas de poder sexistas” (Vieira, 2018, p. 54).

Uma questão que se impõe principalmente nos anos 1970, mas que atravessa as décadas seguintes até a atualidade, tem a ver com a confluência entre gênero, classe e raça. Biroli e Miguel (2015) advogam que “[...] a compreensão do efeito combinado de diferentes formas de opressão tenha emergido em muitas pensadoras e pensadores ao longo do século XX – e mesmo antes, se lembramos de pioneiras como Flora Tristan e Sojourner Truth” (Biroli; Miguel, 2015, p. 30). É um cenário em que vai se descortinando cada vez mais o entendimento de que diferentes formas de subordinação estão evidentes na sociedade.

Nessa perspectiva, não era possível uma compreensão das desigualdades existentes na sociedade, considerando unicamente uma dessas variáveis, tomada isoladamente. Esse debate permite o florescimento da Interseccionalidade⁷ no âmbito do feminismo negro próximo ao término da década de 1970, o qual expressa críticas às elaborações do feminismo hegemônico cujo discurso sobre a mulher partia de premissas universalizantes. Aqui, é importante frisar o pensamento de Alvarez (2014) ao afirmar que, a despeito da hegemonia discursiva definir de forma reducionista o que e quem na composição do campo feminista, pluralidade e heterogeneidade já eram uma marca do feminismo no Brasil e em muito da América Latina, em seu nascedouro. Acerca do contexto do feminismo dos anos 1970, marcado por articulações,

⁷Termo utilizado pela professora Kimberlé Crenshaw, no final dos anos de 1980, para indicar que os marcadores de raça, gênero e classe não são mutuamente excludentes. Segundo Batista et al. (2021, p. 256), “Crenshaw [...] apresenta o conceito de interseccionalidade como uma lente que permite capturar os efeitos organizacionais e as dinâmicas de opressão que evidenciam a forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que determinam as posições relativas de mulheres, negros, gays, lésbicas, entre outros. Além disso, a interseccionalidade permite uma análise da forma como ações políticas específicas geram opressões que se dão ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do “desempoderamento”, termo cunhado por Crenshaw para evidenciar como a sociedade se organiza para que os grupos minorados, uma vez que não são minorias, não ocupem espaços de poder”.

lutas e disputas interpretativas, a autora afirma:

A dicotomia “luta geral-militância política” versus “luta específica-militância autônoma” figurava como um componente antagônico, porém central da gramática política compartilhada que articulava o incipiente campo feminista naquele [...] momento, esses binômios também foram alvo de disputa contínua, conformando o que vou chamar de um conflito constitutivo desse campo nos anos 70 e 80. Essa luta interpretativa se articulou em diversas escalas – local, nacional, e [...] em escala transnacional [...] os Encontros foram marcados por confrontos acirrados entre “feministas” e “políticas” e disputas homéricas sobre se as mulheres populares, negras, lésbicas, e outras “outras” podiam ou deviam ser consideradas “verdadeiras” feministas [...] (Alvarez, 2014, p. 22).

Conforme Alvarez, os setores autônomos demarcavam o feminismo em relação ao seu exterior constitutivo, qual seja: a) a esquerda revolucionária que secundarizava a “questão da mulher”; b) outras mulheres ativistas de partidos de esquerda, taxadas como “políticas” ou “militantes” pelas feministas autônomas, que não concebiam tais mulheres como feministas por não privilegiarem a “luta geral”, supunha-se, e diversas organizações populares de mulheres que se difundiam pelo Brasil. Para Alvarez, no entanto:

[...] muitas entre as “alterizadas”, as “outras do feminismo”, se apropriavam e autoidentificavam com elementos do ideário feminista e, portanto, faziam parte do que aqui estou chamando de campo discursivo de ação. Mas muitas consideravam que a chamada luta específica – suposta divisora das águas entre o feminismo hegemônico e o seu exterior constitutivo – estava profundamente marcada pela classe social, a heteronormatividade, e uma branquidade “inominada” ou implícita que constituía um pano de fundo silenciado (Alvarez, 2014, p. 20-23).

No decorrer dos anos de 1980, a teoria e prática feminista ganham maior abrangência, o que redundava numa ampliação da visão acerca de questões políticas, culturais e sociais. Além da expansão das publicações feministas, a referida década igualmente apresenta um crescimento no número de espaços de atendimento a vítimas de abuso e de atenção à saúde, grupos lésbicos e outros programas com a especificidade de gênero. No Brasil, a questão de gênero e a efetivação de políticas públicas voltadas para as mulheres toma vulto na agenda do Estado, e se expressa em combate à violência e no cuidado com a saúde.

Os encontros realizados nessa década e em anos posteriores, se constituíram em momentos privilegiados para a discussão de temas de interesse das feministas latino-americanas e debates sobre a ligação do movimento com as demandas por justiça no contexto latino-americano e caribenho. O Primeiro Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, na cidade de Bogotá, na Colômbia, em 1981, figura como um dos eventos mais significativos. De forma mais específica, esses encontros eram marcados por heterogeneidade e tensões, devido a divergências presentes no seio dos feminismos.

Os feminismos latinoamericanos dos anos de 1990, período no qual os teóricos situam o início da terceira onda, sofreram o impacto das ideias neoliberais e da globalização, conforme asseveram Oliveira e Lyra:

[...] os anos 1990 são apontados como a década em que os movimentos feministas no Brasil, assim como na América Latina e em outras regiões do mundo, se ‘globalizaram’ ou ‘transnacionalizaram’. As análises acadêmicas tipicamente atribuem esse processo de globalização dos feminismos à crescente participação de setores expressivos dos movimentos feministas nas esferas hegemônicas da política internacional e, em particular, nas conferências e cúpulas mundiais promovidas pelo sistema das Nações Unidas no decorrer desse período (Oliveira; Lyra, 2017, p. 7).

As políticas econômicas neoliberais, por exemplo, incidiram de forma direta e nefasta sobre as mulheres, nesse período, e muitas se uniram à força de trabalho servil totalmente desprovidas de direitos trabalhistas e salários dignos. Nesse contexto, explica Gargallo (2004), ativistas feministas se articulam a organizações que objetivavam transformações trabalhavam com uma abordagem diferenciada quanto a violência, saúde e direitos humanos. Sobre tais organizações, assim se expressa Alvarez (2014):

[...] os coletivos feministas autônomos de antanho pareciam dar lugar a ONGs especializadas e profissionalizadas, incentivadas pela chamada “cooperação internacional”[...] , que transformaram-se em verdadeiras “instituições do movimento” (Soares, 1998), mas que, segundo as suas detratoras, em alguns casos converteram-se em instituições a serviço do Estado e de organizações intergovernamentais[...] elas indiscutivelmente figuraram como as atoras mais visíveis[...] nos campos feministas brasileiro e latino-americano (e global) nos anos 1990. Com suas sedes permanentes, orçamentos expressivos, departamentos especializados, e pessoal remunerado, viraram o que poderíamos chamar verdadeiros “esteios”, nós articuladores por excelência, dos agora descentrados campos feministas (Alvarez, 2014, p. 26).

O trânsito realizado por uma parcela considerável do movimento feminista para outras instituições cuja perspectiva era menos radical, foi feito de forma acrítica à política econômica e aos pressupostos neoliberais. Trata-se de uma conjuntura em que governos e agências não se empenhavam na investigação dos fatores geradores da desigualdade que legitimariam transformações nas políticas públicas, embora buscassem priorizar tais mudanças. As ações em que organizações não governamentais favoreceram as mulheres com recursos especializados, resultaram na viabilização de discursos sobre gênero que foram normatizados a partir dos parâmetros universalistas da Organização das Nações Unidas (ONU). Tudo isso mostrava um descompasso entre as conveniências de tais organizações e as necessidades das populações locais.

Marlise Matos (2010), discutindo sobre o itinerário dos feminismos na América Latina, discorda da redução destes ao esquema das “ondas” do movimento feminista, uma vez que

possuem demandas que lhe são peculiares, bem como especificidades históricas. Nessa direção, Matos sustenta que a reação e contestação aos avanços neoliberais se constituíram numa fonte de força do Sul Global, o que contribuiu para que não houvesse uma cooptação plena dos feminismos latinoamericanos.

A década de 1990 também se destaca pelos planos de estudos sobre mulher e gênero estruturados no âmbito das universidades. Sob o impulso das pressões advindas da militância das décadas precedentes, a filosofia feminista passa a integrar os currículos dessas instituições. A despeito do caráter institucionalizado dos programas universitários no que concerne aos planos de estudos femininos, as universidades também se constituíram em locais onde resistência e contra-hegemonia poderiam ser favorecidas. Alvarez (2014), percebendo essa dinâmica de reconfiguração dos feminismos defende que:

[...]se expandem para além da sociedade civil[...] se ampliando lateralmente para abarcar diversas instâncias organizativas da mesma, eles muitas vezes também se estendem ‘verticalmente’ [...] em direção à sociedade política, ao Estado, e outros públicos dominantes nacionais e transnacionais” (Alvarez, 2014, p. 1).

Na América Latina, nesse período e em grande medida sob a influência de concepções feministas norte-americanas, os feminismos latino-americanos passam a dar preferência ao conceito de “gênero” em lugar do patriarcado enquanto fundamento da opressão das mulheres.

Assim, a inovação terminológica enfocou o "gênero", como categoria fundacional de análise, e substituiu "mulher" com sua correspondente exclusão / subordinação ao "patriarcado". A adoção da categoria de “gênero” produziu contribuições interessantes, que se somaram direta e indiretamente à consciência da discriminação. [...] Em efeito, o paradigma do binarismo exclusivo e naturalizado já havia mostrado seus limites em muitas obras antropológicas vinculadas às organizações sociais, familiares e religiosas de muitos dos povos indígenas e grupos afrodescendentes. Esses perfis entrecruzados referentes à sexualidade, seu exercício e suas práticas, ultrapassaram a incidência do cristianismo como ideologia hegemônica e unificadora, que não apagou universos simbólicos alternativos de sexualidades tri ou quadripartidas (Femenías; Schutte, 2012).

As autoras, além de ressaltarem que o termo não foi aceito por alguns teóricos, salientam a importância de categorias como gênero ainda que este não consiga abarcar a vida efetiva das mulheres em sua heterogeneidade e suscetibilidade à discriminação e opressão. Mesmo com a inclusão da variável classe, a teoria feminista latino-americana exige que se leve em conta o fator etnicidade, como um conceito que articula dificuldades e desafios da inclusão e participação na interface étnico-racial, ressaltam Femenías e Schutte (2012).

Considerando que nessa fase os feminismos se apresentam cada vez mais pluralizados, amplia-se a percepção da multiplicidade de experiências das mulheres, o que resultará na defesa

de um feminismo diverso, que envolveria não apenas a vida das mulheres brancas. Aliás, Alvarez (2014) declara que a “diversidade” figura como um dos discursos de maior destaque no campo feminista na década de 1990. Para Vieira (2018), nesse universo em que a inclusão também se constituía em como foco central, as mulheres negras foram as que mais demonstraram insatisfação por conta do silenciamento que as invisibilizava e devido às agendas do feminismo hegemônico que não correspondiam às suas demandas. É refletindo sobre essa realidade plural do feminismo, que Vieira (2018) assevera:

É difícil trazer uma definição precisa do que é feminismo, neste novo contexto, pois o termo traduz todo um processo que tem origem no passado, que se constrói no presente e não tem um ponto de chegada. Como todo processo de transformação, contém contradições, recuos, avanços e uma pluralidade de perspectivas, nem sempre convergentes. De uma maneira geral, se poderia definir o feminismo como o movimento social que reivindica a melhoria das condições de vida das mulheres e, para isso, almeja eliminar as desvantagens em relação ao status alcançado pelos homens ao longo da história (Vieira, 2018, p. 55).

O processo de institucionalização sofreu críticas, e, nos anos de 1990 e alvorecer do século XXI em diante, novos discursos contestam fortemente os feminismos liberais predominantes, incluindo os feminismos na América Latina e suas práticas hegemônicas. Uma das principais críticas da parte das feministas autônomas era de que os projetos e as práticas feministas falhavam pelo fato de desconsiderarem as diferenças e as desigualdades entre as mulheres. As interrogações giravam, entre outras questões, em torno da construção do sujeito político do feminismo, sua perspectiva única, sua abordagem eurocêntrica, bem como a ideia relacionada à categoria mulher e seus atributos universalizantes. Na perspectiva de Prado e Costa (2011):

[...] a luta entre projetos hegemônicos antagônicos é entendida como constitutiva da democracia. O conflito e o antagonismo [...] são compreendidos não como um distúrbio que não pode ser completamente eliminado, nem como um impedimento empírico que obstrui a realização plena de uma sociedade ordenada e harmônica, mas como condição de se manter constantemente viva a democracia. É no interior dessa concepção que o conceito de articulação se faz importante, na perspectiva de Laclau e Mouffe, pois é pela articulação entre diferentes sujeitos coletivos que interpelam sua condição de subordinação como uma condição de opressão e constituem um "nós", a partir do reconhecimento de um "eles" como responsável por aquela dominação, que se faz possível construir novos modos de objetivação da sociedade, uma nova positividade social (Prado; Costa, 2011, p. 689).

Nesse período, os “Outros” do feminismo hegemônico manifestam-se e passam a enunciar outros universos de sentidos: mulheres indígenas, afrodescendentes e lésbicas, grupos

secundarizados. O feminismo lésbico⁸, que irrompe no interior do movimento feminista, colocada em questão a heteronormatividade e a promoção da heterossexualidade compulsória que caracterizava o discurso feminista. Com isso, a diversidade sexual passa a integrar a agenda diária, e as mulheres lésbicas, que também se organizam de forma autônoma, requerem seu próprio espaço no âmbito do movimento, além de promoverem seus próprios eventos feministas lésbicos latino-americanos. Essa pluralidade de grupos e articulações que surgem nas décadas de 1990 e 2000 sinaliza deslocamentos discursivos nos feminismos.

[...] essa diversidade de sujeitos políticos ocuparam o lugar de “as outras” do feminismo[...] Ou seja, a diversidade não era incorporada pela identidade deste campo discursivo. Nessa (...) fase, o campo assume e positiva a sua pluralidade, o que introduz a identificação do campo como a partir da ideia de “feminismos” e não “feminismo”. Há, nessa mudança, um processo de mobilidade das fronteiras que demarcam o campo discursivo feminista. Isso redefine as suas próprias categorias de identificação, como a categoria mulher, que passa abarcar maior pluralidade de experiências. Dessa forma, se, por um lado, a segunda fase viu a acentuação de desigualdades presentes no campo feminista a partir da institucionalização, também viu a pluralidade que compõe o campo ser mais evidenciada (Lima, 2018, p. 125).

No começo do século XXI, as feministas latino-americanas, impulsionadas por uma perspectiva descolonial e antipatriarcal que já vem se firmando principalmente desde o início dos anos de 1990, propunham que o feminismo universal fosse descolonizado a partir da contemplação das categorias de raça, etnia e sexualidade nas articulações de identidade. Na primeira década do novo século, tais iniciativas de reconfiguração do movimento social na direção das transformações neoliberais, permanecem. Na atualidade, contudo, concepções críticas ligadas à raça e à história do racismo têm recebido maior atenção, principalmente sob a perspectiva afrodescendente. Esses questionamentos são orientados por uma visão descolonizadora que vê o racismo e o heterossexismo como realidades cujas raízes estão no colonialismo.

Na interpretação de Alvarez (2014, p. 7), o feminismo da atualidade é uma complexa formação política em contínua ressignificação em “interação dinâmica com as chamadas Jornadas de Junho de 2013 e suas “sequelas” mais radicais, anticapitalistas, anti-Copa Mundial do 2014 e, recentemente, anti-olimpíadas”. Sua percepção é de que a despeito da maior visibilidade de alguns movimentos de mulheres, a exemplo das negras e das representantes dos

⁸O Lésbico-feminismo no Brasil tem início no final da década de 1970, como a participação de lésbicas do grupo Somos, coletivo paulista de militância homossexual.” Embora o movimento feminista das décadas de 1970 e 1980 não contemplasse abertamente as pautas e questões lésbicas, as lésbicas encontraram no feminismo um espaço de luta e resistência. Foi por intermédio do feminismo que o LF conquistou um espaço de fala, alcançando assim outras feministas lésbicas. (Nader; Morgante, 2021, p. 50).

setores populares no ápice do neoliberalismo, o campo atual caracteriza-se por disputas hegemônicas. Conforme a autora, há, nas últimas décadas uma pluralização de feminismos populares, a exemplo da Marcha das Margaridas, para a qual afluem mulheres de distintos locais do país. “Por outro lado, as Vadias, a cena “anarca”, a “galera do hip hop”, as Blogueiras

Feministas, as Blogueiras Negras, as “minas do rock” e tantas outras expressões político- culturais lúdicas sinalizam uma popularização do feminismo (Ferreira 2013; Golfarb; Minella e Lago, 2013 *apud* Alvarez, 2014, p. 43). Entre os discursos articuladores que retratam a atualidade, a autora cita a corporalidade, sexualidade, o transfeminismo, o transgênero, o pós-gênero, o queer, etc. Ressalta que a Marcha das Vadias contribui no sentido de projetar o feminismo para além das perspectivas binárias gênero.

Os feminismos latino-americanos têm atuado como agentes políticos de significativa importância conforme Carosio (2020):

Neste momento histórico, os movimentos feministas tornam visível um poder que interroga questões cruciais que a política até agora não considerou: o corpo, o amor, o desejo, a sexualidade, a maternidade como opção e não como obrigação, o direito ao aborto, a pobreza feminina, a economia para a sustentabilidade da vida, a participação das mulheres e seus direitos efetivos (CAROSIO, 2020, p. 1, tradução nossa).

Ao lembrar que a chamada terceira onda feminista desponta com questionamentos aos abusos sexistas contra os corpos das mulheres, a autora sustenta a luta contra o poder patriarcal, visto por ela como historicamente aliado ao capitalismo e ao neoliberalismo. Além disso, propõe uma denúncia que alcance a sociedade como um todo, a fim de que as diversas esferas da vida social sejam radicalmente transformadas. Na sua compreensão:

o movimento social de mulheres vem desvelando o sistema e seus álibis culturais, que endossam a discriminação para legitimar a exploração das mulheres, que é paradigmática e se cruza com a opressão de classe, etnia, raça, territórios, gerações, assentamentos e imperialismo” (Carosio, 2020, p. 1).

Nesses termos, a construção de um caminho contra-hegemônico tem se constituído em marca dos feminismos latino-americanos e caribenhos.

1.4 A (DES)NATURALIZAÇÃO DOS PAPÉIS DE GÊNERO A PARTIR DAS ABORDAGENS DE MARCELLA ALTHAUS-REID, JUDITH BUTLER E MARIA LUGONES

Papéis de Gênero e Lógicas de Naturalização dos Sujeitos

No decorrer do tempo histórico, a atribuição de papéis de gênero tem contribuído para a re(produção) de comportamentos e lugares sociais diferenciados por parte de homens e mulheres. Neste âmbito, estão em jogo identidades culturalmente construídas, a partir de relações de poder, e determinações de formas de vida que configuram subjetividades. As desigualdades de gênero são naturalizadas e o sexo ocupa lugar de destaque no processo de identificação de homens e mulheres, conforme argumenta Perrot (2005). Na percepção da autora, desse processo de naturalização emerge uma mulher presa ao corpo e ao papel reprodutivo e sujeita a ser excluída da cidadania política em virtude desta mesma identidade.

Os papéis de gênero, na forma em que são conhecidos na sociedade, são socialmente construídos e manifestam formas de interpretar o mundo num dado espaço e tempo específicos. Atribuídos a partir do modelo binário de gênero, tais papéis são conferidos de conformidade com o sexo biológico. Para Burigo (2021), os binários são manifestações de uma perspectiva maniqueísta, pois, “ao fixar significado em apenas duas possibilidades, desconsidera a infinita variedade que compõe a humanidade” (Burigo, 2021). A autora destaca que a inadequação à visão dual fixa apontada pelo binarismo de gênero acarreta consequências, a exemplo da hostilidade que cerca os sujeitos que não se pautam pelas visões do essencialismo biológico.

A noção de papéis sociais aponta que as formas como as pessoas se comportam são aprendidas mediante dinâmicas de socialização, processo que favorece a assimilação das normas que governam o comportamento humano, tal como as funções a serem exercidas em determinadas circunstâncias. Nessa perspectiva, o processo de socialização incide diretamente sobre as expectativas em torno dos sexos, representados pelo macho e pela fêmea.

No anos de 1950, o papel feminino estava vinculado às funções familiares e papel masculino era cuidar das demandas externas à família. A naturalização da identidade sexual e da conduta dos sujeitos de conformidade com os papéis sexuais estabelecidos pela sociedade, fazia com que os comportamentos que não se conformavam às genitálias fossem vistos como distúrbios emocionais ou performances desviantes.

Formulado em torno da década de 1960, o conceito de “gênero” já era utilizado desde os anos 1950 pelo psicólogo e sexologista John Money, que também lançou mão da noção de “papel de gênero” em seus estudos sobre intersexualidade humana. O emprego do termo por Money estava relacionado à concepção de que o comportamento do homem e da mulher não depende de fatores biológicos. Contudo, essas ideias já estavam presentes antes mesmo de Money, conforme Lattanzio e Ribeiro (2018). Apesar do conceito de gênero não ter sua gênese no campo feminista, foi posteriormente apropriado por este.

No âmbito dos anos de 1960 e 1970, quando as lógicas da naturalização e hierarquização

entre homens e mulheres bem como a ideia de neutralidade epistemológica são contestadas, o conceito de gênero converte-se em componente analítico da sociedade. Sendo divulgado pelas feministas estadunidenses, o termo é compreendido como um constructo social e histórico de relações sociais marcadas pela desigualdade entre os sexos e opressão das mulheres. Tal categoria teve um grande impacto no cenário intelectual do século XX, após abrir caminho para a desconstrução e a desnaturalização do masculino e do feminino. Nessa direção, a noção do que é ser homem ou mulher passa a ser interpretada a partir dos valores e normas de cada sociedade, cultura e contexto histórico, de acordo com Louro (1997). Assim, o conceito de gênero revela-se como um instrumento de transformação crítica e social, e o entendimento do sexo enquanto um complexo binário de oposição heterossexual, já estava firmado.

Contudo, os questionamentos lançados sobre tais perspectivas pelos movimentos feministas que emergem nos anos de 1960, pretendiam colocar sob suspeita o essencialismo de gênero fundado no inerentismo e no universalismo quanto à natureza do homem e da mulher e aos papéis sexuais. Nessa conjuntura, o significante “mulher” ganha destaque como objeto de estudo e como sujeito político e coletivo. Não obstante a multiplicidade de enfoques que punham em questão a situação da mulher, o que unia os discursos contra-hegemônicos era a ideia de desnaturalizar e desconstruir os modelos de subordinação. A pluralidade de interpretações implicava na indicação de diversos fundamentos para a origem da opressão feminina e das diferenças sociais, sendo o determinismo biológico um dos que mais se sobressaíam. Através dos debates de gênero implementados no seio dos feminismos, vieram à lume interpretações essencializantes e universalistas sobre sujeito e identidade gestadas no âmbito da modernidade.

[...] embora as categorias modernas e valores do Iluminismo [...] inicialmente tenham instruído muitos dos movimentos feministas de emancipação, o discurso humanista da teoria moderna, juntamente com suas noções de sujeito e identidade intrinsecamente essencialistas, fundacionalistas e universalistas, tendeu a apagar as especificidades (de gênero, de classe, de raça, de etnia e de orientação sexual, etc.) dos diferentes sujeitos que ocupavam outras fronteiras políticas que aquelas do homem branco, heterossexual e detentor de propriedades (Costa, 1998a, p.59).

Nesse contexto, despontava uma ideia fixista de sujeito, que reverberava em invisibilidade, silenciamento e opressão de mulheres e outros grupos, inviabilizando a compreensão do contínuo processo de constituição e transformação das identidades, assim como o questionamento da imposição de modelos de comportamento fundado em perspectivas naturalizantes.

Ainda no contexto dos anos de 1970, algumas feministas contestaram a noção de gênero,

vista como uma construção abstrata, pondo em destaque as hierarquias entre as próprias mulheres. Aqui, o gênero é criticado por pretender “abarcara uma abstração universalizante do que seja mulher” (Mayorga et al., 2013, p. 469). Contudo, o sujeito estável, universal⁹ e essencializado do feminismo, não escapou às críticas desconstrucionistas ligadas ao pensamento de teóricos pós-estruturalistas e levadas a efeito por estudiosas feministas que se recusam a aceitar construções predominantes no âmbito das teorias de gênero. É nesse cenário crítico que despontam os argumentos de Judith Butler, autora que será abordada ainda neste capítulo.

Nesse âmbito, uma das principais críticas às concepções vigentes emanava do feminismo negro latino-americano que não se via representado nos discursos do chamado feminismo hegemônico. As feministas negras vão chamar a atenção para outros marcadores identitários e contestar os esforços de construção de um fundamento comum entre as mulheres, desde a noção de uma “mulher” única para a qual afluíam ações políticas configuradas a partir de visões de neutralidade e homogeneidade.

Para uma discussão mais ampla sobre o conceito de gênero, destacamos, a seguir, as contribuições das teóricas feministas latino-americanas Marcella Althaus-Reid e Maria Lugones e da filósofa pós-estruturalista Judith Butler.

1.4.1 “Nossos Corpos não são dogmáticos”: a coerência de gênero como metanarrativa normalizadora em Marcella Althaus-Reid

Marcella Althaus-Reid é uma teóloga feminista protestante de origem argentina, criada na tradição quacre, e formada em teologia no final da década de 1970. Tendo estudado com eminentes pensadores do campo da Teologia da Libertação, Althaus-Reid se inspirou na pedagogia libertadora de Paulo Freire para a realização de trabalho popular com comunidades pobres da Escócia, país onde concluiu seu doutorado no ano de 1994, na Universidade de St. Andrews. Althaus-Reid se notabilizou pelo novo olhar que lançou sobre o pensamento teológico cristão a partir das lentes da Teoria Queer.

A teóloga argentina atuou como docente de Teologia Contextual na Universidade de Edimburgo, Escócia, e como diretora do mestrado em Teologia e Desenvolvimento. Suas publicações apresentam um amplo leque de assuntos, sendo os principais, teologia feminista e

⁹O significante universal “mulher” invisibiliza uma pluralidade de posições que corpos dito femininos ocupam na ordem de gênero feminino (Bento, 2022, p. 17).

sexualidade, teologia da libertação, pós-modernidade e globalização, dentre outros. Suas principais obras são *Indecent Theology: theological perversions in sex, gender and politics*, publicada em 2000 com tradução para o idioma espanhol no ano de 2005 e *The Queer God*, publicada em 2003, traduzida para o italiano e para o português.

A teologia de Althaus-Reid é inovadora, reflete um esforço de desconstrução e reconstrução da Teologia da Libertação a partir do instrumental pós-marxista, pós-colonialista e primordialmente da teologia queer. Denominada por ela mesma de “indecente”, sua reflexão teológica implica um processo subversivo no qual a hermenêutica tradicional cristã é despojada de sua decência. A teologia indecente é aquela que “questionará o campo latino-americano tradicional da decência e da ordem que impregna e sustenta as múltiplas estruturas (eclesiológicas, teológica, políticas [...] na vida do meu país, Argentina, e em meu continente (Althaus-Reid, 2005, p. 12). A autora pretende reformular a teologia e a sexualidade a partir das periferias da sociedade, da igreja e das teologias sistemáticas. Com isso, o que está em jogo é a produção de uma teologia “sem calcinha”, isto é, despida da roupa interior da teologia heterossexual (Althaus-Reid, 2005, p. 34), melhor dizendo, uma teologia indecente.

Inspirada em Gramsci, Althaus-Reid observa como as metanarrativas e os discursos autoritativos fundamentam a constituição ideológica do cotidiano alcançando uma “presença natural e quase biológica em nossa vida” (Gramsci, 1971, p. 33 *apud* Althaus-Reid, 2005, p. 23, tradução nossa). Em seu ponto de vista, a identidade, os sentidos, as lógicas de organização social e as construções sexuais, resultam de determinações impostas por múltiplos discursos, tais como, religioso, sócio-político, econômico, filosófico, etc. Contudo, Marcella destaca que tais enunciações sofreram apagamento no contexto latino-americano, principalmente com o processo impositivo das grandes metanarrativas europeias, em especial as narrativas cristãs, que influenciaram grandemente a vida das pessoas.

Nesse contexto, Althaus-Reid (2005) aponta que não houve mudanças substanciais nos discursos de exploração do povo e de subordinação das mulheres, mas, a introdução de um sistema mais agressivo. Em suas análises sobre as transformações ligadas à experiência histórica da América Latina, a teóloga feminista explica, com base em Butler, que as concepções sobre heterossexualidade, vista por ela como metanarrativa que disciplina os corpos, chegaram aqui “para reproduzir expressivos modelos de sexo-gênero via normalização e controle” (Butler, 1990, p. 24 *apud* Althaus-Reid, 2005, p. 25, tradução nossa). Pontua, ademais, que a heterossexualidade não se apresenta de forma homogênea nas culturas onde foi instituída e que difere da forma como é conhecida hoje.

O regime patriarcal tem em sua origem certa compreensão da heterossexualidade, um conhecimento baseado na hierarquia e na submissão por processos de afirmação mediante subtração: eu sou o que não sou (uma mulher, e não um homem; um bissexual, e não uma ‘mulher’); e o que é subtraído é também anulado: eu sou o que não sou, uma ‘mulher’: portanto, não sou (Althaus-Reid, 2005, p. 25, tradução nossa).

Com base nisso, a autora (2005) entende a heterossexualidade como uma realidade destituída de neutralidade, que se estrutura a partir de conceitos disjuntivos “y/o”, desenvolvidos de forma artificial. Nessa direção, as contradições que atravessam a existência são padronizadas e terminam por se converter numa versão oficial que tem no silenciamento das “per-versões”(diferentes versões do caminho) seu ponto de culminância, pontua Althaus Reid (2005).

É importante ressaltar, contudo, que a autora evita fazer juízo de valor no sentido de afirmar qual das duas narrativas foi melhor ou pior, se a das nações originárias ou as europeias. Nesse ângulo, vai sustentar que os colonizadores esvaziaram as nações dominadas de suas expressões culturais, religiosas e sistemas econômicos, mas as narrativas patriarcais foram mantidas intactas, senão reforçadas pela tradição cristã. Para fundamentar essa ideia, recorre ao pensamento de Ricoeur sobre como as “construções simbólicas nascem, se desenvolvem e se articulam a outros sistemas de símbolos, para depois morrerem ou se transformarem” (Ricoeur, 1967, p.17 *apud* Althaus-Reid, 2005, p. 27). Mas Marcela acredita que, a despeito da resistência, o binarismo de sistemas sexuais continua ativo e se reproduzindo em epistemologias sistemas de ordenamento político e social que nos configuram.

Marcella (2005) parece admitir que a heterossexualidade não integrava a organização sexual do continente, por isso sugere que, se a América Latina foi capturada por visões heterossexuais, é porque exhibe normas distintas de transgressão sexual em relação à Europa e Estados Unidos. Um problema levantado por ela, nesse particular, é que a homossexualidade entre os habitantes do Caribe e a liberdade sexual vivenciada por mulheres em determinadas comunidades indígenas, podem ter sofrido um processo de apagamento da história teológica dos antecessores. Isso, porém, não impediu a presença impactante daqueles que, cansados dos regimes militaristas e repressivos, resolvem levantar a bandeira da liberdade em protestos nos anos de 1990.

Na América Central e no mundo incaico, perspectivas sexuais integravam uma moldura de bens ou propriedades, o que trazia graves consequências sobre as mulheres, as quais estavam sujeitas a múltiplas ações de violência por parte dos conquistadores espanhóis em busca de sexo. Nesse cenário, poderiam ser submetidas à escravidão, ao concubinato e a abusos sexuais. E aqui, uma crítica contundente é feita por Marcella a pensadores como Enrique Dussel, filósofo

argentino ou Tzvetan Todorov, filósofo francês de origem búlgara (Althaus-Reid, 2005, p. 30) cujos questionamentos em relação à conquista parecem recair mais sobre a autoridade dos maridos e a violação de suas propriedades do que sobre a violência sexual perpetrada contra as mulheres por parte dos conquistadores. Na visão da autora, o discurso desses estudiosos não foca abusos sofridos pelas mulheres, mas, sim, o problema de homens se apropriarem dos pertences (as mulheres) de outro.

Um ponto de vista defendido por Althaus-Reid é de que “na conquista, o sofrimento da mulher estava atravessado pela questão econômica, que incidia sobre o matrimônio e interesses relativos ao trabalho reprodutivo e necessidades dos habitantes do campo e da cidade. Os casamentos que fugiam aos padrões heterossexuais, não eram aprovados, pois não correspondiam às expectativas de lucro e não geravam descendência. Além disso, não havia permissão para o divórcio. Nesse contexto, a usura e a ganância funcionavam como elementos que definiam a sexualidade.

Ao longo de sua exposição em “La Teología Indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política”, Althaus-Reid compartilha diversas experiências ligadas às suas vivências como uma “mulher indecente, daquelas que quando o regime militar ensinava valores familiares, decidiu não se casar, viver do seu jeito e amar a um gay” (Althaus-Reid, 2005, p. 44, tradução nossa). Nesse contexto, tece críticas ao sistema latino-americano da decência, o qual, de forma pretensiosa, autoriza e censura, a exemplo da regulamentação das formas como as mulheres devem se vestir, falar e que atividades sexuais praticar. Chama a atenção, também, para a importância do discernimento quanto à construção e naturalização da sexualidade obrigatória e dos papéis de gênero na América Latina, através dos processos de colonização e de uma ordem sexual divinizada (Althaus-Reid, 2005, p.63).

Em sua discussão sobre sexualidade e gênero, no artigo “Marx em um bar gay. La teologia indecente como uma reflexão sobre la teologia de la Liberación y la sexualidade”, Marcella critica a visão teológica de sexualidade a partir de paradigmas biológicos. Para a autora, conceber a sexualidade como algo sempre dado, como faz o discurso teológico, manifesta seu caráter enquanto “metanarrativa de autoridade sacralizada” (Althaus-Reid, 2008, p. 60, tradução nossa). Nesse caminho, a autora contesta a universalidade e a estabilidade do gênero¹⁰, pois os papéis que determinam o feminino e o masculino “dependem de trocas entre culturas, classes sociais, etnias e período histórico em que se vive” (Althaus-Reid, 2008, p. 60, tradução nossa).

¹⁰Althaus-Reid (2008) rejeita a ideia de universalidade e consistência histórica do gênero.

A decência, aqui, aponta para uma ordem heterossexual latino-americana de “armário”, que supostamente pode ser moldada como se fosse uma receita. Diante disso, a autora apela para que as heterossexuais também saiam do seu armário e expressem a verdade sobre suas vidas, “ironicamente domesticadas pelas definições patriarcais do que significa ser uma mulher [...]” (Althaus-Reid, 2005, p.71).

Nessa direção, Marcella contesta a ideia de “heterossexualidade idealista”, que pensa a maternidade em termos exclusivistas e a partir da exclusão de outros interesses igualmente importantes na vida. Tal crítica expressa, em verdade, a recusa em admitir uma visão reducionista e fixista de identidade, a qual é precária e contingente, conforme Mouffe (*apud* Althaus-Reid, 2005, p. 238), mas também “feita de paisagens atravessadas, na qual as fronteiras não apenas mudam, mas chegam a se anular e a se recriar mutuamente, deslocando também nossas concepções [...]” (Althaus-Reid, 2007).

Ao falar de decência e indecência, Marcella (2005) tem em mente a ideia de que são criações do universo colonial com vista à regulamentação e coerência da ordem social(decência). Sua visão é de que “onde mais coerência assumimos, mais fragmentação ocultamos” (Althaus-Reid, 2007). No entanto, tais mecanismos regulatórios permitiam que homens, mulheres e aqueles que tinham outras orientações sexuais tivessem ciência do que era considerado ilegal(indecência) nos âmbitos da economia, jurisprudência, religião, educação, etc. Nesse quadro, havia uma organização e controle da vida das mulheres, travestis e dos que estavam à margem dos marcos regulatórios sexuais impostos, nas esferas pública e privada.

Desconstrução, nesse cenário, é palavra de ordem para Althus-Reid (2005), que entende o ato de desconstruir não no sentido de destruir ou de agir com comportamentos inapropriados. Em sua perspectiva, as transformações sociais só se dão através da subversão das normas estabelecidas. Nesse processo subversivo, não há lugar para a dogmaticidade do corpo, já que este não é prisioneiro de leis e foge às lógicas de conceituação. Mas tal perspectiva conflita com a “estética corporal legal” que permeia a heterossexualidade (Althaus-Reid, 2007).

Em entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos, no ano de 2007, é pertinente a interpretação de Marcella sobre o corpo e a obra de Frida Kahlo, pois trata-se de uma perspectiva que se distancia dos paradigmas de beleza e estética que imperam na atualidade.

O que é a estética senão uma produção idealista? [...] O corpo transpirado e os pés sujos não são estéticos porque refletem o corpo dos trabalhadores, não o de uma classe ociosa. (Na Inglaterra, as mulheres ricas são chamadas de “fragrantes”; nunca se agitam ou transpiram) Frida Kahlo denuncia a estética burguesa idealista e apresenta corpos antagônicos, em conflitos interiores e exteriores. Esta é uma estética libertadora que anuncia beleza e coerência nas fraturas e divergências sociais que

Frida representa através de categorias corporais (Althaus-Reid, 2007).

Nessa perspectiva, a postura de Frida Kahlo expressa “a vocação do ser mais” de Freire, bem como a “metáfora Queer do excesso” que, no caso de Frida, se revela na denúncia “às construções ideológicas de sexualidade, gênero, raça e política e amar mais além dos cânones” (Althaus-Reid, 2007).

Ao aplicar essa reflexão ao campo teológico, a autora vai defender a imperiosidade de se “deixar a decência e advogar uma teologia sexual desviacionista e pervertida” (Althaus-Reid, 2005, p. 245). Mas, neste momento, é interessante registrar que, nas percepções da autora, o discurso teológico não opera desvinculado das interpretações ligadas a “classificações anatômicas e de conduta erótica com definições naturalizantes [...] ao tempo em que põe em prática leis e regulações que garantem sua eficácia na sociedade” (Althaus-Reid, 2005, p. 246, tradução nossa).

Nessa direção, a teóloga feminista estende a crítica ao capitalismo selvagem, metanarrativa que produz discursos econômicos e explanações deiformes da vida. A realidade cultural instituída pelo capitalismo busca responder a impulsos que “caracterizam a natureza da pessoa e se baseiam em oposições binárias, pensamentos dualistas e discursos de subordinação” (Althaus-Reid, 2005, p. 246, tradução nossa). Diante disso, Marcella propõe que ideias hegemônicas deificadas sejam substituídas por perspectivas que transcendam às abordagens naturalizantes.

1.4.2 “A Ilusão De Um Gênero Essencialista” – A (des)montagem do sujeito “mulher” a partir de Judith Butler

Judith Butler é uma pensadora norte-americana, docente de literatura Comparada e Retórica na Universidade da Califórnia, que integra a corrente de pensamento pós-estruturalista. Butler figura como uma das mais relevantes teóricas sobre gênero e uma das primeiras expoentes da Teoria Queer.

Os discursos médicos da modernidade, em especial o das ciências naturais, apontavam a possibilidade de caracterização dos aspectos essenciais pertinentes a cada um dos sexos que, conforme se pensava, se diferenciavam em temas de corpo, alma, moral, etc. Tal perspectiva baseava-se numa visão naturalista e essencialista de mulher e homem.

Através da mobilização da noção de gênero, tentativas de desmontagem de conceitos e imperativos biológicos que legitimavam a naturalização da suposta inferioridade feminina,

foram levados a efeito por feministas na virada cultural dos anos de 1960 e 1970. Nesse contexto, gênero passa a ser utilizado em referência às construções sociais atribuídas ao sexo, o qual era visto a partir de enfoques naturalistas no sentido de ser um destino que resultaria na instituição do gênero. Embora o surgimento do conceito de gênero tenha ensejado uma percepção da sexualidade como uma produção social, a diferenciação biológica do sexo pelo viés binário ainda se impunha como uma essência. Ademais, o próprio gênero estava atravessado pelas interpretações essencializantes do sexo. É justamente aqui que teóricas das vertentes pós-estruturalistas empreendem um movimento desconstrucionista que vai implicar em uma caracterização do feminino em termos de ficção e indeterminação, de algo vazio e inadequado.

Com a publicação de *Problemas de Gênero* no ano de 1990, Judith Butler propõe a teoria performativa de gênero, rompendo, assim, com a lógica da divisão natural e social, sexo e gênero, pavimentando, destarte, o caminho que resultará na chamada teoria queer. Por destoar de alguns dogmas presentes no feminismo, o pensamento butleriano representou uma revolução no discurso do movimento, especialmente com o questionamento da distinção sexo/gênero e a problematização da categoria “as mulheres” tida como o sujeito do feminismo. Isso fez com que Butler identificasse o que chamou de “heterossexualidade compulsória”, fruto das imposições engendradas pelas instâncias reguladoras do poder e difusoras do discurso hegemônico no âmbito da sociedade. Nessa direção, o que Butler (2003) tencionava era avançar no sentido de mostrar o caráter variável e fluido das identidades, tendo em vista a inclusão de lésbicas, transexuais e intersexuais.

As ponderações de Butler (2003, p. 17-18) põem em questão a possibilidade de o movimento feminista ter como base de sua representação política um sujeito “universal” (mulher), enquanto identidade definida, estável e permanente. Para a autora:

O termo “universalidade” teria de ficar permanentemente aberto, permanentemente contestado, permanentemente contingente, a fim de não impedir de antemão reivindicações futuras de inclusão. Com efeito, de minha posição e de qualquer perspectiva historicamente restringida, qualquer conceito totalizador do universal impedirá, em vez de autorizar, as reivindicações não antecipadas e inantecipáveis que feitas sob o signo do “universal”. Nesse sentido, não estou me desfazendo da categoria, mas tentando aliviá-la de seu peso fundamentalista, a fim de apresentá-la como um lugar de disputa política permanente (Butler, 1998, p. 22).

Ao criticar a ideia de universalidade da identidade, Butler firma que “se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém “é” (Butler, 2003, p. 20). Assim, os significados atribuídos às mulheres resultam, de certa forma, de determinações inscritas no

tempo, as quais reverberaram em fixações e normalizações que contribuíram para posições de subordinação. Nessa direção, a filósofa argumenta que diversos contextos históricos culturais¹¹ podem incidir sobre a constituição dos sujeitos, tal como outros marcadores como raça, classe, etc., que se interseccionam com o gênero influenciando na construção deste.

Butler (1998) entende que a desconstrução do sujeito do feminismo não significa o banimento do termo, mas permissão para que dele emergja uma pluralidade de sentidos imprevisíveis que favoreçam o deslocamento de bases ontológicas às perspectivas de emancipação. Dessa forma, explica:

Isso não quer dizer que o termo “mulheres” não deva ser usado, ou que devamos anunciar a morte da categoria. Ao contrário, se o feminismo pressupõe que “mulheres” designa um campo de diferenças indesignável, que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva, então o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e re-significação (Butler, 1998, p. 36).

Nesse cenário, questionar as concepções universalistas, é uma tentativa de desestabilizar a própria categoria “mulher” e o uso monolítico da mesma, por entender que esta se institui a partir das dinâmicas de poder. Contudo, destaca que, embora o poder incida sobre a produção do sujeito, não significa que tal produção deva ser vista como uma realidade inalterável, o que configuraria uma visão essencialista.

Ao postular a constituição discursiva do sujeito do feminismo, Butler (2003) intenta pôr em questão o status do termo “mulher” como algo dado, e pontua que “a crítica do sujeito não é uma negação ou repúdio do sujeito, mas um modo de interrogar sua construção como premissa fundamentalista ou dada de antemão” (Butler, 1998, p. 24). Ainda que a categoria mulher possa ser utilizada para a mobilização política, importa que isso se dê a partir de uma crítica às conotações naturalistas.

A tentativa de compreensão da realidade a partir de lógicas dualistas tem ensejado a construção, conservação e reprodução de binarismos que restringem a produção de singularidades. Tal cosmovisão, opera como uma “simplificação linguística”, dada a sua impotência de interpelação da realidade em sua complexidade. Para Butler (2014), “gênero se move além do binarismo naturalizado. A assimilação entre gênero e masculino/feminina,

¹¹“Nos últimos anos, o argumento de que o sexo, o gênero e a heterossexualidade são produtos históricos, combinados e reificados como naturais ao longo do tempo, recebeu uma atenção considerável da crítica, não só de Michel Foucault, mas também de Monique Wittig, historiadores gays, e vários antropólogos culturais e psicólogos sociais. Essas teorias, no entanto, ainda parecem carecer de recursos críticos para pensar de forma radical a sedimentação histórica da sexualidade, bom como as construções relacionadas ao sexo, se não se definem ou descrevem o modo como essas construções são cotidianamente produzidas, reproduzidas e sustentadas no campo dos corpos” (Butler, 2018, p. 9).

homem/mulher, macho/fêmea, atua assim para manter a naturalização que a noção de gênero pretende contestar” (Butler, 2014, p. 254).

Butler entende que as perspectivas binárias de gênero estão assentadas numa visão de homem e mulher como expressões da verdadeira sexualidade e, com tal acepção, o feminismo acabava reproduzindo aquilo que se propunha a combater. Com tais reflexões, a coerência sexo-gênero é abalada e Butler passa a defender o gênero como efeito de práticas discursivas, advertindo, inclusive, para os riscos de se conceber as identidades em termos fixistas e estáveis.

[...] a “coerência” e a “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas[...] da condição da pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero, e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo” [...] os quais não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pela qual as pessoas são definidas”. [...] A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de 'identidade' não possam 'existir' - isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não 'decorrem' nem do 'sexo' nem do 'gênero'. [...] Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero (Butler, 2003, p. 3839).

Ao evocar a noção de matriz de inteligibilidade, Butler (2003) refere-se ao movimento de naturalização de corpos, gêneros e desejos. Trata-se da matriz heterossexual, que designa os modos de organização das identidades de gênero e sexualidade, onde sentidos são inscritos em certos tipos de corpos e suprimindo outros.

Essa matriz constitui uma gramática [...] prescritiva que institui como natural, normal e inquestionável a ligação linear e essencial entre sexo biológico, gênero, desejo sexual e subjetividade: vagina-mulher-fragilidade-emoção-passividade submissão-maternidade heterossexualidade; pênis-homem coragem-racionalidade-agressividade dominação paternidade -heterossexualidade. A matriz de inteligibilidade de gênero, assim, sedimenta certos jogos de linguagem[...] que dão sentido à vida em sociedade, constringendo-a, determinando o que é possível e delimitando as fronteiras do inclassificável (Borba, 2014, p. 445-446).

Destarte, as dinâmicas sociais exigem que os sujeitos se adequem a um gênero, sendo essa adequação coerente ao seu sexo, o que resulta numa teia ininterrupta entre sexo, gênero, desejo e prática sexual, argumenta Butler (2003, p. 38). Através desse movimento, são dotados de inteligibilidade os corpos coerentes e estáveis, sendo a clara definição anatômica dos corpos e a consonância com seu sexo “natural”, requisito para a introdução na matriz de inteligibilidade. Em outras palavras, uma vez que o gênero está atravessado por normas e

práticas reguladoras, ao atuar sobre os corpos, termina por legitimar e difundir padrões de inteligibilidade que permitem o reconhecimento de identidades classificadas como normais/naturais e desejáveis. (Butler, 2003, p. 37). Nesse caso, a ação dos aparatos de poder repercutem na produção de identidades e estereótipos identificadores dos comportamentos considerados de homem e mulher.

Para Butler (2003), a forma como o gênero se manifesta indica regulações culturais fundamentadas em determinações biológicas, supondo a anterioridade do sexo em relação ao gênero, o qual é também compreendido como uma máquina cuja produção garante a instituição dos próprios sexos. Ao se distanciar radicalmente da dualidade entre sexo e gênero, Butler (2003) vai contestar a noção de gênero como uma emanção do sexo e empreenderá um esforço no sentido de evidenciar o que há de arbitrário nessa separação.

O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado[...]; tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos[...] ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura[...] Na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas. Essa produção do sexo como pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato da construção cultural que designamos por gênero (Butler, 2003, p. 25-26).

Além de não advogar a precedência do sexo sobre o gênero, Butler também sustentará que os mecanismos de produção cultural incidem sobre o gênero, dotando-o de sentidos. Dessa forma, a filósofa põe em relevo a ideia de que as formas como o corpo e o sexo são percebidos pelas pessoas, decorrem de discursos e regulações. Com tal posicionamento, além de romper com perspectivas ontológicas de gênero, também nega a neutralidade da “função” do corpo, tido por ela como espaço de disputas e suscetível ao patrulhamento e controle dos aparatos institucionais, a exemplo da religião, da educação e da família. Nas palavras de Butler (2003, p. 59), “a univocidade do sexo, a coerência interna do gênero e a estrutura binária para o sexo e o gênero são sempre consideradas como ficções reguladoras que consolidam e naturalizam regimes de poder convergentes de opressão masculina e heterossexista”.

Ao refletir sobre a constituição do gênero, Butler (2003) propõe a teoria dos atos performativos e defende que “o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Butler, 2003, p. 59). Daí, depreende-se que os atos que os sujeitos representam não são inerentes aos seres

humanos, como se estes fossem dotados de uma essência interior que depois é externalizada. Dessa forma, gestos corporais, comportamentos e papéis criam um gênero determinado, que se transforma continuamente. Nesses termos, tais performances de gênero são vistas como introjeções de modos de ser aceitos na esfera social e não resultados inevitáveis e naturais do sexo. Sob esse prisma, corpo, em Butler, desponta como algo politicamente significado e o sexo não se configura mais como uma “verdade” interior das predisposições e da identidade, é uma significação performativamente ordenada [...] (Butler, 2003, p. 59).

Nesse contexto, a performatividade proposta por Butler colocará sob suspeita os essencialismo presentes nas concepções de identidade, já que está resulta de atos ritualizados que dão solidez à lógicas heteronormativas, bem como aos papéis de gênero que são estruturados a partir de perspectivas biologizantes e fixistas, com propriedades substanciais e permanentes. Contudo, Butler (2003) compreende que a visão substantiva do sujeito é uma construção fantasística, fruto de uma “operação reguladora de poder que naturaliza a instância hegemônica” (Butler, 2014, p. 254).

Desde o nascimento, os sujeitos são inseridos em determinados esquemas rígidos de conduta que o induzem a agir de conformidade as normas e comportamentos considerados “adequados” ao seu gênero. Essas mesmas enunciações também atuam no sentido de identificar aqueles cujo modo de ser destoa dos imperativos aceitos, excluindo-os. Com base em tais concepções, as mulheres são vistas como emotivas, naturalmente frágeis, sensíveis, cuidadosas, tímidas, portanto aptas para as atividades domésticas, enquanto os homens são dotados de voz forte, liberdade e potencial de liderança. Similarmente, no campo religioso, ainda predominam diferentes argumentos que são evocados para justificar a submissão das mulheres aos homens e outorgar exclusivamente a estes o direito de acessar determinadas esferas de poder, a exemplo da consagração ao ministério pastoral.

Se, na perspectiva de Butler, o ser mulher não é um dado natural ou uma inclinação, implica que aquilo que ela poder ser não depende de sua compleição anatômica. Nesse sentido, o pensamento de Butler abre um horizonte importante que permite a problematização da naturalização dos papéis que determinam a divisão binária de gênero e os lugares sociais que estes devem ocupar, tal como permitem o exame das teias discursivas nas quais o gênero é elaborado. Aqui, ao mesmo tempo em que a fixidez desses papéis é contestada, sua constante resignificação é afirmada.

Se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim toma-se mulher decorre que mulher é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática

discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e re-significações (Butler, 2003, p. 59).

Butler (2003), a partir de leituras de Beauvoir (1980), observa que o “não se nascer mulher e sim torna-se mulher”, sugere o caráter de variabilidade e volitividade do gênero, além de sinalizar uma perspectiva de escolha e agência da parte do sujeito, permitindo que este torne-se algo que não está determinado aprioristicamente. Nessa direção, o sujeito do feminismo sofre um deslocamento da identidade “mulher”, pois esta, ao romper com o domínio das definições precisas, adentra o universo da indecidibilidade, onde poderá ser pensada para além dos sentidos imanentes, das lógicas binárias, hierárquicas, e heterossexistas que atuam regulando e imobilizando, mas também “como aquela que vai abrir espaço para os incalculáveis sexos” (Rodrigues, 2010).

Com o fortalecimento dos discursos fundamentalistas na sociedade, os tempos são de amplo retrocesso, uma vez que as discussões voltadas para gênero e sexualidade bem como as conquistas relativas aos direitos das mulheres encontram-se sob forte ameaça. Nesse âmbito, a eclosão de novas subjetividades feministas indica a importância de se resistir aos desmontes das políticas públicas de gênero, impostos por agendas políticas e religiosos fundamentadas em perspectivas conservadoras.

1.4.3 “O feminismo [...] fornece materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela”: Maria Lugones e a descolonização do gênero

Maria Lugones foi uma professora, ativista e filósofa argentina que através de suas análises teóricas deu grandes contribuições para as problematizações empreendidas pelo feminismo latino-americano, sendo a colonialidade de gênero a mais divulgada. Ao dar visibilidade às intersecções entre raça, classe, gênero e sexualidade, Lugones coloca em destaque as “mulheres de cor” e o dano que sofreram a partir da colonialidade do poder tal como da colonialidade de gênero. Dessa forma, Lugones denuncia o projeto hegemônico prevalecente no continente latino-americano até então, lançando os fundamentos dos feminismos decoloniais.

Em sua obra *Rumo a um Feminismo Decolonial*, Lugones (2014) mostra discordâncias com a forma como o teórico decolonial Aníbal Quijano trata a discussão sobre gênero, pois entende que a interpretação do citado teórico está atravessada por uma concepção naturalizante ancorada em atributos biológicos. Segundo Lugones, o pensamento de Quijano sobre gênero também apresenta um entendimento de heteronormatividade que não se coaduna com a

realidade de certas expressões culturais que não concebem como transgressoras as sexualidades não normativas. Ademais, para Lugones, interpretar o gênero/sexualidade por intermédio de um viés sexualmente dismórfico e do domínio masculino dos poderes, evidencia um distanciamento de uma análise real sobre o assunto.

Com utilização do conceito de colonialidade, Lugones (2014) intenta complexificar a análise de Quijano sobre o sistema de poder e exploração capitalista global e sua relação estreita com a racialização. Em sua perspectiva, a conformação da colonialidade de poder, além da raça, integra também o gênero e a heterossexualidade normativa das relações sociais, a qual viola os direitos das mulheres.

Nesse contexto, Lugones (2014) advoga que, para além da compreensão de acesso sexual às mulheres, conforme pensa Quijano, o conceito de gênero envolve “classificação de povos em termo de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas à desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação [...]” (Lugones, 2014, p. 939). A noção de colonialidade de gênero, por sua vez, alude à introdução brutal de um processo opressivo de gênero, com orientação racial capitalista de feição heterossexual, ressalta Lugones (2014).

É importante destacar que, além de se recusar a sustentar a noção de gênero como elemento constitutivo e estruturante da organização do poder nas sociedades indígenas antes da empresa colonizadora, Lugones (2014) nega a existência de um patriarcado universal de ordenamento social. Mesmo admitindo a construção social do gênero, Lugones entende que tal construção foi imposta pelos europeus, resultando em racialização e sexualização de mulheres e homens. A autora explica que a imposição do sistema de gênero era diferente na forma como foi estabelecido, pois se concretizava em subordinação das mulheres europeias, por um lado, e desumanização dos colonizados, por outro.

Maria Lugones (2012) mostra que a modernidade tem como uma de suas principais características o pensamento dicotômico, sendo a dicotomia hierárquica humano-não humano a que mais se sobressai pois via no homem europeu a plenitude do humano, enquanto outros (os colonizados) eram classificados como não-humanos. Segundo a autora, “os europeus introduziram a dicotomia racial no que diz respeito às pessoas, ao trabalho, às práticas sociais, à língua, à própria sociedade [...] Os europeus se consideravam seres da razão, e consideravam a razão como a característica central do ser humano” (Lugones, 2012, p. 1).

Essa classificação em termos de categorias se insere no contexto da cosmovisão ocidental, que operava um saber a partir de dualismos e binarismos. Aqui, as categorias são vistas sob o prisma da homogeneidade e têm o grupo dominante como parâmetro. Nesse sistema

colonial patriarcal e racializado, “a categoria “homem” seleciona como norma os machos brancos burgueses heterossexuais, a categoria “mulher” seleciona como norma às fêmeas burguesas brancas heterossexuais, o “negro” seleciona os machos heterossexuais negros e assim por diante (Lugones, 2008, p. 82).

Além do binarismo, a autora critica o termo “mulher” utilizado em termos universalistas, porquanto isso implica desconsideração com a colonialidade de gênero, noção que aponta para uma dicotomia hierárquica e para a um tipo de organização social que foi introduzida na Colônia, no qual as pessoas eram divididas entre seres humanos e animais, desprovidos de gênero. Nessa estrutura, o gênero e as relações de gênero foram instituídas a partir de uma visão hegemônica, onde os colonizados foram transformados em machos e fêmeas, por isso Lugones (2014, p. 939) afirma que “consequência semântica da colonialidade do gênero é que ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” .

Nesse contexto, a visão dicotômica hierárquica também atravessa homens e mulheres brancos e burgueses, tanto na metrópole como na Colônia. Nessa dinâmica o homem desponta como o ser humano dotado de superioridade, “mente em vez de corpo, civilizado, público” (Lugones, 2012, p. 2). Quanto à categoria “mulher”, a autora diz que no sistema de gênero moderno e eurocentrado, determinadas características que lhe eram atribuídas serviam para justificar sua subordinação ao homem. Dentre essas características estava a emotividade, fragilidade mental, contenção sexual, circunscrição à esfera doméstica e inexpressividade pública. Ademais, estava marcada por sua proximidade à natureza devido ao seu potencial de gerar a raça tida como superior tal como por reproduzir capital e raça. Essa mulher, para Lugones, é a mulher branca, burguesa, heterossexual que, por estar vinculada reprodutivamente ao homem moderno é considerada humana, ainda que subalternizada. Desse modo, argumenta Lugones:

[...] garantir esse legado exigia que a mulher burguesa fosse concebida como heterossexual, casta, sexualmente pura e passiva, relegada ao espaço doméstico onde, graças ao seu ser patológico (emocional), ela é capaz de incutir seu ‘conhecimento’ nas crianças e somente nas crianças, antes da idade da razão (Lugones, 2012, p. 2).

Ao insistir na relevância do enfoque interseccional para a compreensão de mulheres não brancas, a autora propõe raça, gênero e sexualidade como eixos que se co-constituem. Desse jeito, evita secundarizar e separar o marcador “raça” das opressões de gênero, o que incorreria numa simplificação das relações que produzem a estrutura de poder capitalista global. Nesse cenário, contesta os “feminismos brancos” excludentes, por ignorarem essas variáveis que

incidem sobre a opressão das mulheres. Lugones (2008) ressalta que trabalhar as categorias de forma disjuntiva é operar com uma epistemologia equivocada, considerando que tal postura teórica impede o entendimento acerca da violência relativa à colonialidade de poder e de gênero a que essas mulheres foram submetidas.

Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. (Lugones, 2014, p. 934).

Conforme Lugones (2012), a dinâmica colonial causou impactos nas relações entre homens e mulheres não brancos/as, pois os homens mostraram-se apáticos no que toca à situação opressiva das mulheres não brancas. A autora afirma, ainda, que a partir de uma classificação racial-racista, as mulheres não brancas eram representadas como seres primitivos, violentos, marcadas pelo descontrole sexual, mas aptas a resistirem ao trabalho físico.

Uma das técnicas colonizadoras para a destruição da comunidade era tratar o nobre indígena como autoridade entre os plebeus e como mediador na organização da produção. A índia não teve autoridade pelo colonizador. Na relação comunal, a imposição colonial também consistia em relegar as mulheres a uma posição de inferioridade. Os índios deviam homenagear com seu trabalho o colonizador e a igreja. A fêmea tinha que cuidar de todas as tarefas que antes eram tarefas complementares na comunidade [...] aos poucos, ao invés de se oporem [...] os índios designados como machos pela Colônia, desenvolveram ódio e gosto pela violência do homem eurocêntrico, acumulador de riquezas, moderno (Lugones, 2012, p. 12).

Contudo, essa violência também alcançou os homens não brancos, vistos a partir de uma interpretação inferiorizante por parte da ideologia capitalista. Importa salientar que a autora concebe que o processo colonizador foi destrutivo para a comunidade, e que ao lado dos poderes coloniais estava a Igreja Católica e a Coroa (Lugones, 2012, p. 2).

Nesse contexto, a autora vai pontuar que um estudo dos povos indígenas originários da América mostra que esses não se definiam a partir de dicotomias hierárquicas nem pela lógica sexo/gênero como elemento de estruturação do corpo. Nesse caso,

Compreender as características historicamente específicas da organização de gênero no sistema moderno / colonial (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para uma compreensão da organização diferencial de gênero em termos raciais. Tanto o dimorfismo biológico quanto o heterossexualismo e o patriarcado são característicos do que chamo o lado claro / visível da organização colonial / moderna de gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia masculino / feminino, o heterossexualismo e o patriarcado estão inscritos em maiúsculas e hegemonicamente no próprio sentido do gênero (Lugones, 2008, p.78, tradução nossa).

Assim, Lugones conclui que as determinações impostas a partir da lógica hierárquica colonial contribuíram para que o processo de generificação da sociedade se estabelecesse como instrumental normalizador, mas assevera que dotar o gênero de um sentido hegemônico termina gerando o ocultamento das relações coloniais que atravessam esse conceito. Dessa forma, entender a colonialidade implica vê-la não somente no sentido de categorias racializadas, mas também quanto à sua articulação com regulações de sexo e subjetividade, etc.

Embora desenvolva essas reflexões e análises, Lugones (2012) ainda se pergunta sobre os caminhos que teriam conduzidos mulheres indígenas latino-americanas a internalizarem a ideia de que são subordinadas. Igualmente indaga por que muitos que aderem à abordagem descolonial subordinam seus pares tal qual o homem branco moderno. Nessa direção, a autora vai admitir que houve uma internalização da colonialidade de gênero e da subordinação.

A despeito dos efeitos nefastos da colonialidade de gênero que nega e normaliza os sujeitos colonizados, estes não são “determinados nem em termos lógicos nem em termos de poder”, assim, podem recusar os imperativos hierárquicos, sugere Lugones (2012). Nesse caminho, a filósofa argentina propõe a abordagem feminista decolonial, a qual pode acarretar duas consequências: a primeira, uma tomada de consciência em relação ao sistema de gênero que tem na dicotomia humano-não humano e na coisificação das pessoas e da natureza por parte do imperialismo burguês eurocentrado seu fundamento. A segunda, se configura mais como um chamado, um apelo à resistência aos ditames coloniais e ao sistema de gênero imposto que torna, como diz Lugones (2012, p. 5), a “universalidade da “mulher” a canção global do feminismo hegemônico”.

Aqui, é interessante assinalar que essa dinâmica de resistência implica o que Lugones (2014) denomina de *lócus fraturado*, noção que mostra que a despeito da situação opressiva que caracteriza a brutalidade colonial, há a resistência, isto é, “a tensão entre a sujeitificação [...] e a subjetividade ativa [...], uma espécie de agência do sujeito. (Lugones, 2014, p. 940). Nesse caminho, a autora explicita que a resistência gera fraturas nesse *lócus* pois nele emerge a subjetividade que resiste.

Algumas aproximações e distanciamentos

Ao longo desse ponto da pesquisa, nos propusemos a apresentar abordagens das pensadoras Althaus-Reid, Butler e Lugones sobre a temática de gênero, especificamente suas contribuições para a desconstrução das perspectivas binárias, naturalizantes e universalizantes que cercam esse conceito. Como se pode observar, as três estudiosas feministas partem de

referenciais teóricos distintos a partir dos quais desenvolvem interpretações alternativas às lógicas hegemônicas que normalizam e subalternizam os sujeitos.

Primeiramente é possível observar que as autoras concordam com a ideia de que o discurso incide sobre as construções relacionadas a diversos aspectos da vida dos indivíduos principalmente o que toca à sexo e gênero. Em Marcella, as metanarrativas europeias, sendo a homossexualidade uma das principais, são discursos impostos pelos dominadores cuja função é disciplinar e normalizar os corpos. Aqui, seu pensamento coincide com a perspectiva de Butler para quem a América Latina foi lócus de um imaginário cristão homossexual que reproduziu modelos de sexo-gênero. Nessa questão, Lugones percebe que o sistema colonial utilizou práticas discursivas com vistas à colonização de nativos, homens e mulheres, resultando em binarismos e ideias pautadas em perspectivas biológicas.

Embora a noção de gênero esteja presente no pensamento dessas estudiosas, seu sentido não é unívoco. Lugones, por exemplo, considera o caráter ficcional e construído de gênero no âmbito do projeto colonial, mas destaca a ausência deste enquanto elemento que ordenava o poder nas sociedades pré-colonização. O gênero foi imposto pelos europeus e implicou na distinção de homens e mulheres bem como na instituição de lógicas hierárquicas que atuaram como instrumentos normatizadores. A estrutura de gênero que foi implantada na Colônia teve como consequência a desumanização dos colonizados, tidos como não-humanos e bestiais, e a subordinação das mulheres dos conquistadores, afirma Lugones.

Para a autora argentina, a utilização do conceito de gênero é importante para a compreensão da especificidade da opressão das mulheres, porém recusa a pressuposição de um sentido hegemônico de gênero, pois isso acarretaria o ocultamento das relações coloniais que subjazem a este conceito. Diante disso, destaca o valor da interseccionalidade de gênero, raça, classe e sexualidade, noções que devem ser articuladas com vistas à compreensão das vicissitudes das mulheres não brancas. Butler, por sua vez, admite como “urgentíssima” a utilização da perspectiva interseccional para se analisar a política, pois considera a difícil situação das mulheres negras no mundo inteiro expostas à pobreza, analfabetismo e violência. Nessa direção, explica a dificuldade de se desvincular a crítica ao modelo capitalista da questão racial. Em sua acepção, gênero, raça e classe estão interligados. Nesse debate, Althaus-Reid aponta o fato de componentes sexuais e raciais estarem interrelacionados com constructos de classe e gênero, o que implica em complexos resultados em termos de opressão. Ademais, sustenta a concepção butleriana de atos performativos.

Nas teorizações de Althaus-Reid, o conceito de homossexualidade é parte integrante e fundamental, pois trata-se de uma ideologia hegemônica atravessada por concepções

naturalizantes de economia e de interações sociais sob o manto da aprovação divina. Nesse sentido, advoga que não havia na América Latina uma estrutura sexual fundada na heterossexualidade. Seguindo os passos de Butler, faz referência à ideia de heterossexualidade compulsória, mas difere da filósofa estadunidense pelo destaque que dá à essa categoria como ideologia e “deus” do patriarcado. Nesse ponto, o patriarcalismo é problematizada por Butler, que chama a atenção para o fato de que a visão de um patriarcado universal como fundamento da dominação e da representatividade das demandas do feminismo tem sofrido amplas críticas. Lugones, por seu turno, entende a heterossexualidade normativa como parte integrante do que chama de sistema colonial/moderno de gênero, contudo sua visão sobre o patriarcado tem sido criticada, pois advoga ser este uma construção que se inicia com o processo de colonização da América Latina, figurando como característica visível da organização colonial moderna de gênero.

Althaus-Reid concebe economia, política, capitalismo e religião como sistemas entrelaçados que afetam a vida das mulheres, que ensejam abusos econômicos e exercem controle sobre a sexualidade. Para a autora, às políticas neoliberais e o capitalismo, epistemologias binárias que se fundam na exploração hierárquica, estão firmados no dualismo heterossexual homem-mulher. Nesse ângulo, os mecanismos econômicos que atuam como um dos substratos que incidem na organização de discursos religiosos, a exemplo das teologias da libertação, teologia feminista latino-americana e doutrinas católicas, são amplamente criticados em sua obra, tendo em vista que se trata de discursos que reificam o poder e se mostram opressivos em seus imperativos éticos.

Nesse debate, a filósofa Lugones enfatiza que o termo gênero é fundamental para a compreensão da instituição do capitalismo colonial/moderno já que conhecimento, sexo, trabalho e colonialidade do poder estão intimamente articulados. Nesse particular, Butler entende a importância da luta contra os efeitos devastadores do capitalismo, como se pode ver em alguns de seus pronunciamentos sobre questões como justiça econômica, salário digno, destruição do planeta, COVID-19 e suas consequências políticas e econômicas, dentre outras. Todavia, embora Butler compreenda que a heterossexualidade normativa tem no capitalismo uma de suas bases primordiais por estar relacionada ao disciplinamento dos corpos e manutenção de um sistema de divisão sexual do trabalho, não associa a opressão ao capitalismo em si ou sua relação com o poder patriarcal, antes à concepção de identidade universal e aos construtos culturais do “ser homem” ou “ser mulher”.

As três autoras aqui contempladas se notabilizaram por suas teorizações e pela contribuição dada aos estudos de gênero. No caso de Althaus-Reid, sua obra tem sido celebrada

por ser crítica e inovadora, especialmente por recuperar a linguagem sexual e corporal tão silenciada na teologia. Contudo, sua perspectiva teórica é muito pouco conhecida e estudada na América Latina. De um modo geral, as críticas que são feitas ao seu trabalho situam-se no âmbito de sua visão sobre o sujeito, na “ideia” de “novo pobre” que emerge a partir de suas críticas à teologia da Libertação, na sua análise racial vista como pouco aprofundada, nas metáforas sexuais e eróticas que perpassam seu discurso e em sua percepção da teologia, sobretudo em sua feição dogmática, como uma ideologia sexual divinizada.

1.5 A CRÍTICA FEMINISTA E A DICOTOMIA PÚBLICO-PRIVADO

Não é difícil nos depararmos diariamente com discursos que afirmam haver tarefas exclusivamente “femininas” e “masculinas”. Esta separação parece coincidir com perspectivas dicotômicas ligadas ao público-privado, as quais refletem a lógica sexista que define o homem como relacionado à esfera produtiva e a mulher à reprodutiva. Tal posicionamento, nos termos de Butler (2003, p. 36), indica uma visão de gênero como uma substância, uma realidade dotada de propriedades metafísicas previamente definidas, ignorando que se trata de um fenômeno atravessado por inconstâncias. Para a autora, “um gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultura e historicamente convergentes” (Butler, p. 29, 2003).

Anteriormente ao século XIX, havia o predomínio de concepções filosóficas que não viam como relevante que à mulher fosse conferido um estatuto político. Conforme as perspectivas ideológicas do século XIX, por exemplo, o homem era concebido como a causa final da mulher. Porém, já no século XVII, muitas mulheres vivem circunscritas ao mundo familiar enquanto à burguesia masculina estavam reservadas as questões de domínio público, o que exigia que se dedicasse integralmente.

É apenas a partir do século XVIII com o advento da modernidade e do Iluminismo, e mais concretamente com o desenvolvimento da sociedade civil burguesa, a expansão do capitalismo e o crescimento da democracia, que ganham terreno ideias como soberania, sociedade política ou esfera pública, e ocorrem mudanças profundas nos conteúdos do público e do privado. O público transforma-se então numa categoria abrangente, num verdadeiro espaço de integração social que se separa do poder estatal e da economia de mercado. Que se separa também do que é privado (Aboin, 2012, p. 103).

Nesse cenário, determinados discursos filosóficos alicerçados em definições essencialistas pautadas numa suposta “natureza feminina”, se preocupavam em limitar o

trânsito das mulheres na esfera pública. Aqui, os papéis sociais relativos aos sexos são naturalizados e sancionados, exigindo das mulheres sujeição às normas oriundas do universo cultural androcêntrico onde o homem despontava como padrão da humanidade.

A separação entre público e privado, florescente entre as camadas burguesas das cidades industriais do século XIX, serviu, de facto, para afastar homens e mulheres, delimitando-lhes espaços e funções sociais. Enquanto as qualidades ontologicamente atribuídas ao privado permaneceram associadas ao feminino e às suas propriedades maternais e afetivas, a esfera pública – da produção industrial e da cidadania política – ficou ligada ao masculino, reproduzindo-lhe a supremacia e o lugar de chefe de família (Aboin, 2012, p. 99).

Não obstante, as mulheres que não se conformavam aos cânones androcentristas eram reputadas como bruxas, potencialmente más, desconformes com sua função biológica reprodutora. Tais construções discursivas eram marcadas por um oposicionismo gendrado, no qual o homem simbolizava tanto o elemento positivo quanto o neutro, enquanto a mulher denotava o elemento negativo, explica Beauvoir (1980). Destarte, a estrutura sexo-gênero¹² é fruto da forma como a relação entre homem e mulher é produzida e simbolizada, evidenciando que os sujeitos gendrados são instituídos tanto pela diferença sexual, como também pelos sentidos cultural e linguisticamente construídos, propõe Lauretes (1994). Tais conceituações inscritas ao sexo, implicam em perspectivas que operam a partir de um falocentrismo e da caracterização do feminino como oposição onde reside deficiência e demérito.

A dicotomia público e privado não passou incólume às críticas do feminismo por legitimar os imperativos associados ao patriarcado ordenado a partir de distinções biológicas entre homens e mulheres. Esse dualismo,

[...] decorre de uma visão limitada da política “que, em nome da universalidade na esfera pública, define uma série de tópicos e experiências como privados e, como tal, não políticos. É uma forma de isolar a política das relações de poder na vida cotidiana, negando ou desinflando o caráter político e conflitivo das relações de trabalho e das relações familiares [...]” (Biroli, 2014, p. 1).

Nesse ponto, a autora lembra o caráter historicamente construído dos valores que conformam uma esfera pública, ainda que se apoiem numa suposta universalidade. No interior desse movimento, as definições de valores não se dão sem que os pontos de vista de

¹²A teoria feminista tem com frequência se mostrado crítica em relação a explicações naturalistas do sexo e da sexualidade que pressupõem que o sentido da existência social das mulheres pode ser derivado de algum fato de sua fisiologia. Ao distinguir entre sexo e gênero, teóricas feministas vêm questionando explicações causais que pressupõem que o sexo determina ou impõe certos significados sociais à experiência das mulheres.” (Butler, 2018, p. 4).

determinados indivíduos sejam privilegiados em prejuízo de outros. Outrossim, Biroli (2014, p. 1) assinala que “a projeção de uma esfera pública homogênea, silenciando sobre a existência de públicos distintos e conflitivos é um de seus efeitos; a restrição do universo da contestação pública legítima, por meio da definição do que é do âmbito privado, é outro”.

As Revoluções Burguesas do Século XVIII significavam profundas transformações nas lógicas políticas e ideológicas do feudalismo, balizando, assim, a assunção de uma sociedade organizada a partir de pressupostos liberais e capitalistas e da defesa de ideias ligadas à igualdade perante a lei em contraposição ao poder absolutista. Nesse período, o chamado feminismo emancipacionista empreende ações políticas de denúncia das desigualdades vivenciadas pelas mulheres, principalmente no que concerne ao ingresso no espaço público e à igualitariedade em termos de oportunidades de direitos, considerados de exclusividade masculina, tão estimados pelo liberalismo.

A dificuldade de acolhimento de tais aspirações, no entanto, reverberou em repressões às mulheres que lutavam por ideais semelhantes aos de seus contemporâneos. De acordo com Morin (2013), mesmo com o “estabelecimento do caráter masculino do embate revolucionário”, fica evidente que “as mulheres do povo estavam presentes desde os primeiros momentos da Revolução” (Morin, 2013, p. 70). Na realidade, as teorias elaboradas por pensadores liberais clássicos como Locke e Rousseau não pareciam contemplar as mulheres no que concerne aos princípios de igualdade e liberdade. Não havia uma visão positiva em relação à participação das mulheres nos espaços públicos decisórios políticos e econômicos.

O feminismo emancipacionista, contudo, não contestou a rigidez da divisão entre as dimensões pública, assentada no primado do masculino e nas concepções de igualdade, liberdade, razão e universalidade, e a dimensão privada, tida como o espaço reprodutivo, de intimidade, afeto (Aboin, 2012) e manifestação da identidade feminina, e fora da ingerência do Estado, conforme se concebia à época. Isso implica dizer que não houve uma percepção da dimensão política do “pessoal” e nem o questionamento das assimetrias de poder presentes no âmbito doméstico, alicerçadas em postulados biológicos e de diferenciação sexual. “Se na primeira os indivíduos são definidos como manifestações da humanidade ou da cidadania comuns a todos, na segunda é incontornável que se apresentem em suas individualidades concretas e particulares” (Biroli, p. 32, 2014). Esse universo era permeado por estereótipos de gênero que deixavam a mulher em desvantagem.

Papéis atribuídos a elas, como a dedicação prioritária à vida doméstica e aos familiares, colaboraram para que a domesticidade feminina fosse vista como um traço natural e distintivo, mas também como um valor a partir do qual outros

comportamentos seriam caracterizados como desvios. A natureza estaria na base das diferenças hierarquizadas entre sexos (Biroli, 2014, p. 32)

Outro aspecto que resultou da não ingerência do Estado no espaço privado, nesse contexto, foi a limitação da autonomia das mulheres mediante a manutenção de relações de autoridade. Aqui, havia um compromisso maior com a preservação do espaço privado do que com os direitos dos indivíduos na família. Conforme a percepção predominante:

[...] o que se passa na esfera doméstica compete apenas aos indivíduos que dela fazem parte serviu para bloquear a proteção aqueles mais vulneráveis nas relações de poder concorrentes. Serviu, também, para ofuscar as vinculações entre os papéis e as posições de poder na esfera privada e na esfera pública (Biroli, 2014, p. 32).

Nos anos de 1960, o feminismo da diferença¹³ se propõe demitologizar interpretações universalistas e de neutralidade, pondo em questão tais fundamentos por considerá-los falaciosos. Nesse caminho, sustenta a ideia de que o indivíduo/cidadão é atravessado por rígidas determinações de grupos hegemônicos. Assim, somente esse “protótipo de indivíduo” branco, proprietário, iluminista, heterossexual pode desfrutar de liberdade e igualdade perante a lei, em função de sua participação no contrato social.

Pateman argumentou incisivamente que a noção ocidental de cidadania foi construída com base numa referência masculina, pois os modelos de relações sociais sobre os quais foi edificada – primeiro uma forma de patriarcado paternal, depois uma outra, mitigada e contemporânea, o patriarcado fraternal – excluem visões do feminino e das mulheres como seres sociais. Se para Hobbes ou Locke o cidadão era apenas o proprietário, atualmente, na visão de Pateman, o cidadão, ou seja, o indivíduo, continua a ser um homem. Nesse sentido, a distinção entre público e privado (central na democracia clássica e na democracia liberal) continua a ser uma distinção de gênero (Poteman, 1988 *apud* Aboin, 2012, p. 106).

Conforme Biroli (2014) a continuação de perspectivas teóricas que analisam a dicotomia público e privado nos moldes criticados pelo feminismo respaldam teoricamente várias abordagens dominantes. A crítica feminista procura mostrar a impossibilidade de se criar uma sociedade democrática quando se desarticula a esfera política da vida social, a vida pública da vida privada. Assim:

¹³A partir de discussões sobre igualdade e diferença, essa vertente do feminismo surge entre as feministas norte- americanas entre as décadas de 1980 e 1990. O feminismo da diferença, para além de reivindicações de igualdade de direitos civis em relação aos homens, movimenta-se no objetivo de “pautar também as diferenças entre mulheres, por entender que mulher é uma categoria múltipla, que atravessa diferentes contextos e crivos de raça, sexualidade, classe social e diferenças culturais que engendram relações de poder” (Fuser, 2023).

[...] a suspensão das relações de poder na esfera privada, como tópico e problemas de primeira ordem para as abordagens no âmbito da teoria política, faz mais do que deixar na sombra as experiências de partes dos indivíduos ou parte da vida de todos eles. O entendimento do que se passa na esfera pública é deficiente, nesse caso, porque ficam suspensas e mal compreendidas as conexões entre as posições e as relações de poder na vida doméstica, no mundo do trabalho e na esfera dos debates e da produção das decisões políticas[...] Por outro lado, sem essas conexões fica difícil entender de que maneira relações tidas como voluntárias e espontâneas, mas que respaldam padrões de autoridade e produzem subordinação, têm impacto ao mesmo tempo para o exercício da autonomia por cada indivíduo – em ambas as esferas – e para a construção da democracia (Biroli, 2014, p. 33).

Nesse âmbito, a abordagem decolonial, cujo projeto desconstrucionista combate visões universalizantes e naturalizantes da sociedade orientada pelo capitalismo e o neoliberalismo, igualmente contesta pressupostos hegemônicos que operam com a dicotomia público-privado, uma vez que recusam a ideia de que os aspectos políticos podem ser debatidos à parte da esfera pessoal. Assume que as perspectivas de cunho liberal permitiram que o privado fosse despolitizado e, destarte, fossem ensejados múltiplos abusos e subalternizações no interior do espaço destinado a ele.

O feminismo contribuiu largamente para desconstruir visões do público e do privado como esferas neutras. Pelo contrário, mostrou que é nessa relação que as desigualdades de gênero são produzidas [...] para além de descobrir o carácter generificado do binómio público-privado, um dos pontos fortes da argumentação feminista consistiu em chamar a atenção para a forma como o privado foi desvalorizado na construção política das sociedades. Por conseguinte, fazer do privado – domínio privilegiado de uma ordem de gênero patriarcal que pressupõe, como sabemos, a dominação do masculino sobre o feminino – um assunto público é tarefa essencial no processo de obtenção de igualdade social (Aboin, 2012, p. 106).

Partindo das discussões sobre as desigualdades de gênero e sua ligação à divisão público-privado, Biroli (2014) defende a importância de se garantir liberdade e autonomia para as mulheres, mas sustenta que politizar os aspectos importantes do espaço privado é condição para tal garantia. Para ilustrar, a autora afirma que identificar a violência doméstica e o estupro no casamento como crime, mostra que a “interferência” no domínio privado não pode ser ignorada quando o que está em jogo é a garantia da cidadania e da integridade física. Nessa direção, se há entraves no ordenamento das relações na esfera privada, cria-se uma trincheira à participação de mulheres e homens de forma paritária no âmbito público, o que contribui para a redução da “possibilidade de que questões que se definem como relevantes a partir da experiência das mulheres na vida doméstica, como o cuidado das crianças [...] e a dominação de gênero na família, ganhem visibilidade na agenda pública e nos debates políticos (Biroli, 2014, p. 34).

Aboin (2012) discorda da ideia de ascensão do privado em detrimento do público na

contemporaneidade. Seu ponto de vista é de que o privado tem sido intensamente perpassado por aparatos advindos do espaço público. Nesse ângulo, explica que no século XIX, gradativamente houve uma ingerência no privado e mais inclusão decorrente da cidadania, o que concorreu, de certa forma, para disposições de gênero mais igualitárias que abarcavam homens, mulheres e outros grupos em situação de exclusão.

Nessa direção, a autora vai sustentar uma abordagem que favoreça um processo de articulação entre estado e opinião pública que redunde na construção pública do privado, tendo em vista que a conquista paulatina da cidadania e a transposição de uma condição relacionada ao natural, ao reprodutivo e à maternidade, oportunizaram maior amplitude na aquisição de direitos para as mulheres.

Nesse contexto, discursos gestados no âmbito do público, do jurídico, estatal acerca das configurações familiares e da vida privada, têm reverberado sobre a família, materializando-se em “políticas destinadas à conciliação do trabalho com a família, a proteção social da maternidade e da paternidade, das crianças e dos idosos [...] exemplos flagrantes desse processo” (Aboin, 2012, p. 107). Além disso, transformações notáveis no âmbito privado ocorridas no Ocidente, resultaram do movimento de democratização, ampliaram o campo das liberdades individuais, desmantelando alguns fundamentos legais que sustentam a dominação masculina. Evidentemente que novos modos de regular a vida social e o comportamento foram instituídas no espaço privado, o que concorreu para a elaboração de novos marcos legais e normas sociais, levadas a termo e validadas pelo Estado.

Aqui, a proposta de Biroli (2014) é por uma redefinição do público e do privado e de suas relações, pois isso pode assegurar a instauração da justiça na esfera privada e ingresso em posições que não sejam hierarquizadas a partir de critérios sexuais.

2 GÊNERO, EDUCAÇÃO, RELIGIÃO E CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES: UM OLHAR A PARTIR DA ABORDAGEM PÓS-ESTRUTURALISTA

O pós-estruturalismo e a contestação do modelo de sujeito moderno

O termo pós-estruturalismo indica uma vertente filosófica que emerge nos anos de 1960 cujas discussões influenciaram diversas e distintas áreas do conhecimento e abarcaram uma multiplicidade de temáticas. Assim, pensar o estruturalismo implica o reconhecimento de que não se trata de uma corrente de pensamento homogênea, mas o entendimento de que a referida epistemologia foi marcada por distintas perspectivas teóricas e em campos diferenciados.

Peters (2000, p. 10) destaca que o pós-estruturalismo se constitui numa “resposta filosófica” ao estruturalismo na sua pretensão ao status de “megaparadigma” para as ciências sociais. Nesse processo, postulados estruturalistas tidos como verdades absolutas e dotadas de centralidade, são postos em dúvida pela perspectiva pós-estruturalista. Entretanto, o autor não concebe o pós-estruturalismo como uma simples perspectiva teórica ou metodológica, posto que em lugar de rejeitar o estruturalismo, refuta, expande ou transforma os postulados dessa teoria.

Nessa direção, o sociólogo Antony Giddens (1999, p. 282) elenca algumas questões que são relevantes tanto para o estruturalismo como para o pós-estruturalismo: a) certas partes da linguística; b) a descentralização do sujeito; c) o caráter arbitrário do signo e a primazia do significante sobre o significado; c) o aspecto temporal como algo constitutivamente integrado à natureza dos objetos e eventos, dentre outros. Giddens ressalta, no entanto, que essas questões, além de serem tratadas de formas diferenciadas por autores das duas vertentes filosóficas, não lograram deles explicações satisfatórias.

No que concerne ao estruturalismo, este surgiu principalmente a partir das elaborações teóricas de Ferdinand de Saussure, criador da disciplina Linguística, que tinha como base o Curso de Linguística Geral, publicado em 1916. Nesse contexto, desponta a ideia de estrutura, sendo Jakobson o primeiro a utilizar o termo “estruturalismo” em referência a um enfoque de dedução das leis que informam um dado sistema. Tal concepção era um dos focos da crítica pós-estruturalista, conforme Peters (2000).

O pós-estruturalismo deve ser visto como um movimento que, sob a inspiração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, buscou descentrar as “estruturas”, a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, criticando a metafísica que lhe estava subjacente e estendendo-o em uma série de diferentes direções, preservando, ao mesmo tempo, os elementos centrais da crítica que o estruturalismo

fazia ao sujeito humanista (Peters, 2000, p. 10).

Dentre as concepções de Saussure, figura a oposição entre língua e fala. Aqui, a língua é vista como aspecto social da linguagem enquanto a fala corresponde a um ato individual. Seu foco recai sobre a “função dos elementos linguísticos e não em sua causa”, acentua Peters (2000, p. 20). Num contexto onde a concepção de ciência apontava para uma busca de teorias explicativas dos fenômenos a partir de uma perspectiva universalista, Saussure assume a noção de língua como um sistema cujos elementos constituem um todo. A forma como tais elementos se organizam e se relacionam, sinaliza a possibilidade de serem observados em todos os idiomas. O autor ainda salienta que a palavra, em Saussure, compreende dois aspectos: o significante e o significado, formando um todo inseparável, interdependentes, embora um não seja causa do outro. Além disso, Saussure entende como arbitrária a associação entre significante e significado. Comentando sobre a função da língua nesse contexto, Peixoto destaca:

Como sistema abstrato e delimitador, a língua, alicerce para a concepção de linguagem [...] serve, então, como meio para que possamos acessar e/ou atingir a realidade, tudo que nos circunda. Realidade essa que é, nessa perspectiva, completamente exterior a nós e, além disso, homogênea e estável. A esse aspecto homogêneo e de estabilidade corresponde uma concepção de linguagem translúcida e de sujeito caracterizado pelo essencialismo, ou seja, “preexistente à sua constituição na linguagem e no social” (Peixoto, 2009, p. 37).

Em seus trabalhos, Saussure mostrou que a linguagem humana além de se configurar como um sistema que se revela no passado, também se difunde no tempo presente, o que a caracteriza como um sistema vivo, em permanente processo de transformação. Destarte, reconhecido como o pai da linguística moderna, Saussure evidenciou a presença da língua na cultura humana desde os tempos primevos. Através de seu trabalho, a linguística torna-se ciência autônoma. Além de sua repercussão em diversas ciências, a teoria de Saussure tornou-se base para a produção de pesquisas e estudos em outros campos do conhecimento como a filosofia, as ciências sociais, a sociologia, a antropologia, entre outras.

Roman Jakobson é considerado um dos grandes representantes da linguística estrutural. Pensador russo, era uma das personalidades notáveis do Círculo Linguístico de Praga, fundado em 1926. No âmbito dos estudos fonológicos, se dedicou a estudar os sons da fala em suas propriedades abstratas, munido da crença na existência de leis gerais que comandam os fenômenos linguísticos.

Outro estudioso bastante celebrado que contribuiu para a divulgação e introdução dos pressupostos estruturalistas foi o francês Claude Lévi-Strauss. O conceito de “estrutura

inconsciente” é ideia basilar no método de Lévi-Strauss:

Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance o suficiente na análise (Lévi-Strauss, 2008, p. 35).

Apoiado nas teorias de Saussure, Lévi-Strauss examinou os sistemas culturais de povos distintos em busca das estruturas comuns, invariantes e universais que subjazem a variedade da espécie humana, empreendimento levando a efeito principalmente através dos estudos dos mitos.

Peters (2000, p. 35) em sua análise comparativa sobre as vertentes pós-estruturalista e estruturalista, aponta que uma das contribuições do estruturalismo foi a crítica à ideia de sujeito racional, autônomo e autotransparente presente no Humanismo. Aqui, os estruturalistas colocavam sob suspeita pressupostos que defendiam a concepção de estabilidade e coerência do sujeito, o qual, por meio da razão, acessaria um conhecimento sobre si e sobre o mundo.

Anna Oliveira (2009) argumenta que a despeito dessas contribuições, o estruturalismo “acabou dando uma propriedade determinista à estrutura” (Oliveira, 2009, p. 25). Com base nas considerações de Derrida sobre a fixidez e centralidade da estrutura¹⁴, a autora enfatiza a instabilidade dos sistemas, os quais são passíveis de mudanças e rupturas.

É importante ressaltar que Jacques Derrida (2008) opõe-se ao entendimento de uma estrutura determinada e coloca em questão a solidez dos discursos ao propor o conceito de desconstrução. Nessa perspectiva, o laço natural entre significante e significado perde sua base de sustentação, e tudo o que há é o deslizamento dos significantes. Dessa forma, “não há estruturas fixas que fechem de forma definitiva a significação, mas apenas estruturações e reestruturações (Lopes, 2013, p. 13).

Em suas reflexões, Jaques Derrida (2008) convoca a uma desconstrução crítica de enunciações que se pretendam coerentes, centradas e racionais. Essa dinâmica de desconstrução do discurso capturando-o e exibindo as lacunas, contradições, paradoxos, expressando, dessa forma, suas estruturas binárias e hierárquicas, conclusões lógicas e pressupostos determinados,

¹⁴É central saber, a partir do estruturalismo, que uma estrutura é uma totalidade, uma relação de interdependência entre elementos que se articulam entre si, que guarda formas invariantes governadas por um fundamento que, silenciosamente, opera entre conteúdos diferentes numa estrutura social. Assim, o estruturalismo é a busca pelo fundamento, pelas formas invariantes, por algo imutável que subjaz toda e qualquer estrutura social” (Mendonça, 2020, p. 155).

revelam maior fragilidade estrutural e polivocalidade do que seus defensores pretendem admitir.

A linguagem, na acepção dessa corrente filosófica, é um elemento que contribui para a construção e manutenção de discursos hegemônicos. Mediante a linguagem, determinados atores, concepções e fenômenos são dispostos em pares hierárquicos, as chamadas oposições binárias, em que um dos componentes da divisão é privilegiado em detrimento do outro. Aqui, é importante explicitar que o pós-estruturalismo advoga o questionamento dos significados fixados, a fim de que sejam manifestos os pontos de ambiguidade e indeterminação típicos de qualquer sistema.

Em Derrida (2002), a linguagem assume significativa importância como objeto de desconstrução, sendo a etiologia bíblica da Torre de Babel, descrita no Gênesis, utilizada pelo autor para ilustrar esse aspecto da linguagem.

A “torre de Babel” não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação da construção arquitetural, do sistema e da arquitetônica. O que a multiplicidade de idiomas vai limitar não é apenas uma tradução “verdadeira”, uma *entr’expression* [*entr’expression*] transparente e adequada, mas também uma ordem estrutural, uma coerência do *constructum*. Existe aí (traduzamos) algo como um limite interno à formalização, uma incompletude da construtura [*constructure*]. Seria fácil e até certo ponto justificado ver-se aí a tradução de um sistema em desconstrução (Derrida, 2002, p. 11-12).

A desconstrução derridiana¹⁵ repercutiu na metafísica do Ocidente, ao questionar e deslocar noções estabelecidas, desestabilizando discursos hegemônicos pautados em “verdades absolutas”. Na acepção de Culler (1999) “Desconstruir uma oposição é mostrar que ela não é natural nem inevitável mas uma construção, produzida por discursos que se apoiam nela, e mostrar que ela é uma construção num trabalho de desconstrução que busca dismantelá-la e reinscrevê-la - isto é, não a destruir mas dar-lhe uma estrutura e funcionamento diferentes (Culler, 1999, p. 122).

A filosofia pós-estruturalista também recebeu grande contribuição de Roland Barthes (1988), semiólogo e filósofo francês, que destaca a resistência da referida corrente filosófica

¹⁵[...] o movimento desconstrucionista promovido por Jacques Derrida demonstra que todos os arranjos estruturais apresentam uma indecidibilidade radical, ou seja, se fundam sobre decisões tomadas a partir de situações em que mais de uma escolha era/é possível e, no entanto, se excluíram possibilidades reais, sem que a situação preservasse necessariamente o curso tomado. Isso é que impossibilita as estruturas de se fecharem, na medida em que o que lhes dá o efeito de fechamento é um exterior que representa o que elas deixaram de fora e que pode sempre voltar sob a forma de um antagonismo ou deslocamento. Assim, não existe apenas uma via de decisão, mas várias. Isto implica, com relação especialmente à linguística, no fato de que nenhuma estrutura de significação pode se fechar (Oliveira, 2006, p. 62).

com tentativas de identificação de um ponto de origem de qualquer texto que possa respaldar seu significado. Barthes defende que o autor de um texto é resultado de um dado período da cultura, atuando como um articulador de conceitos. Nesse sentido, Barthes vê como ilusória a leitura de um texto objetivando resgatar a intenção, o sentido pretendido pelo autor. Sua concepção é de que o texto sugere uma pluralidade de interpretação a partir do “ponto de vista de leitores individuais que encontram o texto como um evento único.

Discutindo sobre o surgimento da corrente pós-estruturalista na França, Peters (2000), além de realçar o acolhimento da obra de Friedrich Nietzsche nos círculos franceses, salienta a influência do citado filósofo na elaboração das novas perspectivas. A crítica Nietzscheana ao sujeito moderno autônomo, autoconsciente e capaz de ações e decisões livres se constituiu em instrumento de grande valor na crítica à modernidade empreendida pelo pós-estruturalismo. A crítica de Nietzsche (2009), além de alcançar os pressupostos do Iluminismo no que concerne ao sujeito, também abarca os valores morais, ideias ligadas à subserviência do espírito humano baseadas em concepções de fragilidade bem como perspectivas que privilegiam um mundo vindouro em detrimento do tempo presente. Disso decorre, igualmente, sua contestação a concepções religiosas, morais, educacionais e visões sobre o que é tido como verdadeiro. Tais posicionamentos apontam para uma desestabilização de interpretações pautadas em conceitos metafísicos e essencialistas.

[...] por fim, uma nova exigência se faz [...] ouvir. Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...] Tomava-se o valor desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento [...] (Nietzsche, 2009, p. 11-12).

Na visão de Nietzsche, a razão iluminista bem como os valores morais e religiosos prevaletentes no seu tempo, funcionavam como formas de opressão às paixões e emoções humanas. O filósofo atribuía à filosofia ocidental um caráter ilusório, uma vez que produziu uma ideia fictícia de homem racional, dotado de plenitude e autoconsciência, totalmente desprovida de sentido. Epistemologicamente, tal conceito é devedor das exposições de Descartes. Para Paes e Delagnello (2015), “o homem (sujeito) da filosofia cartesiana é imortal e único, é uma entidade metafísica que pensa e que conhece, é, portanto, o fundamento de todo o conhecimento” (Paes; Delagnello, 2015, p. 531).

Todo esse debate, remete à ideia de modernidade, período de significativas mudanças que afetaram o contexto europeu em diversas esferas, a partir do século XVII. No âmbito das

transformações culturais verificadas, novos paradigmas surgem em respostas às realidades sociais que emergiam naquele contexto, sobretudo a ideia de emancipação da humanidade através dos ditames da razão. Nesse cenário, acreditava-se que o ser humano seria liberto das amarras dos mitos e superstições, e poderia dispor do conhecimento proporcionado pela ciência para o progresso, felicidade e satisfação das necessidades das pessoas.

Assim, o homem ganha um novo status e torna-se o centro de convergência do conhecimento. Para Foucault (1999) a visão do homem como sujeito é reflexo de uma problemática recente no âmbito da filosofia e da ciência, oriunda dos séculos XVIII e XIX, especialmente como resultado do pensamento de Kant a respeito da capacidade de conhecimento do homem. Porém, tais maneiras de pensar o sujeito influenciaram outras vertentes de pensamento da filosofia no Ocidente desde Descartes a Hegel, bem como as ciências sociais.

O movimento pós-estruturalista se destacou pela adoção de um posicionamento contrário ao primado conferido ao sujeito moderno, mormente o sujeito cognitivo cartesiano, cujas principais características eram reflexividade, autonomia, transparência, substancialidade, fundamento, racionalidade e universalidade.

Peters (2000, p. 32) destaca autores como Foucault, o qual vê na crítica nietzschiana “uma forma de história crítica que resiste à busca por origens e essências”, também explicita a oposição de Lyotard às perspectivas universalistas do pensamento filosófico moderno. Peters igualmente mostra como Derrida punha em questão as suposições que estão na base do binarismo, “demonstrando como as oposições binárias sustentam sempre uma hierarquia [...] que opera pela subordinação de um dos termos da oposição binária ao outro, utilizando a desconstrução para denunciar, deslindar e reverter essas hierarquias” (Peters, 2000, p. 32).

Seguindo em sua argumentação, explica que para esses teóricos a produção do significado não se dá à parte da lógica do contexto. Nesse caso, a própria concepção de verdades universais passa a ser refutadas, e o sujeito, uma realidade complexa, imersa nas dinâmicas histórico- culturais, um sujeito “descentrado” e instituído discursivamente.

A despeito de partilhar junto ao estruturalismo de várias críticas à epistemologia moderna, o pós-estruturalismo se distingue em aspectos relevantes da perspectiva estruturalista. Segundo Peters (2000, p. 39) tal crítica é direcionada ao fundacionalismo epistemológico, bem como ao racionalismo e realismo presentes no estruturalismo, originários da corrente positivista. O autor mostra, ainda, como dentro da crítica à visão de universalidade, os teóricos pós-estruturalistas passam a rejeitar a ideia de estruturas universais como algo partilhado por todas as culturas e indivíduos.

Assim, o pós-estruturalismo incentiva um outro olhar sobre o mundo e sobre aquilo que usualmente é considerado como verdade e conhecimento. Tal ceticismo denuncia a impossibilidade do acesso a leis ou verdades universais, dado que o mundo não está desvinculado dos sentidos que lhe atribuímos. Esse argumento é corroborado por Foucault (1996, p. 53) ao afirmar que “não devemos imaginar que o mundo se volta para nós um rosto legível que apenas teríamos que decifrar”. Disso decorre a postura pós-estruturalista de desencorajar uma cosmovisão objetiva, considerando que esses pressupostos sofrem influência de especulações pré-existentes do que seja verdade e, de um modo geral, reforçadas pelas interpretações de quem detém o poder.

Aqui, Michel Foucault vai destacar o pós-estruturalismo como uma filosofia que defende a investigação do processo de implicação dos discursos em relações de poder¹⁶, as quais não são vistas como totalmente definidas pelo fato de estarem dinamicamente articuladas a ações de resistência, permitindo, destarte, que novas possibilidades possam emergir.

2.1 GÊNERO E RELIGIÃO

Já temos enfatizado, a partir do pensamento de Marcella Althaus-Reid, Judith Butler e Maria Lugones que o gênero é atravessado por construções discursivas que essencializam e fixam identidades. A articulação entre gênero, educação e religião mostra-se relevante para a análise do social em sua pluralidade assim como para a compreensão da influência do fenômeno religioso e das práticas educativas sobre as instituições, as questões que atravessam o social e a constituição de subjetividades. Educação e religião são instâncias privilegiadas que orientam, em grande parte, as interpretações e práticas dos sujeitos em contextos distintos.

A religião figura como uma instância formadora e socializadora dos sujeitos. É um espaço educativo no qual se processam trocas de saberes e significados entre as pessoas e práticas que produzem subjetividades. Nessa perspectiva, a educação levada a efeito no interior das religiões, implica aprendizados relacionados a cosmovisões e gramáticas sociais que incidem sobre as relações humanas, “quando criam atores culturais submetidos (às vezes nem tanto) aos sistemas de valores, de preceitos, de normas e de regras diretas do agir humano”

¹⁶Na visão Foucaultiana, o poder, além de reprimir, também produz efeitos de saber e verdade. Segundo Torres (2001, p. 81), Foucault “faz uma ruptura com a visão tradicional que concebe a existência do poder única e exclusivamente ao âmbito do Estado e das instituições, como se somente essas instâncias fossem o locus indubitável da prática do poder. Diferentemente disto, Foucault vai mostrar que existem poderes fora do aparato institucional. Os poderes são exercidos por homens e mulheres no dorso do tecido social e proliferam, criando relações pessoais, interpessoais, coletivas e hierárquicas.

(Brandão, 2002, p. 143).

Ao longo dos séculos, a religião tem figurado entre as instituições que mais exercem influência sobre o comportamento e modo de vida do ser humano, abarcando inclusive suas crenças e valores. Concebida por Martelli (1995) como depositária de significados culturais que servem como referência para a construção de identidades, a religião pode contribuir consideravelmente para a manutenção da ordem social. Enquanto universo simbólico de sentidos, institui e legitima lógicas e práticas ligadas a diferentes dimensões da vida humana.

Para Lemos (2005),

[...] os discursos religiosos interferem na elaboração e difusão dos símbolos culturalmente disponíveis, dos conceitos normativos, das noções de fixidade e de identidade. Ao interferir na elaboração e difusão destes elementos em conexão com outros campos da cultura, os discursos religiosos penetram no âmago das concepções de vida das pessoas (Lemos, 2005, p. 127).

A religião, enquanto sistema simbólico, opera no sentido de incorporar nos indivíduos estímulos intensos e profundos atuando, assim, como importante mecanismo de construção de subjetividades. Nessa dinâmica, as relações entre os indivíduos no interior da sociedade podem também ser explicadas, justificadas e reproduzidas através do discurso religioso.

De acordo com Duarte:

Os sistemas simbólicos religiosos se constituem em importantes mecanismos de construção de subjetividades humanas, atuando de maneira estruturada e estruturante. Apesar da perda do poder regulador da religião nas sociedades secularizadas, o que se verifica é ainda um forte apelo religioso na maneira como os sexos se reconhecem socialmente (Duarte, 2008, p. 15).

Argumentando nessa direção, Costa (2019) destaca que as simbologias advindas do âmbito da cultura e que permeiam o contexto social, remetem a variadas representações simbólicas quanto ao ser homem e ser mulher. Referindo-se aos espaços eclesiásticos analisados em suas pesquisas, Costa (2019) assim se expressa:

[...] dentro das instituições eclesiásticas nas quais se dão as relações sociais dos sujeitos [...] as doutrinas religiosas são responsáveis pela reprodução sistemática, na forma típica de oposições dualistas, dos conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos símbolos religiosos, categorizando, finalmente, o masculino e o feminino (Costa, 2019, p. 27).

Com o impacto das formulações teóricas e práticas dos feminismos e dos estudos de gênero sobre a religião e a educação, categorias como feminino e masculino passam a ser compreendidas como atravessadas por condicionantes culturais, demonstrando que “sob os

auspícios de um novo campo do conhecimento, descortina-se o fato de que não há nada de ‘natural’ ou ‘científico’ ou ‘objetivo’ em nenhuma prática ou descrição machista” (Costa, 2019, p. 27).

Enquanto sistema constituidor de sentidos (Bourdieu, 1998), a religião emerge como uma instância capaz de exercer controle sobre os corpos, tendo em vista que o corpo é um locus sobre o qual se constroem sentidos de gênero que repercutem socialmente. Aqui, é posto em relevo a função do discurso enquanto instituidor de significados que orientam o mundo.

Os sistemas religiosos são sistemas de sentido, constituindo uma cosmovisão generificada orientadora de seus seguidores e seguidoras [...] na medida em que produzem e reproduzem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, possuem papel ativo na produção da desigualdade de gênero (Duarte, 2008, p. 24).

Nesse contexto, uma das implicações do uso de gênero como categoria analítica em estudo ligados às relações sociais de sexo, tem sido os questionamentos em torno das assimetrias que condicionam lógicas hierárquicas, as quais, muitas vezes, colocam as mulheres em condição de subalternidade, restringindo-lhes, inclusive, participação nos espaços de poder de várias organizações religiosas. Assim, essas indagações têm impulsionado, dentre outras perspectivas, análises sobre as dinâmicas de poder que se tecem intra-institucionalmente. Sobre esse tipo de problematização nas discussões sobre os estudos de gênero e o campo religioso, Duarte (2008) traz exemplos significativos:

[...] considerando-se a religião majoritária no Brasil, o cristianismo em todas as suas ramificações, as perguntas mais frequentes nos estudos de gênero são: se o público de fiéis que engrossam as fileiras das instituições religiosas é majoritariamente feminino, como explicar que às mulheres ainda seja vetada a participação como ministras ordenadas na Igreja Católica e em um sem número de igrejas protestantes “clássicas” e pentecostais? [...] Que sentidos de gênero concorrem para fazer dos homens os sujeitos mais importantes e competentes no processo de racionalização da atividade religiosa? Que representação de mulher prevalece nesse contexto? Quais são os enfrentamentos das mulheres para alçarem-se à liderança religiosa? Em que medida o cruzamento de gênero com outras categorias como classe, raça/etnia, idade e orientação sexual, explicita os critérios de inclusão e de exclusão de mulheres e homens nos lugares de poder das instituições religiosas? (Duarte, 2008, p. 24 e 25).

As lógicas hierárquicas-sexuais se apresentam em diversos espaços religiosos ocupados por homens e mulheres e, na maioria das vezes, os discursos sobre gênero prevalentes nesses ambientes conferem maior prestígio aos homens. Em grande medida, a desigualdade no que concerne ao poder religioso é legitimada por interpretações fixistas e naturalizadas das diferenças sexuais, as quais são deificadas nas práticas discursivas de muitas religiões. A esse respeito, Rosado Nunes (2005) explica que, historicamente, na maioria das religiões a

responsabilidade pela instituição do que é “sagrado” bem como a definição de prescrições e dogmas têm sido reservadas aos homens, permanecendo as mulheres ocultas nos espaços de elaboração de crenças e das políticas de estruturação religiosas.

Determinados processos de transformação que têm ocorrido na sociedade nas últimas décadas, têm favorecido diferentes formas de relacionamento entre os seres humanos. Nesse cenário, já temos examinado como a emergência dos feminismos e estudos de gênero reverberaram nas relações sociais e de gênero. Duarte (2008) explica, por exemplo, como a vida privada veio a público especialmente através das mulheres. “A vida privada, até então esvaziada de conteúdo político, passa a ser problematizada. O desafio inicial a ser enfrentado foi o da visibilização das mulheres numa história cujas testemunhas pareciam ter sido exclusivamente masculinas” (Duarte, 2008, p. 18), numa conjuntura mais ampla de contestação de paradigmas, relativização de abordagens universalistas e deterministas da estrutura social.

Na esteira dessas transformações, o espaço de atuação das mulheres na esfera pública foi ampliado permitindo que assumam papéis mais ativos em múltiplos em diversificados setores, inclusive no campo religioso, conforme propõe Costa (2019, p. 25). O autor chama a atenção, contudo, para a continuidade das desigualdades de gênero tanto nos espaços públicos como nos domínios da vida privada.

Nessas circunstâncias, as novas configurações familiares apontam para novos sentidos que são socialmente atribuídos ao conceito de família (Ceccarelli, 2007), o qual se distancia das concepções fundadas em um modelo nuclear patriarcal difundido no âmbito de vários espaços religiosos. Contudo, essa concepção de família que é transmitida nos contextos sociais e religiosos revela a “ambiguidade dos discursos e das práticas dos sujeitos e das instituições tradicionais produtoras de sentido” (Duarte, 2008, p. 27). Tal realidade pode ser percebida quando mulheres que participam de determinado espaço religioso, em muitos momentos, agem na contramão dos postulados e princípios doutrinários defendidos pela organização, o que indica para uma certa infidelidade dos sujeitos no tocante a tais pressupostos.

Nessa direção, a sexualidade desponta como uma das dimensões em que “o poder regulador da religião é confrontado com o exercício de uma sexualidade menos submissa à moral sexual religiosa” (Duarte, 2008, p. 26-27). Contudo, a despeito da gradativa redução de seu poder regulador¹⁷, a religião ainda se mantém como forte definidora das formas como

¹⁷Em sua obra “Gênero e ideologia entre evangélicos brasileiros”, Costa (2019) explica que “no cenário evangélico brasileiro, uma diversidade de fatores contribui para regular fortemente o desejo sexual: o consumo de literatura conservadora por parte dos sujeitos religiosos, as mensagens dos telepastores, os discursos religiosos proferidos pelas lideranças por ocasião das pregações dominicais, os ensinamentos difundidos pelos educadores religiosos no contexto da Escola Dominical, etc. (Costa, 2019, p. 121).

homens e mulheres são socialmente significados, o que demonstra sua dinâmica estruturadora das relações sociais, e, destarte, das relações de gênero.

Nesse sentido, estudos focados na articulação gênero e religião mostram-se pertinentes ao possibilitarem análises sobre as formas como os sujeitos religiosos e as instituições religiosas se relacionam com outras instâncias como família, movimentos sociais, o mundo da política e a escola. Aqui, se infere que a religião, em certa medida, pode reproduzir ou promover um deslocamento no que diz respeito aos discursos de gênero que circulam em outras instituições para além das religiosas. Essas indagações podem indicar as potencialidades e fragilidades da religião enquanto sistema dinamizador da sociedade.

Nessa direção, importa compreender de que forma as instituições religiosas influenciam ou interferem na constituição de políticas públicas de atendimento às demandas das mulheres. Esses questionamentos implicam pisar num terreno conflituoso, sobretudo quando se trata de direitos sexuais e reprodutivos. Em se tratando de demandas, é significativo que sejam contemplados os debates acerca das problemáticas ligadas à violência de gênero e religião objetivando, entre outras coisas, entender a influência de discursos religiosos em relações familiares violentas, expõe Duarte (2008).

Outras reflexões significativas podem se concentrar em torno das permanências ou mudanças que se manifestam no discurso religioso relativamente aos papéis sociais de gênero, em decorrências das transformações que têm ocorrido na sociedade. Nos termos da teoria do discurso, é possível observar que os enunciados religiosos sobre gênero passam por deslocamentos num contexto onde identidades são redefinidas e ressignificadas. Tal realidade mostra que discursos pautados em posturas conservadoras sobre esses assuntos têm sofrido fissuras a partir de percepções da diversidade sexual. Um exemplo disso é que, no Brasil, grande parcela das igrejas cristãs reproduzem discursos baseados na heteronormatividade, ancorados na censura das sexualidades não hegemônicas. A partir desses posicionamentos, bancadas religiosas têm se mobilizado no sentido de obstruir direitos LGBTI+ e pautas que contemplam demandas das mulheres. Entretanto, num cenário de transformações nos sistemas de crenças, novas práticas discursivas potencializam o surgimento de igrejas inclusivas, criação de grupos de estudo sobre gênero em espaços eclesiais, etc.

Aqui, Costa (2019) pontua como o “entrecruzamento de fluxos culturais exerceu importante influência no processo de ressignificação das crenças religiosas, das formas de sociabilidade dos fiéis e nas celebrações dos grupos religiosos” (Costa, 2019, p. 23). A despeito

disso, as mudanças sociais contemporâneas concernentes às relações de gênero têm mostrado que muitos grupos religiosos se mostram refratários à luta por direitos levada a efeito pelos feminismos e outros grupos, o que suscita debates sobre a forma como as tradições religiosas reagem a essas transformações.

O impacto do feminismo no campo religioso, reverberou em mudanças tanto nas práticas religiosas como na emergência da Teologia Feminista, a qual desponta no cenário das reivindicações dos movimentos feministas dos anos de 1960 e 1970. Conforme Furlin:

Na América Latina e no Brasil a Teologia Feminista surge conectada com a Teologia Feminista do Primeiro Mundo, porém com as características específicas do contexto sociocultural Latinoamericano. Essa produção teve início nos anos 1970 e 1980 e aos poucos foi se consolidando e se abrindo, também, para a abordagem de gênero[...] A sua emergência no ambiente eclesial trouxe questionamentos para as práticas estruturais vigentes no Cristianismo, tais como: a ocultação das mulheres na construção do discurso teológico; a hierarquização social de sexos; a apropriação masculina do sagrado; o controle das práticas, dos discursos, das crenças e das representações simbólicas por parte de um único sujeito – o masculino[...] Ao assumir o termo “Teologia Feminista” para a sua produção, as teólogas assumem também a categoria analítica de gênero, na perspectiva metodológica da construção e desconstrução (Furlin, 2011, p. 142).

Reflexões teológicas amparadas em referenciais feministas e de gênero também têm sido elaboradas por sujeitos vinculados a diversos segmentos do protestantismo, contribuindo de forma significativa para um questionamento de discursos teológicos hegemônicos que legitimam, tanto na sociedade como nas organizações religiosas, interpretações androcêntricas e ligadas a subordinação das mulheres. Essas novas enunciações constroem outras subjetividades e buscam dar visibilidade às mulheres nos espaços eclesiais.

Nesse contexto, é interessante quando Ortner (2006) explicita que aqueles que estão numa situação de subalternidade “nunca são completamente destituídos de agência”, a qual, para a autora, é cultural e historicamente construída. (Ortner, 2006, p. 71). Além de vincular “agência” com intencionalidade e busca de projetos, igualmente relaciona tal conceito com “poder, com o fato de agir no contexto de relações de desigualdade, de assimetria e de forças sociais” (Ortner, 2006, p. 58). Em sua visão, a resistência é componente integrante da estrutura, apesar de ser pouco visível. Ademais, enfatiza a capacidade, embora incompleta, que os sujeitos têm de alterar as estruturas das quais fazem parte.

Nessa perspectiva, Costa (2019) propõe que a utilização da categoria de gênero como perspectiva analítica, implica a importância de o pesquisador extrapolar os limites de interpretações respaldadas nos paradigmas de opressão e submissão das mulheres, a partir do discernimento dos “poderes femininos” que atravessam as relações sociais.

2.2 GÊNERO E EDUCAÇÃO

A articulação das relações sociais tem no conceito de gênero um dos seus componentes principais. A referida noção tem se constituído num importante referencial para o entendimento acerca das formas como os sujeitos sociais são constituídos cotidianamente por uma pluralidade de sentidos imbuídos de símbolos que são produzidos culturalmente, normatizações e subjetividades sexuadas que instituem lugares distintos para homens e mulheres, reforçando, assim, relações assimétricas. Tais distinções são permeadas por relações de poder, as quais, historicamente, têm atribuído aos homens uma posição de dominância. (Sardemberg, 2011, p. 39).

Nesse contexto, a autora adverte contra abordagens que analisam o “masculino” e o “feminino” como categorias estanques e homogêneas, e aponta a relevância do exame da cultura e da linguagem bem como de instituições como família, educação, religião, mídia e processos políticos para a consecução de reflexões sobre relações de gênero, por compreender que tais campos exercem forte influência sobre os modos de subjetivação de homens e mulheres.

Desde a infância, há toda uma idealização e modelagem que diferenciam homens e mulheres, reproduzindo comportamentos e cosmovisões consoantes aquilo que é definido como permitido ao seu sexo. Conforme assevera Moreno Monteserrat (1999), na obra *Como se aprende a ser menina: o sexismo na escola*, a família, professores e professoras, por exemplo, sofrem influências das ideias que circulam no espaço social, o que evidencia que nossa forma de interpretar as coisas reflete as circunstâncias históricas e culturais. Nessa direção, Lopes, Oliveira, Oliveira (2018b), discutindo sobre a presença dos gêneros na escola, destacam que:

As próprias estruturas das políticas educacionais, curriculares das culturas escolares e dos discursos pedagógicos, disciplinares, midiáticos, sociais, religiosos e familiares que confluem, entram em conflito e são negociadas na via escolar estão radicalmente atravessadas por padrões de demarcação de gênero e por lógicas de subjetividades engendradas e sexualizadas. Estas lógicas atuam para estabelecer as possibilidades e limites das expressões e relações afetivas e corporais consideradas socialmente aceitáveis (Lopes; Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 7)

Nesse cenário, os autores explicam como a escola, no decorrer da modernidade, vem perpetuando modelos hegemônicos de gênero e sexualidade, os quais são construídos, reproduzidos, mas também tensionados e deslocados no ambiente escolar. Sustentam igualmente que:

[...] continua a ser esperado por pais e agentes públicos, de forma geral, que as escolas

cumpram sua reconhecida função de disciplinar apetites, afetos, inibir comportamentos desviantes, produzir autoconsciência e autocontrole. Inclusive e principalmente em relação aos papéis e gênero e aos comportamentos sexuais (Lopes; Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 8).

Nesse caminho, Catto (2010) salienta o empenho da escola tradicional moderna na produção de um padrão de homem firmado em fixidez e estabilidade de identidade. Nesse processo, continuam as tentativas de captura das subjetividades com vistas a homogeneização e eliminação das diferenças e particularidades. Para a autora, “os conceitos que atravessam o sujeito [...], entre eles o que é ser normal e consequentemente o que é ser diferente, estão relacionados a verdades instituídas e propagadas ao longo da história da humanidade; difundidas de geração em geração” (Catto, 2010, p. 37).

A partir de uma perspectiva foucaultiana, a escola enquanto espaço social também se configura como lócus de subjetivação, no qual múltiplos sujeitos afluem e constroem um estilo de vida próprio. Entretanto, a escola pode se constituir num local de sujeição desde a produção de mecanismos reguladores cujo objetivo é docilizar os corpos e os indivíduos, pois “[...] o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (Foucault, 2009b, p. 29). Nesse contexto, o corpo dócil torna-se suscetível a repressão, pois ao sujeito é negada possibilidade de contestação da ordem e impõe-se a contenção de desejos e afetos mediante a utilização do poder disciplinador. Quanto à sexualidade, ocorre a interdição de sua apresentação espontânea, pois a heterossexualidade tida como normativa é tomada como referencial do que é saudável e normal.

Aqui, o currículo se apresenta como um mecanismo que pode atuar na educação produzindo sujeitos generificados¹⁸, constituídos por atos performativos (Butler, 2011). Os dispositivos curriculares, nesse caso, se tornam espaços privilegiados nos quais as lógicas heterossexuais e androcêntricas que regulam o sexo e a sexualidade são cotidianamente reiteradas (Butler, 2003) desde dinâmicas de formatação dos corpos, regulações de comportamentos, normalizações, hierarquizações e exclusões.

[...] um currículo ensina muitas normas relativas a gênero. Normas que produzem, reafirmam e naturalizam o que é masculino e feminino que, por sua vez, regulam as condutas de homens e mulheres, meninas e meninos nas escolas. Trata-se, portanto, de um importante espaço social, em que as normas reguladoras do gênero marcam sua presença para ensinar o certo, o errado, o esperado, o adequado, o inadequado, o normal, o anormal, o estranho e o ‘abjeto’ em relação às condutas de gênero (Paraíso, 2016, p. 2008).

¹⁸Ao mesmo tempo em que propõe a constituição performativa do gênero mediante reiteração dos atos estilizados, Butler entende que é possível subverter e deslocar as práticas regulatórias e os signos corporais generificados.

Na concepção de Lopes e Macedo (2011), o currículo é uma prática discursiva, um campo onde sentidos são produzidos, já que “constrói a realidade, nos governa, constrange nosso comportamento, projeta nossa identidade [...]” (Lopes; Macedo, 2011, p. 40). Visto desde essa perspectiva, o currículo é permanentemente construído e transformado. Aqui, Oliveira e Oliveira (2019, p. 38) ressaltam a ideia de currículo como espaço no qual sentidos são continuamente disputados e negociados, além de destacarem o aspecto polissêmico e mutável das políticas curriculares, posto que são contingentes, instáveis, expressam intencionalidades e definem lugares simbólicos para sujeitos e instituições. No entanto, o caráter descentrado e fluido do currículo não impede sua fixação parcial por meio de articulações hegemônicas, tendo em vista que esse descentramento e abertura implicam que sempre haverá algo que escapa à simbolização conforme expõe Macedo (2007):

Há sempre um ‘a mais’ de sentido que escapa, o que constitui o discursivo como um campo de indecidibilidades, no qual as posições de sujeito não serão nunca totalmente fixadas. Ou seja, os aparatos regulatórios também produzem efeitos disfuncionais e, na medida em que as posições de sujeito são sobredeterminadas, as influências ‘subversivas’ serão sempre possíveis. É graças a essa crença que julgo possível a agência dos sujeitos (Macedo, 2007, p. 48).

Nesse contexto, o currículo pode ser um espaço de emergência do imprevisível, dos eventos que desequilibram e obstaculizam a estabilização incontingente das normas, das performances dissidentes; o currículo também pode se configurar como uma “linha de fuga”, “um sistema que vaza” (Deleuze, 1998, p. 25) no qual as subjetividades podem descobrir novos mundos, questionar certezas, contestar conceitos estabelecidos e fantasias que “querem nos reter”. No que toca a essas questões, reflexões em torno do currículo podem proporcionar questionamentos acerca dos estereótipos, papéis de gênero e essencialismo das identidades dos sujeitos operacionalizadas no âmbito da sociedade, das escolas e de instituições educacionais, inclusive as de caráter religioso.

Nesse caso, o cenário político atual tem sido palco para a disseminação de discursos neoconservadores sobre gênero e sexualidade, levados a efeito por atores religiosos e da sociedade civil, os quais têm incidido sobre políticas curriculares estigmatizando “discursos pedagógicos que se posicionam em defesa da igualdade de gênero e da afirmação da dignidade das pessoas LGBT [...]” (Lopes; Oliveira; Oliveira 2018b, p. 8). Contudo, outras práticas discursivas têm vindo à lume no âmbito desses debates, desafiando lógicas conservadoras, expondo fissuras, o que aponta para a operação de um deslocamento de sentidos que fazem emergir subjetividades e sentidos outros em relação aos referidos temas.

Na teoria do discurso de Laclau e Mouffe (2015) o social é uma produção discursiva, o que envolve a compreensão da inerradicabilidade da diferença e permanência dos conflitos, dado que as práticas articulatórias são caracterizadas pela provisoriedade e contingência entre as identidades. Nesse sentido, as disputas hegemônicas não são orientadas no sentido de eliminar a diferença.

Com base nisso, Macedo (2007) propõe pensar “um currículo que possibilite uma política centrada na diferença” (Macedo, 2007, p. 56). O currículo emancipador, em sua visão, precisa atuar negociando agonisticamente sentidos entre as narrativas. Enquanto espaço-tempo, o currículo traz as marcas da hibridização. Desse modo, é um espaço onde o diálogo entre as diferenças se torna possível. Nele, a construção das identidades é desprovida de estabilidade e “não podem ser concebidas com base numa oposição entre presença e ausência absolutas” (Macedo, 2007, p. 56). Assim, a autora argumenta que é mais significativo conceber a diferença como algo cuja fixidez definitiva é inviável, embora, em certas circunstâncias, propostas político pedagógicas fantasiem a solidez de um significado que não poderá ser compreendido plenamente.

3 ENFOQUES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

3.1 A TEORIA DO DISCURSO DE ERNESTO LACLAU E CHANTAL MOUFFE

Apoiada numa perspectiva pós-estruturalista e pós-fundacionalista, a Teoria do Discurso de Lacclau e Mouffe tem se constituído num significativo instrumental teórico-metodológico para a análise de discursos e fenômenos sociais. Com a publicação da obra *Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma Política Democrática Radical*, ano de 1985, que tem como tese principal a ideia de que “a objetividade social é constituída por meio de atos de poder” (Mouffe, 2005, p. 173), os autores empreendem um estudo crítico-desconstrutivo de categorias da epistemologia marxista, vista por eles como insuficiente para a compreensão do social.

De acordo com esses teóricos, além do determinismo econômico apresentado como especificidade de todo tipo de formação social, o essencialismo presente na tradição marxista também se evidencia na concepção de sociedade como uma realidade dividida em duas classes antagônicas: burguesia e proletariado. Para Laclau e Mouffe (2015), a sociedade como totalidade fechada é uma impossibilidade, uma vez que o social se constitui de uma pluralidade de identidades e demandas.

Discurso, no pensamento de Laclau e Mouffe, é uma categoria central, especialmente diante da importância de se examinar a sociedade a partir da consideração de seu caráter discursivo, o que implica a recusa do social como tendo um fundamento a priori. Nessa direção, Laclau e Mouffe (2015, p. 180) advogam que não existe distinção entre prática discursiva e não discursiva, pois o discurso envolve palavras e práticas tendo em vista que toda configuração social é discursiva e todo objeto se constitui como objeto de discurso. Laclau (2013) ressalta que considera como discurso não algo que é “essencialmente relativo às áreas da fala e da escrita, mas quaisquer conjuntos de elementos nos quais as relações desempenham um papel constitutivo” (Laclau, 2013, p. 116). Conforme o autor, tais elementos são produzidos mediante uma dinâmica relacional. Nesse sentido, as relações sociais são constituídas pelo discurso, por intermédio de processos de significação.

A realidade social é compreendida como discurso, ou seja, uma totalidade discursiva resultante de práticas articulatórias. O social, nessa perspectiva, não é um espaço suturado que possui uma essência (Laclau; Mouffe, 2015, p. 166), por isso, não deve ser interpretado prescindindo-se dos significados que lhe são conferidos pelos sujeitos individuais ou coletivos. Nesses termos:

[...] a sociedade não é uma realidade dada e passível de ser desvelada, mas compreendida, a partir de sua miríade de formas, das várias possibilidades de se alcançar múltiplas verdades, note-se, sempre contingentes e precárias. Assim, o real, como possibilidade de ser perscrutado, conhecido verdadeiramente, como uma positividade transparente, é uma impossibilidade [...] (Mendonça, 2009, p. 155).

Assim, o social não possui um sentido último, mas múltiplas perspectivas de sentidos, atravessados por relações contingentes e precárias. Se, “uma totalidade discursiva nunca existe na forma de uma positividade simplesmente dada e delimitada, a lógica relacional será incompleta e penetrada pela contingência” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 185). A ideia de precariedade “revela que mesmo que um discurso consiga fazer-se contingentemente hegemônico, esse tal não será para todo sempre” (Mendonça, 2009, p. 157). Ademais, os conceitos de precariedade e contingência negam perspectivas universalistas e preditivas do social apontando para a provisoriedade deste, pois o fato de ser uma construção contingente e histórica, indica que o discurso é sempre vulnerável às forças políticas excluídas, na sua produção, segundo Howarth e Stavrakakis (2000). Esse aspecto contingencial evidencia-se no momento em que um discurso não apresenta imunidade ao ser refutado e contestado, o que resulta numa crise de sentido.

O discurso, no entendimento de Laclau e Mouffe (2015, p. 167), é uma prática articulatória através da qual as relações sociais são organizadas. Como lógica de apreensão do social, é construído mediante articulações discursivas que despontam no social através de conexões entre afetos partilhados¹⁹ (Mouffe, 2015). Segundo a autora, “na política os afetos desempenham um papel importante, são uma das principais forças que levam as pessoas a se identificarem com um projeto e a atuar politicamente” (Mouffe, 2015). Assim, diferentemente da racionalidade das relações e da formação de consensos racionais entre os sujeitos, modelo preconizado por Habermas (1989), a democracia proposta por Mouffe envolve desejo e paixão, mas também a possibilidade de questionamentos, discordâncias e resistências, já que o espaço público é uma dimensão onde impera uma profusão de princípios, crenças e concepções.

Esse processo articulatório que é produzido no âmbito do social, ocorre em meio a um complexo jogo de disputas hegemônicas por significação. Para Laclau e Mouffe (2015), a articulação figura como uma prática cujos elementos por ela articulados têm sua identidade transformada. Segundos os autores:

¹⁹Para Laclau, o afeto funciona como o “motor” que mobiliza/subverte as demandas diferenciais em demandas equivalenciais. Seria, assim, uma força (energia catexial) capaz de fazer a articulação em torno de um nome – os significantes vazios. Ele destaca também que o intervalo (frágil, debilitado, opaco) entre as demandas particulares e sua possibilidade de alcance universal encontra passagem através do investimento afetivo. (Borges; Lopes, 2021, p. 2121).

A totalidade estruturada resultante desta prática articulatória, chamaremos discurso. As posições diferenciais, na medida em que apareçam articuladas no interior de um discurso, chamaremos momentos. Por contraste, chamaremos elemento toda diferença não discursivamente articulada (Laclau; Mouffe, 2015, p. 178).

Aqui, trata-se da noção de articulação, na qual os elementos diferentes são discursivamente articulados a um ponto nodal. Esses elementos articulam-se, estabelecem aliança e, de forma precária e contingente, tornam-se momentos, tendo em vista a hegemonização. Como fruto dessa articulação tem-se o discurso. Importa destacar que, ao participarem de uma cadeia articulatória, os elementos ou sentidos particulares são alterados em seus sentidos originais transformando-se em momentos, mas tal alteração não esvazia totalmente as suas peculiaridades ou diferenças (Laclau; Mouffe, 2015, p. 180).

Nesse processo articulatório, os sentidos são parcialmente fixados com vistas à construção de dadas significações, o que, na percepção de Lopes (2011), “faz com que alguns significantes do discurso sejam privilegiados de forma provisória e contingente, a fim de possibilitar a hegemonia de uma determinada concepção” (Lopes; Oliveira, 2011, p. 34). Esses significantes são chamados de pontos nodais, na teoria do discurso de Laclau e Mouffe. A ideia de ponto nodal ou significante mestre advém da psicanálise lacaniana onde é visto como ordenador e gerador de sentidos e significações.

Ao assumir o conceito de ponto nodal, Laclau e Mouffe referem-se a “significantes privilegiados que fixam sentido em uma cadeia significativa” (Laclau; Mouffe, p. 187, 2015). Através desses significantes, é estabelecida a equivalência entre distintos elementos.

Quando uma articulação emerge, o faz se contrapondo a uma outra identidade, chamada por Laclau e Mouffe de “exterior constitutivo”. Além disso, uma articulação desponta na tentativa de dominar o campo da discursividade.

Para Howarth e Stavrakakis (2000), o ponto nodal que serve como ponto de articulação entre os diferentes significados à volta de um ideal, requer que seja um significante vazio. Ou seja, “um significante vazio é um significante sem significado” (Laclau, 1996, p. 69), o qual indica que a universalização intensa dos conteúdos de um discurso faz com que o significado exato deste seja improvável. Aqui, se não há a presença de um sentido específico, múltiplos significados se tornam possíveis, os quais vão reunindo distintos sujeitos ao redor de um ponto nodal na instituição de uma identidade.

Nessa visão teórica, uma das formas mais efetivas para a produção do discurso é o que Laclau e Mouffe (2015) denominam de lógica da diferença e lógica da equivalência. Enquanto a lógica da diferença está relacionada à complexidade do social, a lógica da equivalência explica

a simplificação do espaço político, conforme Burity (1997), pois os elementos que estão dispersos são articulados em momentos internos de uma determinada formação discursiva. Nesse movimento, as diferenças são anuladas posto que são utilizadas para representar alguma coisa que atravesse a todos.

Dessa forma, se distintos movimentos de lutas pelos direitos de minorias (a exemplo de indígenas, negros, mulheres) lutam isoladamente, está em jogo a lógica da diferença, mediante suas concepções identitárias, na busca pela expansão do sistema diferencial introduzindo elementos desarticulados. Nesta lógica, os grupos detêm pouca força na sociedade, tendo em vista que não constroem vínculos com outros grupos. Nesses termos, seus discursos são, várias vezes, percebidos como demandas específicas e não expressam as demandas sociais. Contudo, a junção desses grupos para exigir uma dada ação ou para se posicionarem contrariamente a alguma ação do Estado, indica o uso da lógica da equivalência.

Outra categoria basilar nessa perspectiva teórica é a hegemonia, a qual indica um discurso capaz de aglutinar em torno de si múltiplas diferenças. Aqui, objetivos inicialmente tidos como de um grupo particular passam a ser identificados como objetivos gerais de uma determinada formação discursiva. Um conteúdo hegemonizado significa a fixação de sua significação ao redor de um ponto nodal, mas tal fixação é contingente e precária. Assim, nas palavras de Laclau:

Hegemonizar um conteúdo equivale, por conseguinte, a fixar sua significação em torno de um ponto nodal. O campo do social pode ser visto assim como uma guerra de trincheiras em que diferentes projetos políticos pretendem articular em torno de si um maior número de significantes sociais. A impossibilidade de uma fixação total deriva do caráter aberto do social. A necessidade e ‘objetividade’ do social depende do estabelecimento de uma hegemonia estável e os períodos de ‘crise orgânica’ são aqueles em que se debilitam as articulações hegemônicas básicas em que um número cada vez maior de elementos sociais adquirem o caráter de significantes flutuantes (Laclau, 2000, p. 45).

O conceito de hegemonia está relacionado à concepção de falta constitutiva presente na teoria de Laclau. Tal concepção, se depreende do fato de que a constituição das identidades se dá de forma incompleta. Essa incompletude ocorre “em função da própria articulação incompleta de sentidos, seja a partir da relação entre identidades, seja, ainda, por sua negação, a partir de seu corte antagônico [...]” (Mendonça, 2009, p. 159). Conforme propõe Laclau, a busca de plenitude é o horizonte buscado por toda identidade, mas tal procura é sempre ineficaz.

Nas teorizações de Laclau e Mouffe (2015), a categoria de Hegemonia está intimamente ligada aos conceitos de discurso e articulação, e refere-se a um conceito gramsciano que é reformulado pelos autores. Em Gramsci, embora a hegemonia resulte de um processo

articulatório de distintos elementos, o primado da classe operária como dirigente dessa dinâmica de articulação com vistas à instituição de uma proposta hegemônica emancipatória e universalista, ainda se faz presente na teoria do filósofo. Para Laclau Mouffe, contudo, essa visão implica num determinismo histórico e numa compreensão essencialista da identidade hegemônica, a qual se constitui à parte do campo da articulação política.

Na teoria política do discurso, a eclosão de um discurso pressupõe outro que o nega, por exemplo, frente às práticas sexistas, desponta o feminismo; frente às práticas de homofobia, se apresentam as pautas de visibilidade. A ocorrência disso se dá pelo fato de o antagonismo figurar como condição para que as práticas articulatórias se ponham em relação de equivalência, além do que a constituição das identidades acontece de forma relacional. Nesse sentido, a lógica da equivalência estabelece um antagonismo entre “nós” e “eles”, favorecendo a construção, desde a articulação entre distintas demandas, de uma nova positividade do social, que pretende significar a completude ausente na objetividade hegemônica vigente.

Nessa direção, os autores vão afirmar que, “como o social é penetrado pela negatividade – isto é, pelo antagonismo -, ele não atinge o status de transparência, de presença plena, e a objetividade de suas identidades é permanentemente subvertida (Laclau; Mouffe, 2015, p. 206). Aqui, observa-se que a presença do corte antagônico bloqueia, em certo ponto, a construção de significados em um discurso.

Conforme Mendonça (2009, p. 161), é primordial, para a compreensão da relação antagônica, que essa se dê “entre um ‘exterior constitutivo’ que ameaça a existência de um ‘interior’”. Nos termos de Laclau e Mouffe, (2015, p. 125), “a presença do outro impede-me de ser totalmente eu mesmo. A relação não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade da constituição das mesmas”. Nessa direção, a abertura e incompletude do social se constituem em exigência para a prática hegemônica, tendo em vista que uma hegemonia não é capaz de dar conta de uma totalidade da vida social, pois, assim, haveria um espaço suturado, eliminando, destarte, a própria categoria de hegemonia.

A ideia de antagonismo como forma de apontar os limites do social e de explicar a impossibilidade de constituição de um sentido objetivo (Laclau, 2000, p. 34) é transferida para o conceito de deslocamento²⁰ com a emergência da obra *Nuevas reflexiones sobre la Revolución*

²⁰O deslocamento “ocorre justamente quando a estrutura não consegue processar, semantizar algo novo, algo que, portanto, lhe foge à significação. O deslocamento é, portanto, o encontro com o real, o momento em que o discurso apresenta o seu limite de sentido. Em termos sociopolíticos, uma estrutura deslocada é aquela que experimenta um momento de crise, um momento em que a mesma é posta radicalmente em xeque (Mendonça; Rodrigues, 2014, p. 74).

de nuestro tempo (Laclau, 2000). O autor, enfatizando a crescente centralidade dessa categoria, afirma que “toda identidade é deslocada na medida em que depende de um exterior que, uma vez que a nega, é sua condição de possibilidade” (Laclau, 2000, p. 55). Através da noção de deslocamento, Laclau expõe a perspectiva de mudança social, principalmente quando se considera a contingência das estruturas sociais e o fracasso da busca de uma plenitude. Dessa forma, as fixações parciais de sentido possibilitam transformações. Ou seja, o caráter contingente permite o deslocamento nas estruturas sociais e consequentes mudanças.

A concepção de deslocamento, indica uma crise estrutural instaurada quando um dado discurso é confrontado com seus limites em estabilizar sentidos. Diante disso, a crise vai requerer que o sistema discursivo se ajuste, evitando, assim, um rompimento. A crise também evidencia que a estrutura é marcada por uma falha que impossibilita uma significação plena. A ideia de falta constitutiva compreende uma grande contribuição da psicanálise lacaniana para o pós-estruturalismo, bem como para a análise do social. Com o referido conceito, Laclau indica o vazio do sujeito e também o vácuo na estrutura. Completude não é uma marca quer seja do sujeito quer seja do social, o qual é aberto e instituído mediante infinitos jogos de diferenças nas diversas dimensões. Assim, não há nenhum centro fundamental que origine e delimite a sociedade.

3.2 AS LÓGICAS SOCIAIS, POLÍTICAS E FANTASMÁTICAS E A EXPLICAÇÃO CRÍTICA DE REGIMES E PRÁTICAS SOCIAIS

Para um conhecimento mais aprofundado sobre os fenômenos sociais analisados, Glynnos e Howarth (2018a) propõem o uso do conceito de lógica como unidade explicativa. Referenciados nas formulações de Laclau e Mouffe, os citados teóricos afirmam que todas as práticas e formações sociais, bem como uma identidade de um objeto são discursivamente produzidas. Tais discursos, porém, são atravessados pela contingência e instabilidade.

Para os autores, a mobilização da noção de lógica, que inclui as lógicas sociais, políticas e fantasmáticas, permite “focar atenção nas regras ou na gramática que nos capacitam a caracterizar e até criticar um fenômeno, mas também procurar revelar as estruturas e condições que fazem aquelas regras possíveis”, inteligíveis e vulneráveis (Glynnos; Howarth, 2018a, p. 60). Os autores argumentam que essas lógicas favorecem a explicação de como regimes e práticas sociais são instituídos, contestados e sedimentados. Para além da descrição de uma prática, entender a lógica desta implica a captura das várias condições que permitem seu funcionamento.

As lógicas são também apresentadas como uma alternativa às noções de lei ou hipótese causal e de autointerpretação contextual, ou seja, como forma de superação do determinismo generalista do positivismo e do particularismo predominantemente descritivo da escola hermenêutica. Em contraste com os mecanismos causais do realismo crítico, todavia, as lógicas são reconhecidas como sempre dependentes das construções discursivas e hegemônicas dos próprios sujeitos sociais, não como realidades – ou representações de realidades – externas ao campo discursivo e hegemônico (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, p. 1341).

Segundo Glynos e Howarth (2018, p. 64), a lógica social procura descrever o que é um regime ou prática numa determinada organização social ou sistema discursivo, a partir do estabelecimento das normas e padrões que enformam tal sistema e viabilizam os tipos de identidades que o constituem, tencionando reproduzir um discurso hegemônico ou mesmo subvertê-lo.

As lógicas políticas, por seu turno, perguntam sobre como são instituídos, contestados ou transformados certos regimes de práticas sociais. Glynos e Howarth (2018) explicam que as lógicas políticas são compostas das lógicas da equivalência e lógicas da diferença, as quais “ênfatizam o processo dinâmico pelo qual fronteiras políticas são construídas, estabilizadas, fortalecidas ou enfraquecidas (Glynos; Howarth, 2018, p. 65).

Quanto às lógicas fantasmáticas, estas possibilitam compreender o porquê da fixação/identificação dos sujeitos a determinadas práticas sociais e por qual razão resistem às mudanças relativas a essas mesmas práticas. A expressão “fantasmática” advém do conceito de fantasia conforme exposto por Lacan e apropriado pela teoria do discurso de Laclau e Mouffe.

Na perspectiva lacaniana, a produção da identidade do sujeito é afetada pela falta que o constitui. Enquanto ser faltoso, está destinado à simbolização a fim de instituir-se, contudo o ato de simbolizar, isto é, a busca por uma identificação plena sempre incorre num fracasso. Ou seja, a emergência do sujeito da falta resulta do fracasso de estabelecer uma plenitude identitária (Stavrakakis, 2010). O conceito de identificação, em Lacan, alude ao movimento de assimilação parcial de aspectos do outro por parte do sujeito, operação que favorece a construção da sua própria subjetividade.

Stavrakakis (2007) sustenta o valor da dinâmica de identificação para o exame de aspectos políticos, tendo em vista que as expressões culturais e ideológicas integram os objetos mediante os quais os sujeitos se identificam. Destarte, a ideia de sujeito como falta aponta para as tentativas do sujeito no sentido de preencher a falta que o constitui através de sucessivos atos de identificação. Nesse contexto, os discursos disponibilizados pela cultura e que circulam no âmbito social, podem ser mobilizados através de processos de identificação na produção de

identidades.

As formulações teóricas de Lacan possibilitam o estudo do político pelo fato de a ordem simbólica também evidenciar a falta que marca o sujeito. Assim, conforme Stavrakakis (2007), o fato de a falta constitutiva do sujeito também se manifestar no grande Outro, isto é, na ordem simbólica, como uma falta estruturante, indica o aspecto mais decisivo do pensamento de Lacan. A falta em apreço é uma ausência de um gozo longínquo, mítico e perdido pela castração quando da imersão na linguagem. Em face da falta que o constitui, o sujeito se esforça continuamente no sentido de suturá-la, recorrendo a objetos ou ideias fantasísticas que substituam esse gozo. Alcançar essa plenitude, mostra-se como um projeto falido, uma vez que a falta não pode ser completamente preenchida por um objeto e conduzir o sujeito ao gozo quimérico (Stavrkakis, 2010). Os frequentes fracassos na ânsia pela plenitude é o que mantém o desejo como uma promessa para atingir o prazer mítico. Tal promessa encontra sua base no que a teoria lacaniana denomina de fantasia.

No âmbito do pensamento de Lacan, a fantasia objetiva suturar a falta constitutiva, implicando numa busca de completude em compensação ao gozo perdido. Aqui, a fantasia funciona como uma representação imaginária do objeto perdido, o qual fornece base à fantasia gerando e colocando em andamento o desejo do sujeito.

Para Glynos e Howarth:

[...] a fantasia opera de modo a ocultar ou ‘bloquear’ a contingência radical das relações sociais. Isso é feito através de uma lógica ou narrativa fantasmática que promete uma plenitude-por-vir, uma vez que um obstáculo implícito ou nomeado é superado – a dimensão beatífica da fantasia, ou que prevê o desastre se o obstáculo se revela insuperável, que pode ser denominado a dimensão terrífica da fantasia [...] No geral, contudo, com as lógicas fantasmáticas objetivamos captar o modo como sujeitos organizam sua satisfação (Glynos; Howarth, 2018a, p. 66).

No âmbito da teoria do discurso de Laclau e Mouffe, a fantasia lacaniana atua no sentido de suturar, ainda que de forma parcial e contingente, a falta constitutiva que caracteriza as identidades e sistemas sociais. De acordo com Oliveira (2018, p. 198), a ideia de fantasia é retomada por Glynos e Howarth como base para o desenvolvimento do conceito de lógicas fantasmáticas com o propósito de investigar com mais detalhes as formulações de Ernesto Laclau sobre “a força que mobiliza e torna possível as operações significantes, que estão relacionadas à dimensão do afeto (ou do gozo)” (Oliveira, 2018, p. 198).

O autor argumenta que as lógicas fantasmáticas se constituem em recursos potencialmente importantes para a compreensão dos processos que permitem que grande parte dos sujeitos constituam sua subjetividade, mesmo que de forma precária e contingente,

mediante identificação com determinados discursos hegemônicos. Devido à impossibilidade do fechamento da estrutura, o sujeito manifesta uma falta constitutiva que procura preencher com esquemas ideológicos e fantasiosos.

Dessa maneira, as lógicas fantasmáticas veem à lume oportunizando meios para compreender porque os sujeitos se prendem a determinados regimes e práticas discursivas dando-lhes sustentação ou produzindo novos discursos e identidades.

3.3 A TEORIA DO DISCURSO E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A PESQUISA EM EDUCAÇÃO

A educação apresenta-se como um espaço atravessado por conflitos e disputas políticas, locus privilegiado no qual sentidos são produzidos. Para Lopes (2013), trata-se de um campo desprovido de verdades essenciais, que desestrutura consensos e cria divergências acerca de suas interpretações, as quais têm sido objeto de estudo e pesquisas antes mesmo da segunda década do século passado.

Elaborada principalmente a partir de uma perspectiva pós-estruturalista, a teoria do discurso de Laclau e Mouffe consiste numa significativa abordagem para a pesquisa em educação. A transposição dos enfoques pós-estruturais para o campo pedagógico, conforme Lopes, Oliveira e Oliveira (2018a), repercute na reconfiguração dos discursos do referido campo. Nessa direção, empreender pesquisas sobre os processos educacionais com base nesse enfoque teórico, sinaliza a importância de se desnaturalizar determinadas narrativas que muitas vezes não são contestadas, mas hegemônicas à medida em que são reproduzidas pelos atores sociais nas diversas instituições educacionais.

De acordo com Oliveira, Oliveira e Mesquita (2013), as concepções pós-estruturalistas passam a repercutir em pesquisas elaboradas na área educacional nos anos de 1990. Dentre os diversos fatores que são registrados pelos autores como justificativa para tal repercussão, está a emergência de novas identidades no âmbito do social, a exemplo de feministas, gays, que não eram contemplados pelos instrumentos metodológicos empenhados em estudar o espaço social.

Nesse cenário, coube a algumas abordagens, como a queer²¹, a genealogia de Foucault e a teoria do discurso de Laclau e Mouffe, entre outras, o fornecimento de instrumental conceitual e analítico aos estudiosos do campo da educação a fim de examinarem não apenas o comportamento dessas demandas e identidades no plano educacional, mas, também, a forma como as práticas educativas incidem sobre elas negando-as, submetendo-as ou controlando-as (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, p. 1328).

Os autores lembram que uma análise realizada a partir do prisma pós-estruturalista se distanciará da ideia de um “acesso imediato às coisas mesmas”, conforme propõe a concepção moderna de ciência. Tal rejeição é explicada pelo fato de não se admitir a realidade como algo que não seja instituído por discursos e permeada pelas condições “próprias do campo simbólico e político da linguagem” (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, p. 1329). O paradigma positivista, associado a essa visão de ciência, resulta de uma concepção fundamentada no essencialismo [...]. “Daí os pesquisadores [...], todos os envolvidos nessa teia apenas terem uma existência passiva diante de um modelo teleológico de pesquisa, onde o saber estaria localizado em algum lugar, e nós apenas deveríamos ser instruídos [...] a fim de captá-lo. (Cardozo, 2014, p. 122).

Uma questão apontada por Oliveira, Oliveira e Mesquita (2013), nesse contexto, tem a ver com a recusa da teoria do discurso de Laclau e Mouffe à abordagem positivista, por sua pretensão de alcançar um conhecimento científico objetivo mediante uso de uma metodologia pré-estabelecida e generalizada. Os autores igualmente apontam as consequências de tal recusa dessa perspectiva teórica. Nesse caminho, são destacadas como implicações positivas, uma construção metodológica pautada no enfoque das especificidades e realidade contextual do problema a ser verificado, tal como a escassez de análises metodológicas com base nesse referencial teórico-metodológico.

Assim, observa-se que não é objetivo da teoria do discurso propor uma teoria geral da sociedade a partir de perspectivas explicativas de caráter determinista, essencialista, universalista, objetivista e neutro acerca da dinâmica social. Os discursos sobre a sociedade produzidos com base nessa teoria, são marcados pela contingência que também atravessam o

²¹O termo inglês queer é muito antigo e tinha, originalmente, uma conotação negativa e agressiva contra aqueles que rompiam normas de gênero e sexualidade [...] Teoria Queer emergiu nos Estados Unidos em fins da década de 1980, em oposição crítica aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e gênero. O diálogo entre a Teoria Queer e a Sociologia foi marcado pelo estranhamento, mas também pela afinidade na compreensão da sexualidade como construção social e histórica. O estranhamento queer com relação à teoria social derivava do fato de que, ao menos até a década de 1990, as ciências sociais tratavam a ordem social como sinônimo de heterossexualidade. O pressuposto heterossexista do pensamento sociológico era patente até nas investigações sobre sexualidades não-hegemônicas. A despeito de suas boas intenções, os estudos sobre minorias terminavam por manter e naturalizar a norma heterossexual (Miskolci, 2009, p. 150-152).

social em todas as suas esferas. Conforme explicita Oliveira (2009):

Não há lugar privilegiado a partir do qual se pode olhar o mundo, somos parte dele, da sociedade, estamos implicados na história e como pesquisadores/as precisamos ficar atentos aos seus diversos recortes – políticos, econômicos, étnicos, culturais, religiosos, de gênero. Não existe conhecimento neutro, isento de condicionantes sociais, políticos, históricos (Oliveira, 2009, p. 86).

A partir dessas considerações, Oliveira, Oliveira e Mesquita (2013) apresentam a proposta de pesquisa elaborada por Glynos e Howarth como a que mais se adequa ao aparato conceitual da teoria do discurso. Os referidos autores “procuraram desenvolver de modo sistemático uma reflexão sobre as implicações (anti)epistemológicas e metodológicas da teoria do discurso, buscando suprir o que alguns [...] vinham identificando como um déficit metodológico no projeto teórico de Laclau e Mouffe [...]”, afirmam Oliveira, Oliveira e Mesquita (2013, p. 1332).

Como resultado desse intento, Glynos e Howarth (2007) propuseram uma estratégia de pesquisa que se assenta em quatro importantes pressuposições, sendo a primeira designada como Pesquisa Dirigida ao Problema²². O pressuposto principal dessa proposição é a compreensão de que um estudo alinhado ao pós-estruturalismo deve objetivar a construção de um entendimento mais amplo sobre o problema examinado pelo pesquisador, prescindindo, assim, de uma simples aplicação de métodos e perspectivas teóricas particulares a um dado objeto a ser investigado na tentativa de comprovar a legitimidade de hipóteses que se estabelecem como leis causais, regras e generalizações de caráter preditivo e explicativos dos fenômenos e práticas sociais.

Nessa direção, tem-se um modelo explicativo que se empenha em problematizar o objeto sob análise com vistas a um questionamento das visões essencialistas e naturalizantes da realidade observada, os sentidos e lógicas que a enformam. Aqui, o problema é “definido a partir das demandas e crises concretas vivenciadas pelos sujeitos atuantes no campo investigado” (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, p. 1333)

Os autores pontuam que tais concepções analíticas são discursos contingentes, articulados aos discursos sociais e perpassados por relações de poder. Contudo, isso não indica relativismo ou superficialidade metodológica, tendo em vista que a definição do problema exige um amplo debate das perspectivas epistemológicas que a fundamentam. Ademais, essas visões

²² Essa perspectiva teórica se distancia da visão tradicional positivista que costumeiramente concebe a pesquisa científica como ferramenta de testagem orientada, tão somente, para validar métodos e abordagem teóricas fundadas em pressupostos universalistas.

teórico-metodológicas se distanciam de concepções imediatistas e pragmáticas de pesquisas como se estas se resumissem a exercícios preparatórios para projetos de intervenção ou extração de uma suposta verdade da realidade mediante a adoção de uma metodologia específica.

O papel da investigação, nessa perspectiva, não é o de construir panaceias, sanar contradições nos sistemas ou buscar soluções imediatas para problemas específicos, a proposta é ampliar a própria compreensão do problema de modo a reconhecer suas relações com as lógicas e processos sociais mais amplos, a demonstrar que qualquer solução para os problemas aparentemente pontuais passa por uma redefinição dos termos do próprio problema e por um deslocamento das condições que promovem sua emergência (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, P. 1333).

Nesse contexto, os autores destacam que o que confere pertinência a uma determinada teoria é o seu potencial interativo no contexto que está sendo investigado e de produzir sentidos que sejam capazes de mobilizar a realidade. Para isso, a pesquisa referenciada na teoria do discurso tem como ponto de partida a construção do problema a ser investigado em função da problematização advinda do discurso social, no campo sob observação. Aqui, importa indagar “sobre como esses problemas são construídos, quais as vias de solução intuídas nesses discursos, e sobre como essas soluções possíveis são condicionadas pelos problemas que e como são formulados” (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, p. 1334).

Para além disso, o tratamento do problema vai examinar as condições discursivas que tornam possível a emergência e sustentação dos discursos hegemônicos. Conforme esses teóricos, uma metodologia construída desde a abordagem da teoria do discurso proporciona ao pesquisador uma amplitude de recursos, quais sejam, análise documental, de entrevistas, narrativas, imagens, produtos audiovisuais, dados etnográficos ou uma combinação dessas alternativas.

O modelo de racionalidade retrodutiva²³ é uma outra perspectiva que integra as estratégias teórico-metodológicas de Glynos e Howarth na *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory* (2007). Em contraposição às explicações de cunho indutivo e dedutivo, a racionalidade retrodutiva põe em questão a noção de predição, teste, validação ou contestação de hipóteses, uma vez que os discursos que resultam da pesquisa social são permeados pela precariedade e contingência (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, p. 1336). A racionalidade retrodutiva pode constituir-se numa opção possível para a produção e validação de explicações nas ciências humanas e sociais, tendo como referência os sentidos construídos

²³Aqui, para além da pretensão de construir uma argumentação supostamente capaz de comprovar o potencial preditivo de suas hipóteses, a preocupação do analista será indagar se as pressuposições elaboradas mediante ciclos retrodutivos, tornam o fenômeno estudado mais inteligível.

pelos sujeitos, mas sem limitar-se exclusivamente a interpretar essas significações em seus contextos. Na lógica retrodutiva, em lugar de o analista buscar a formulação de leis gerais, causalistas e preditivas que impliquem na repetição obrigatória do fenômeno analisado, envidará esforços no sentido de enunciar as condições de possibilidade para a ocorrência de dado fenômeno e pôr em questão a naturalização dos mesmos.

É importante destacar que pode haver diversos cenários que tornem viável uma mesma realidade, e que as condições de possibilidade indicadas podem ser necessárias, mas, não suficientes per si para produzir o fenômeno estudado. A enunciação das condições necessárias para que uma dada forma de organização simbólica e social da realidade seja possível, por exemplo, ultrapassa – embora tenha sempre de partir desse ponto – a simples autointerpretação que os sujeitos articulam sobre suas ações e seu contexto (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, p. 1336).

Nesse quadro, ao considerar a racionalidade retrodutiva, os autores indagam em que medida os componentes integrantes do ambiente social podem ser reduzidos a indicadores quantificáveis e até que ponto a tradução de circunstâncias sociais em variáveis explicativas conserva sua relevância em referência ao campo estudado (Oliveira; Oliveira; Mesquita, 2013, p. 1337). Para que um conhecimento embasado nessa abordagem seja considerado válido, independe da aquisição de provas ou de sua resistência ao falseamento. O importante, aqui, é que tal conhecimento seja reconhecido pela comunidade científica e dos atores sociais e seja capaz de posicionar-se criticamente frente aos problemas e fenômenos estudados.

3.4 PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

Objeto de estudo, questões e objetivos da pesquisa

Esta pesquisa é de cunho qualitativo, a qual é compreendida por Denzin e Lincoln (2006) como uma série de práticas materiais e de interpretações que buscam um entendimento dos fenômenos em termos dos significados que lhes são atribuídos pelas pessoas.

Inscrevendo-se no campo do discursivo religioso evangélico-batista, este estudo tem como enfoque temático central “Educação e Subjetividade feminina na tradição batista brasileira: disputas discursivas e dinâmicas de resistência e subversão”, procura examinar os discursos e práticas sobre gênero na Convenção Batista Brasileira, problematizando em que medida tais discursos são legitimados, contestados, disputados, ressignificados e como interferem na produção de subjetividades femininas e no engendramento de processos de resistência e subversão. Diante da temática exposta, colocamos nos seguintes termos os

principais problemas a serem investigados: A religião e a educação podem se configurar como instâncias de subjetivação dos sujeitos? Como vêm se configurando os discursos e práticas educativas sobre gênero na Convenção Batista Brasileira; Como os discursos (neo)conservadores repercutem nos discursos e práticas da Convenção Batista Brasileira entre os anos de 2015 e 2020? De que forma essas práticas e regimes de significação operam na regulação dos sujeitos? Como esses discursos são disputados, instituindo novos deslocamentos de sentido, práticas e subjetividades? Que fantasias são operacionalizadas pelos sujeitos com vista à reprodução ou contestação dos padrões hegemônicos de gênero e sexualidade? Diante de tais questionamentos este estudo intenta: 1) Refletir sobre a religião e a educação enquanto instâncias de subjetivação dos sujeitos; 2) Compreender como vêm se configurando, historicamente, os discursos e práticas educativas sobre gênero na Convenção Batista Brasileira; 3) Examinar como essas práticas e regimes de significação são disputados, instituindo novos deslocamentos de sentido, práticas e subjetividades; 4) Identificar que fantasias são operacionalizadas pelos sujeitos com vista à reprodução ou contestação dos padrões hegemônicos de gênero.

A Constituição dos Corpora de Pesquisa

A Teoria do Discurso não determina um modelo ou um padrão específico para os empreendimentos de pesquisa que a tomem como referencial, tampouco no que tange à construção dos corpora em questão. Conforme Oliveira (2018):

[...] não há e não poderia haver um modelo metodológico sistemático e unificado que possa ser simplesmente adotado ou aplicado nas pesquisas discursivas. Cada pesquisa precisa construir seu próprio objeto de estudo através da problematização da realidade estudada e da articulação dos conceitos teóricos com os elementos/momentos que constituem discursivamente a realidade; precisa elaborar sua própria estratégia metodológica de acordo com as características do objeto proposto e da problemática delineada (Oliveira, 2018, p. 171).

A partir desses argumentos, o autor enfatiza uma perspectiva de discurso que, transcendendo a enunciações mediadas por códigos linguísticos, envolve formas variadas de produção simbólica e de representação do mundo. Dessa forma, trabalhos que têm como referencial teórico-metodológico a Teoria Política do Discurso “podem utilizar e mesmo combinar diferentes técnicas de abordagem da realidade, constituindo diferentes corpora de investigação, com textos/artefatos de gêneros distintos, para buscar delinear essas regras ou lógicas de (des)estruturação” (Oliveira, 2018, p. 171).

Para a consecução dos objetivos dessa pesquisa, foram construídos os seguintes corpora de dados:

1) Um corpus formado por 15 artigos publicados pela Revista Para o Trabalho de Senhoras Batistas e pela Revista Visão Missionária, periódicos ligados à União Feminina Missionária Batista do Brasil (UFMBB), entidade ligada à Convenção Batista Brasileira (CBB), ao longo do Século XX e na contemporaneidade. Através desses corpora, buscamos perceber que sentidos são atribuídos a gênero, principalmente no que concerne à categoria mulher e à educação feminina, e como contribuem para a construção de modos de subjetivação. Nesse contexto, analisamos também de que forma os discursos (neo) conservadores religiosos incidem sobre tais interpretações no âmbito da CBB, além de identificar as lógicas sociais e fantasmáticas que respaldam esses discursos. Por fim, tencionamos entender de que modo estes operam na regulação dos sujeitos, e quais os indícios de deslocamentos estão presentes nesses regimes discursivos.

A escolha dessas revistas se justifica pelo fato de operarem como um dos principais dispositivos utilizados nas práticas educativas entre as mulheres membros das igrejas Batistas filiadas à CBB. Para além de assuntos de cunho eclesiástico-missionário, enfoque principal dessas publicações, as enunciatórias da revista são contempladas com assuntos relativos ao seu cotidiano, em especial os que concernem ao âmbito familiar e privado, ao papel da mulher, etc.

Criadas pela União Feminina Missionária Batista do Brasil (UFMBB), entidade ligada à CBB, tais revistas também contêm orientações e objetivos no que se refere ao planejamento das atividades das chamadas “organizações-filhas”, quais sejam, crianças de 04 a 08 anos (Amigos de Missões), Pré-adolescentes e Adolescentes (Mensageiras do Rei) e Jovens (Jovens Cristãos em Ação), sendo as duas últimas compostas exclusivamente por mulheres. Porém, cada um desses grupos têm suas próprias revistas educativas cujo planejamento é direcionado pela UFMBB.

Dessa forma, entendemos que tais materiais, enquanto difusores de discursos sobre o feminino, configuram-se como espaços pedagógicos que buscam, ainda que de forma parcial e contingente, a construção da realidade, a fixação de sentidos e identidades, normalizando-as, isto é, conferindo inteligibilidade e legitimidade aos gêneros. São mecanismos de ensino por intermédio dos quais lógicas sociais e fantasmáticas sobre o que é/como dever ser mulher e homem são construídas e reproduzidas. Mas, suas enunciações, embora possam reiterar o discurso hegemônico, também podem constituir deslocamentos em tal discurso. Ademais, a importância desses materiais para a coleta de dados, reside no fato de na última década, especialmente, refletirem uma mobilização mais ampla e intensa em torno de categorias como

“gênero” e “ideologia de gênero” como base para a contestação de políticas educacionais e de interpretações que questionem as concepções hegemônicas sobre o feminino e o masculino.

2) Um corpus formado por 10 exemplares do O Jornal Batista, órgão oficial da Convenção Batista Brasileira ao longo do século XX. Desde o seu surgimento, O OJB figura como uma voz autorizada que produz e dissemina certos modos de ser e habitar no mundo, no que toca à temáticas morais, teológicas, educacionais, políticas, etc., o que demonstra sua relevância para a formação dos fiéis ligados à Convenção Batista Brasileira. É importante lembrar, que a despeito da predominância de uma “vontade de verdade” (Foucault, 1996), os discursos de O OJB não devem ser vistos como um bloco homogêneo, uma vez que, como resultados das fissuras, vozes dissonantes emergem como forma de resistência no âmbito da própria CBB.

3) Um corpus de entrevistas constituído por entrevistas semiestruturadas, que foram realizadas com sujeitos filiados à Aliança de Batistas do Brasil, tendo alguns deles ocupado cargos de liderança na referida entidade, além de integrarem o quadro de docentes de seminários teológicos e também atuarem em instituições públicas e privadas. A idade desses sujeitos variou entre 50 e 60 anos, sendo dois deles líderes e estudiosos de destaque nas suas áreas de atuação. Dois desses sujeitos são negros, incluindo uma mulher, e dois são brancos. Esses participantes residem em Pernambuco, Alagoas, Bahia, e um deles mora na América do Norte.

O roteiro das entrevistas abordou temas como percepções sobre papéis e relações de gênero; liderança e pastorado feminino; sexualidade, família e diversidade sexual; mulher e esfera pública, feminismo e organização da Aliança de Batistas do Brasil. O acesso a essas pessoas foi possível mediante indicações de amigos e conhecidos da própria pesquisadora. Sendo assim, a amostra é composta por quatro participantes, sendo duas mulheres e dois homens, os quais serão caracterizados no decorrer do texto, como Participante 1, 2, 3 e 4. As entrevistas foram realizadas de forma online e duraram em torno de 1 a 2 horas. Além disso, esse estudo buscou examinar alguns elementos da Carta de Princípios e algumas postagens do Site mantido pela Aliança de Batistas do Brasil. A participação no processo de organização da ABB, liderança e engajamento nas suas atividades foram os critérios utilizados para a seleção dos participantes das entrevistas.

A partir desse corpus, intentamos destacar que novos sentidos são conferidos a gênero nas práticas discursivas da ABB, as disputas em torno de tais narrativas e as dinâmicas de resistência, em sequência, apontar que novos deslocamentos, práticas e subjetividades que podem ser observados. Ademais, objetivamos identificar que fantasias são operacionalizadas pelos sujeitos com vista à contestação dos padrões hegemônicos de gênero e sexualidade.

A articulação entre a análise do discurso francesa e a teoria do discurso de Laclau e Mouffe como abordagem analítica

Os dados extraídos dos corpora foram analisados em diálogo com a vertente pós-estruturalista, assumindo os aportes teóricos da Teoria Política do Discurso de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2015), teóricos da Escola de Essex, com suporte das contribuições da Análise do Discurso de Linha Francesa principalmente as concepções de Maingueneau (1997, 2005, 2008) e de Authier-Revuz (1990, 1998, 2004). Nesse empreendimento, consideramos as significativas contribuições de Oliveira (2018a) sobre as possibilidades de articulação entre essas duas abordagens teóricas, principalmente no que concerne à análise das lógicas sociais, políticas e fantasmáticas.

No que tange às formulações teóricas da Escola de Essex, os discursos disputam sentidos pela totalização do social, o que é uma impossibilidade tendo em vista que o caráter aberto do social aponta para uma negatividade irreduzível que destrói suas aspirações de totalidade. Aqui, a articulação que resulta no discurso é instituída desde algo externo ao sistema, isto é, um exterior constitutivo, o qual opera como ameaça a uma objetividade e é inerente a toda relação antagônica. Nesta pesquisa, tomo como exterior constitutivo da Aliança de Batistas do Brasil (ABB), a Convenção Batista Brasileira. Se, por um lado, na perspectiva da Teoria Política do Discurso um antagonismo impede a constituição plena de uma identidade, por outro, esse antagonismo também é destituído de uma identidade absoluta. Além do conceito de exterior constitutivo, para esta tese são igualmente significativas as noções de hegemonia, articulação e deslocamento, advindas da Teoria de Laclau e Mouffe. Também serão utilizadas as noções de lógicas sociais, políticas e fantasmáticas proposta por Glynos e Howarth (2018a). Ainda nesse plano, utilizaremos como referenciais teóricos os estudos de gênero, de modo especial, as discussões de Althaus-Reid e Judith Butler.

No que diz respeito à Análise do Discurso de Linha Francesa, Oliveira (2018a) ressalta o lugar de destaque que a referida perspectiva metodológica tem ocupado nas análises referenciadas na Teoria de Laclau e Mouffe, como também indica motivos para a aproximação entre as duas abordagens:

Essa afinidade teórico-metodológica pode ser relacionada a duas razões principais: Primeiro, ao fato dessas correntes de análise assumirem o “discurso” como objeto de estudo e o conceberem como um sistema de padrões/regras de estruturação da realidade simbólica, influenciados diretamente pelas perspectivas de Althusser e Foucault. Segundo, ao fato dessas abordagens não estabelecerem um padrão linear e rígido de procedimentos para a produção

de resultados, mas buscarem desenvolver ferramentas conceituais/analíticas para fundamentar o trabalho[...] nos processos de interpretação e construção da análise (Oliveira, 2018a, p. 172-173).

É ressaltado pelo autor, no entanto, que as ambas as abordagens também apresentam divergências no se refere a muitos conceitos e estratégias de análise. Nessa direção, a mobilização de conceitos advindos da Análise do Discurso em pesquisas orientadas pelas teorizações de Laclau e Mouffe, implica que tais categorias deverão ser deslocadas parcialmente com vistas a uma rearticulação com a perspectiva da Teoria do Discurso. Nesse caminho, apresentaremos a seguir os principais conceitos e noções que pretendemos mobilizar para a análise dos corpora.

O Primado do Interdiscurso

Maingueneau (2008a) é visto por Oliveira (2018a) como um teórico que incorporou novas abordagens no âmbito da Escola Francesa de Análise do Discurso. O “primado do interdiscurso”, concepção relevante para a construção desta pesquisa, figura como um dos principais conceitos de seu quadro teórico-analítico. Essa noção significa não somente a compreensão de que ‘o interdiscurso tem precedência sobre o discurso’, ou seja, que “a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de troca entre diversos discursos” (Maingueneau, 2008a, p. 20, *apud* Oliveira, 2018a, p. 179).

A percepção dos discursos e ideologias que atravessam enunciações, segundo Maingueneau (2015), é um exercício que está para além da simples tradução. Nesse processo de compreensão, deve-se ter em conta a memória discursiva, os sujeitos implicados no discurso, os contextos onde este é produzido, os cenários por onde transita e é recebido, tal como as relações interdiscursivas, as quais são perpassadas por brechas e fissuras (Maingueneau, 2015).

Enquanto prática social engendrada por sujeitos que desempenham posições sociais, o discurso constitui efeitos de sentido que se inscrevem no interior dos grupos sociais que o produzem em um contexto histórico-cultural específico, o qual também confere, de algum modo, prescrições e atributos a determinados papéis sociais e às relações de poder entre eles. Para Orlandi (1999), esse movimento que envolve o exercício da linguagem que coloca em relação sujeitos e significados, implica na constituição de subjetividades.

Nesses termos, linguagem e situação sociocultural, em sua ligação, expressam a ilusão de que o sujeito é a fonte do sentido e do dizer, ignorando o fato de que ao produzir o discurso, o sujeito é produzido pelo próprio discurso. Nessa perspectiva, o discurso invoca sentidos

anteriormente proferidos para criar efeitos de sentido. Posto isto, o discurso está posicionado numa formação discursiva que, conforme Maingueneau (2008b, p. 106), para além de um universo de sentido próprio, ela determina também seu modo de convivência com outros discursos.

As formações discursivas “se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo.” (Maingueneau, 2008a, p. 34). Essas formações podem ser de vários tipos, desde parâmetros como a identidade ou a temática, a exemplo do discurso feminista, o discurso conservador de matriz religiosa sobre a sexualidade, sobre os papéis de gênero, etc. Sobre o discurso religioso, Costa (2012) expõe que

O discurso religioso é, assim, como qualquer outro discurso, um lugar de dispersão. Ele ultrapassa, portanto, o espaço institucional (igrejas, paróquias etc.) e se dissemina intencionalmente ou não pelos diversos discursos que circulam na sociedade, contaminando-os e sendo contaminado por eles. Adquire novas formas simbólicas [...] e tem suas formas “oficiais” modificadas ou atravessadas pelas formas simbólicas de outros discursos [...] (Costa, 2012, p. 103).

A interdiscursividade envolve uma ligação com a “gênese do discurso”, considerando que todo discurso está conectado a um outro já dito, o que evidencia o posicionamento de Maingueneau (2008c) quanto ao primado do interdiscurso²⁴. Para desenvolver seu argumento, o autor parte da noção de heterogeneidade (mostrada e constitutiva) conforme esboçada por Autier-Revuz (2004). Na formulação dessa linguista, a heterogeneidade mostrada (marcada e não marcada) relaciona-se com as marcas linguísticas que podem ser resgatadas mediante as diversas fontes de enunciação (explícito). A heterogeneidade mostrada e marcada, pode ser exemplificada por glosas enunciativas, o discurso relatado, aspas, etc. Exemplificando a ideia de heterogeneidade mostrada, porém não marcada, citamos a ironia, o discurso indireto livre, etc., que, com vistas à constituição de sentidos, mostra um “já dito “mas este não é evidenciado. A heterogeneidade constitutiva, por sua vez, aponta para o que está subentendido no discurso (implícito).

O interdiscurso presume a concepção de cadeia discursiva, na qual um bloco de discursos firmam relação entre si. Nessa direção, o sentido do discurso se realiza no interior de um vasto interdiscurso. Aqui, a interpretação de um enunciado, por menor que seja, implica

²⁴ Os discursos remetem a outros discursos, os quais podem ser retomados por intermédio da memória discursiva. À medida em que novas formulações são desenvolvidas, os sentidos constituídos historicamente são por estas evocados e repercutem sobre a enunciação que está sendo construída no momento presente. Enquanto produtor de sentidos, o sujeito recorta dizeres do interdiscurso na ilusão de que é “proprietário” ou “origem” do dizer. Isso é feito tendo por base uma dada formação discursiva, considerando que as dinâmicas discursivas não se originam nesse sujeito, mas nas formações discursivas com as quais se identifica (Schwaab; Zamin, 2014).

relacioná-lo, de forma consciente ou inconsciente, aos outros enunciados que de diversas formas lhe servem de apoio. Em Lopes (2017, p. 17), um discurso “é sempre uma resposta a discursos anteriores e será respondido por discursos que seguirão”. No interdiscurso, produções de sentido distintos são consentidas por um mesmo enunciado em consonância com o universo e o campo discursivo em que está inserido.

Considerando a perspectiva interdiscursiva de Maingueneau (2008a, 1997), os conceitos de universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo são postos por Oliveira (2008, p. 205) como significativos num empreendimento de análise das relações entre distintos discursos. No entender de Possenti (2003, p. 145), enquanto o “universo discursivo” indica o conjunto de formações discursivas variadas em interação numa determinada conjuntura, o “campo discursivo” aponta para diversas formações discursivas que concorrem em uma dada região do universo discursivo, seja em confronto aberto, em aliança, etc. O espaço discursivo, por seu turno, aponta para subconjuntos de formações discursivas destacadas pelo pesquisador por julgá-las pertinentes ao propósito de sua pesquisa.

A Formação Discursiva

Ligado ao conceito de interdiscurso tem-se o de formação discursiva, assim expresso nas formulações de Foucault (2009):

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva [...] (Foucault, 2009, p. 43).

Uma formação discursiva define o pode e deve ser dito, desde uma dada posição. Enquanto espaço estrutural aberto, é penetrada por múltiplos discursos procedentes de outros espaços e que são apropriados por ela, seja numa relação de confronto ou de articulação. Aqui, o interdiscurso figura como lócus discursivo no qual se constituem as FD.

Neste sentido, um discurso nunca será autônomo: como ele se remete sempre a outros discursos, suas condições de possibilidades semânticas se concretizariam num espaço de trocas, mas jamais enquanto identidade fechada. A noção de Formação Discursiva implica, portanto, na sua relação com o interdiscurso, a partir do qual ela se define[...] o interdiscurso consiste em um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é conduzida a absorver e incorporar elementos pré-construídos e que são produzidos no exterior dela própria; a produzir sua redefinição e seu retorno, a suscitar igualmente a lembrança de seus próprios elementos, a organização a sua repetição, mas também a provocar eventualmente seu apagamento, o esquecimento

ou mesmo a denegação (Branco; Diez, 2017, p. 84.12).

Oliveira (2018a) percebe que há uma aproximação entre o primado do interdiscurso, conforme apresentado por Maingueneau, e a Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe. Embora a forma como Maingueneau pensa o discurso esteja fortemente marcada por ênfases nos aspectos linguísticos, sua compreensão do valor da investigação de discursos no âmbito de um campo discursivo aberto e dinâmico possibilita a ampliação de recursos conceituais que contribuem para a análise de interações discursivas, quais sejam, “flutuações e negociações de sentido – que, na perspectiva da Teoria Política do Discurso, são facilmente reconhecidas como processos articulatórios hegemônicos” (Oliveira, 2018a, p. 181).

Algumas Categorias da Análise do Discurso Francesa e Sua Relevância Para a Compreensão das Lógicas

Oliveira (2018a) assinala importantes contribuições que recursos conceituais da Escola Francesa de Análise do Discurso podem fornecer para a implementação de análises das lógicas sociais, políticas e fantasmáticas.

Quanto às lógicas sociais, Oliveira (2018) explica que, para empreender uma análise a partir destas, o pesquisador precisa ter nas práticas sociais seu ponto de partida, já que expressam a materialidade dessas lógicas.

Nesse sentido, os conceitos de enunciador(as) e coenunciador(as), referentes[...] gênero discursivo, estilo, cena de enunciação (englobante, genérica e cenografia), ethos do enunciador, ethos prévio ou estereótipos[...] entre outros conceitos que buscam analisar as dinâmicas de enunciação..., tornam-se recursos bastante interessantes para discernir e caracterizar as lógicas sociais que constituem uma formação ou regime discursivo (Oliveira, 2018a, p. 201-202).

Ao destacar esses conceitos que advêm de teóricos da Análise do discurso, Oliveira(2018) salienta o valor da compreensão das lógicas sociais enquanto padrões que perpassam as práticas sociais, tal como da função que exercem enquanto elementos estruturantes do imaginário social ou da formação discursiva analisada. Ademais, explicita a pertinência de se entender qual a contribuição dessas lógicas na constituição de identidades, estereótipos, relações de oposição, subordinação, proibições bem como outros aspectos que enformam uma realidade sob investigação. Aqui, as lógicas sociais também constituem estilos discursivos, de semióticas variadas, “que rotinizam, reproduzem e atualizam continuamente seus modelos de subjetividade e padrões de ação e interação”, expõe (Oliveira, 2018a, p. 202),

que concebe os pontos nodais como elementos importantes no processo de caracterização dessas lógicas.

Em relação às lógicas políticas, Oliveira (2018, p. 204) mobiliza alguns conceitos a exemplo da noção de heterogeneidade constitutiva, formulada por Authier-Revuz (2004, 1998), que concebe a presença do Outro nos discursos e na produção de sentidos que estes operam. Nesse sentido, Oliveira (2018) observa que a afirmação de uma identidade ou verdade implica um posicionamento em relação ao discurso do Outro, “mesmo que os discursos tendam a negar e apagar rastros dessa heterogeneidade em nome de uma pretensa homogeneidade (Oliveira, 2018, p. 2004). Em sua opinião, um dos limites das teorizações de Maingueneau e AuthierRevuz, nesse particular, reside na ausência da categoria de hegemonia, tendo em vista que tal conceito possibilitaria interrogar de que forma certos discursos alcançam um status de universalidade, dominando e totalizando o campo da discursividade, mesmo que de forma precária e contingente, e mesmo considerando que a heterogeneidade é uma realidade impossível de erradicar.

Na distinção que Authier-Revuz (1990, 2004) estabelece entre heterogeneidade constitutiva e mostrada. A heterogeneidade mostrada pode apresentar-se como marcada, através do discurso direto, citação, aspas, itálicos, etc., e como não marcada, mediante ironia, pastiche, discurso indireto livre, metáforas, modalização autonímica, paráfrase, pressuposição, subentendido, provérbios, slogans e outros. No que tange à heterogeneidade constitutiva, esta não se apresenta marcada textualmente no discurso. Ou seja, o Outro não se revela explicitamente.

Na ótica de Maingueneau (1997), esta forma de heterogeneidade articula-se com uma abordagem interdiscursiva, tendo em vista que a construção do discurso se dá na dinâmica de absorção de outros discursos, anteriormente construídos. Nessa direção, Oliveira (2018a) afirma que analisar a estrutura e os sentidos constituídos por uma certa formação discursiva na perspectiva da heterogeneidade constitutiva, envolve considerar o contexto de inserção de tal formação.

Sobre as lógicas fantasmáticas, Oliveira (2018a) aponta que por meio delas os sujeitos se identificam com determinadas formações discursivas e práticas sociais hegemônicas.

Considerando que “sua força está no gozo que produzem”, estas lógicas emergem em forma de “heterogeneidade não marcada[...] como alusões, ironias, pressupostos, subentendidos e outros” (Oliveira, 2018a, p. 210). Já, a forma marcada dos discursos fantasmáticos são explicitados nos textos por meio da chamada modalização autonímica, conceito visto por Furlan (2014) como:

[...] fenômeno enunciativo engendrado no fio do discurso em que o sujeito enunciador delimita as supostas fronteiras discursivas entre si mesmo e o seu Outro, desdobrando seu discurso por meio de procedimentos que introduzem comentários sobre sua própria fala, ou seja, trata-se de uma autorrepresentação do dizer no próprio enunciado (Furlan, 2014, p. 61).

Authier-Revuz, em *Palavras Incertas: as não-coincidências do dizer* (1998, p. 21-22), classifica a modalização autonímica da seguinte forma:

- a) não-coincidência interlocutivas: (sinaliza uma distância entre coenunciadores – “desculpe a expressão”, “não me entenda mal”, “entende o que eu quero dizer?”, etc.);
- b) não-coincidência do discurso consigo mesmo: (afetado pela presença em si de outros discursos; quando aquele que enuncia faz referência a um outro discurso no interior de seu respectivo discurso - “no sentido dado por fulano”, “como se costuma dizer”, “para usar as palavras de X, etc.);
- c) não-coincidência entre as palavras e as coisas: (quando é apontado que as palavras utilizadas não equivalem à palavra exata - “como dizer isso?”, “é mais ou menos como”, “na falta de palavra melhor”, etc.);
- d) não-coincidência das palavras consigo mesmas: (quando o enunciador observa que as palavras são afetadas por outros sentidos(ambiguidade), por outras palavras, pelo jogo da polissemia, da homonímia etc. (“em sentido geral”, “X, não! Y”, “literalmente”, etc.).

As Cenas de Enunciação

Para Maingueneau (2004), o conhecimento dos sujeitos envolvidos na dinâmica de enunciação, o exato momento da enunciação, as condições de produção e o gênero do discurso são fatores importantes na apresentação dos prováveis efeitos de sentido do discurso. Quanto ao gênero discursivo, este exprime uma dada realidade, estabelece relações sociais e atribui certas identidades às pessoas mediante os discursos, crenças, valores que veicula, já que se encontra socialmente situado, correspondendo a distintas formas de usar a linguagem a fim de cumprir diversas tarefas culturalmente definidas. O gênero discursivo, além de seguir um padrão, mostra certa estabilidade e marcas dos aspectos sociais e históricos relativos ao seu meio. Nesse sentido, refletem os objetivos de cada instituição.

Nesse contexto, ocorre uma troca de interesse entre quem produz o enunciado e quem é destinatário do enunciado, isto é, enunciador e coenunciador, pois quem enuncia, detém certo

conhecimento do público-alvo. Da mesma forma, o coenunciário buscará enunciados que se coadunem com aquilo que lhe apetece. Nas trilhas desse empreendimento é importante se levar em conta a construção da cena enunciativa, formada pela cena englobante, cena genérica e cenografia.

As cenas de enunciação [...] são comparadas a uma cena de teatro, pois, assim como em uma apresentação teatral, elas são apreendidas no interior do enunciado por meio de elementos internos à situação de enunciação, correspondendo às falas encenadas (Reis, 2008, p. 6).

Nesse sentido, a cena englobante diz respeito à definição do tipo de discurso: filosófico, literário, publicitário, político, científico, religioso, etc. Nas palavras de Maingueneau:

[...] quando recebemos um panfleto na rua, devemos ser capazes de determinar se se trata de algo que remete ao discurso religioso, político, publicitário, etc., ou seja, devemos ser capazes de determinar em que cena englobante devemos nos colocar para interpretá-lo, para saber de que modo ele interpela seu leitor (Maingueneau, 2008, p. 115).

É através da cena englobante que emerge o ethos prévio, o qual é imposto pelo estatuto do discurso. No caso de uma cena englobante religiosa, desponta o ethos de um sujeito envolto em atividades ligadas ao universo da religião. Mas, os limites de tal cena na definição dos atos de fala é admitida, uma vez que enunciar implica a mediação de um dado gênero discursivo, correspondente à cena genérica. Esta, por sua vez, opera como as regras que governam as expectativas previstas em cada gênero discursivo, tal como a composição, uso especial de recursos linguísticos e principalmente os papéis sociais dos participantes envolvidos na enunciação. Para Cano (2012), “o gênero constrói para si uma cena genérica que impõe papéis já legitimados socialmente entre o enunciador e o coenunciador.” (p. 64). Como exemplo desse tipo de cena, temos: panfleto de campanha eleitoral, curso, correspondência, entre outros.

Em Maingueneau, o ato de enunciação extrapola os limites da ativação de normas de uma instauração de fala prévia; o que deve ser considerado também é a construção de uma encenação sobre essa base: uma cenografia. Nesse caso, tendo em vista os objetivos da comunicação, o enunciador organiza a situação “encenada”, porém esta é produzida no decorrer da interação verbal.

O discurso, por ser carregado de ideologias e, conseqüentemente, pretensões, suscita a adesão dos destinatários. Neste momento, a cenografia assume o script, o que legitima e, assim como uma apresentação teatral, coloca em cena personagens com papéis de fala que validam a encenação. Essa validação da cena acontece quando a encenação se apoia na memória coletiva com o propósito de ser reconhecida e

legitimada. A esse fenômeno Maingueneau denomina cena validada (Reis, 2008, p. 9).

Ethos e Cenas Enunciativas

O conceito de ethos, mencionado cima, surge a partir da cena englobante e mostra-se importante para que um discurso, seja compreendido em sua estrutura. O ethos, nas teorizações de Geertz (1989), ao lado do saber e da visão de mundo, aparece como realidade que também se expressa através da religião em sua relação com a cultura. Através da esfera simbólica da religião o mundo é tematizado, bem como a maneira como o sujeito deve agir nesse mundo. Nesses termos, o ethos religioso de uma pessoa está relacionado ao perfil almejado a partir do cumprimento dos imperativos morais valorizados dentro de uma instituição ou denominação religiosa, por exemplo.

Nas análises de Foucault (2004), o ethos desponta como um modo de ser suscitado conforme uma norma de conduta. Tal forma de ser, geralmente, é mostrada através do “como é dito” e pelo “o que é dito”, o que influi na produção de um ethos discursivo.

No mundo Antigo, dois posicionamentos definiam o ethos: por uma parte, era compreendido como uma realidade que precedia ao discurso; por outra parte, havia os que o concebiam como um dado discursivo, onde o enunciador constrói uma imagem de si no interior do próprio discurso. Neste último registro, se inscreve a visão aristotélica, que vê o ethos, junto ao páthos e ao logos como um caminho através do qual o orador poderia evidenciar a potência do seu discurso.

De acordo com Amossy (2005a), no âmbito da Análise do Discurso, Maingueneau se notabiliza como o primeiro a mobilizar o conceito além de relacioná-lo a uma abordagem especificamente discursiva. Em sua acepção, o ethos se revela não apenas como um agir linguageiro e uma posição institucional definida por um saber encenado pelo sujeito pela mediação do seu discurso, mas igualmente como uma tonalidade de voz, uma corporalidade que enuncia, efetivada através do transcurso da incorporação.

Os discursos manifestam uma vocalidade específica que, através de um tom, reportam-se a uma fonte de enunciação. Tal vocalidade envolve uma corporalidade característica, o corpo daquele que enuncia. Nesse sentido, no discurso emerge uma fonte enunciativa que atua como fiador, de validação do que é dito. É nessa direção que Maingueneau (2005) destaca o ethos como um traço que para além da esfera vocal, abarca também um agrupamento de procedimentos físicos e psíquicos que são conferidos ao enunciador.

Na teoria de Maingueneau, uma conexão entre discurso e destinatário é firmada pelo

ethos mediante o movimento da incorporação, a qual se dá, primeiramente, quando o coenunciador confere um ethos ao fiador que, aqui, indica um tom evidente no enunciado que lhe atribui autenticidade; ao mesmo tempo, ocorre a incorporação de esquemas que demarcam “uma forma específica de inscrição no mundo” (Maingueneau, 2004, p. 99) que favorece a constituição do corpo da “comunidade imaginária dos que comungam na adesão a um mesmo discurso” (Maingueneau, 2004, p. 100).

Maingueneau (2008c) explica que o ethos está entrelaçado às cenas enunciativas (cena englobante, cena genérica e cenografia) e resulta dessa interação. Isso possibilita a diferenciação entre o ethos dito, mediante o qual aquele que enuncia diz quem ele é em seu discurso, do ethos mostrado, onde o enunciador exhibe como é através do ato enunciativo. Nesse caminho, o autor assinala a conexão entre cenografia, ethos e enunciação. Ou seja, o discurso, ao emergir, traz as marcas do ethos, que, de fato, é gradualmente validado por intermédio do ato enunciativo. Quanto à cenografia, ao mesmo tempo em que esta produz o discurso também é por ele produzida. A emergência do ethos também se faz ver através do ethos pré-discursivo ou prévio, o qual antecede à enunciação do orador e implica na imagem que a audiência tem do enunciador no momento de seu discurso.

Essas considerações mostram que o ethos é operacionalizado como um instrumento de convencimento para legitimar o que é dito através da mobilização de uma imagem de si construída para o outro. Tal imagem de si tem sua base em estereótipos, representações coletivas que definem, em parte, a forma como os sujeitos se apresentam. Implica, dessa forma, em “um comportamento socialmente avaliado, que não pode ser apreendido fora de uma situação de comunicação precisa, ela própria integrada a uma conjuntura sócio-histórica de terminada” (Maingueneau, 2014, p. 17).

Para Gonçalves (2006), o ethos se configura como uma prática discursiva que mostra que, a despeito de o sujeito encontrar-se num espaço atravessado por tensões, no qual forças externas tentam defini-lo, dada a particularidade do seu dizer, também pode determinar as práticas discursivas nas quais está inserido. Dessa forma, indaga se aquele que argumenta “não teria o desejo, muitas vezes consciente, de persuadir o seu ouvinte/leitor, embora a FD de onde enuncia controle, sob alguns aspectos, o seu dizer?” Gonçalves (2006, p. 108). Nessa direção, explica que esse processo evidencia um processo duplamente constituído, pois se a existência do sujeito é condicionada às determinações que a formação discursiva pode lhe imprimir, a FD reclama as especificidades ou disposições do sujeito para assegurá-la. Tais considerações advêm do fato de que muitos sujeitos, diante das forças manipuladoras presentes na sociedade, resistem e lutam contra essas mesmas forças que tentam controlá-los e subjugar-los. Amossy

(2004), por sua vez, ao refletir sobre a função do *ethos* assume que, “se cada tipo de discurso comporta uma distribuição preestabelecida de papéis, o locutor pode escolher mais ou menos livremente sua cenografia (Amossy, 2004, p. 16).

Nessa perspectiva, a subjetividade que emerge do *ethos* realiza um dupla operação, qual seja, se, de um lado, o sujeito que enuncia é definido por dispositivos que surgem a partir da formação discursiva na qual se inscreve (embora possa influenciar essa mesma FD onde se posiciona), por outro lado, irrompe um sujeito que, a despeito de lhe sobrevir definições que “lhe escapem a consciência e a intencionalidade, não é um sujeito totalmente privado nem de consciência e tampouco de intencionalidade do seu dizer” (Gonçalves, 2006, p. 111). Nesse sentido, embora os sujeitos se submetam, em dadas práticas enunciativas em que estão imersos, ao mesmo tempo podem resistir às imposições discursivas que buscam pressioná-los²⁵.

²⁵Essas considerações sobre o *ethos* mostram que este não deve ser visto sob uma ótica essencialista, tendo em vista que pode configurar-se de múltiplas formas, a depender, inclusive, da posição do sujeito na estrutura discursiva.

4 GÊNERO, EDUCAÇÃO, RELIGIÃO E CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES FEMININAS NA TRADIÇÃO BATISTA BRASILEIRA

4.1 OS BATISTAS E OS IDEAIS DE LIBERDADE DA MODERNIDADE

O protestantismo tem suas raízes na Reforma do século XVI. Esse movimento, que favoreceu o surgimento de novas identidades e práticas religiosas, implicou uma fratura do ponto de vista da teologia e da política com a hegemonia do imaginário católico e as lógicas dominantes do período, tendo se configurado em meio a numerosos deslocamentos na esfera cultural ocidental. Sem dúvida que o movimento reformador pode resumir, de forma notável, um complexo de mudanças integradas tanto pelo pensamento renascentista no âmbito cultural como pelo Estado Absolutista na esfera política, tal como pela passagem do sistema econômico feudal para o sistema econômico capitalista. A repercussão da reforma religiosa protestante no quinhentista atingiu as formas de atuação no mundo, trazendo a lume novos olhares nos campos da ética, estética e política (Trabuco, 2018).

Como indicação do caráter contingente e precário da ordem simbólica estabelecida, a Reforma Protestante floresce no seio da chamada modernidade e apresenta similaridades de conteúdo com esta. Sobre a modernidade, Santos (2008) afirma que:

[...] não se resume a um projeto específico e harmônico de civilização, mas um processo [...] permeado de contradições, descontinuidades, inflexões, manifestações complexas. Falar de modernidade nos remete ao exercício crítico relativo aos usos dessa noção no passado em distintas filiações, atores, lugares, quais sejam, a economia, a cultura, a ciência e a tecnologia, o estado, a religião, os intelectuais, a literatura, além de outros campos [...] um conjunto não unívoco de posturas, ideologias, procedimentos, convicções e transformações, que moldaram, em parte, a cultura ocidental [...] (Santos, p. 185, 2008).

Desde os primórdios, o protestantismo foi marcado pela heterogeneidade, cindido em múltiplas identidades e discursos divergentes, em razão disso podemos falar de “protestantismos”, tal a sua complexidade e perfil fragmentário. Esse aspecto complexo mostra que o protestantismo não se apresentava como uma “totalidade histórica e social” organizada e unificada (Oliveira, 2018, p. 75).

Além de estar articulado ao pensamento moderno, o qual emerge com novas lógicas sendo a noção de liberdade uma das principais, o movimento protestante também contribuiu para a constituição da modernidade.

Desse entrelaçar é possível elencar alguns aspectos importantes dessa contribuição, a saber: a) De forma indireta, o avanço da liberdade política e, consequentemente, o desafio ao poder absolutista; b) A promoção da ideia da igualdade; c) O individualismo, apanágio da modernidade; d) Influência no surgimento do espírito capitalista, conforme sustentou Max Weber; e) A ruptura com tradições do medievo, etc. (Oliveira, 2018, p. 76).

A contestação à hegemonia institucional católica e à oposição ao livre exame das escrituras sagradas se constituíram em importantes razões para ao advento do movimento reformador. A superação desses entraves possibilitou, no início do protestantismo, a eclosão de inúmeros grupos religiosos que afirmavam os postulados fundamentais da Reforma, embora discordassem em outros aspectos menos significativos. Conforme pontua Filho (2017), a história do protestantismo indica que este faz parte de um processo marcado por constantes divisões que resultaram em múltiplos desdobramentos em seu interior. Trata-se de uma dinâmica de permanente transformação em termos tanto institucionais como teológicos. De tempos em tempos emerge uma nova “onda” onde práticas religiosas são redefinidas, dando origem a novas identidades religiosas distintas daquelas que estavam presentes nos primeiros anos da Reforma.

Em relação a origem dos Batistas, trata-se de um daqueles temas imersos em disputas, tanto nos domínios historiográficos protestantes como entre os que se declaram batistas. Análises feita por diversos historiadores relacionam a referida denominação aos primórdios da modernidade. Nesse universo, os grupos que compunham os Batistas, no início de seu surgimento,

[...] assumem como princípio identitário o individualismo, a liberdade de consciência, marcas sempre presentes nas lutas pela independência do Estado e da tutela à Igreja, [...] entre outros elementos [...] como seu ideário democrático e, curiosamente, são temas que remetem às mesmas bases em que se assentam a modernidade, que apesar de pertencerem a esferas distintas (religiosas, políticas, ideológicas), se apresentam aqui imbricadas (Mendes, 2015).

Existem três abordagens teóricas ligadas à origem dos Batistas conforme Pereira (2001), historiador batista, sendo a primeira, o “Sucessãoismo Batista”²⁶ ou JJJ (Jerusalém – Jordão – João), a qual advoga que os batistas remontam aos tempos do Novo Testamento. A segunda abordagem sustenta que os Batistas advêm dos Anabatistas do século XVI, chamados pejorativamente de “rebatizadores” pelo fato de discordarem do batismo de crianças, o que os levava a rebatizar os fiéis que já haviam experimentado o batismo quando pequenos. Os

²⁶A despeito de sua fragilidade histórica, devido a inconsistência dos fatos que lhe servem de marcos, é a vertente mais expressiva entre os Batistas brasileiros (Leite, 2014).

anabatistas emergem simultaneamente aos movimentos reformadores que eclodem no continente europeu.

Não obstante as controvérsias e disputas que cercam as narrativas sobre as origens dos Batistas, nos domínios da historiografia, a corrente que se tornou hegemônica entre os pensadores dessa denominação, e que inclusive representa o posicionamento oficial da Convenção Batista Brasileira (CBB), é a chamada “restituição separatista”. Conforme Nilo Tavares Silva:

Em relação aos grupos batistas. Estes se identificavam com o partido separatista. Eram oriundos de uma burguesia média/baixa, composta de pequenos mercadores, artesãos e camponeses enriquecidos. Elaboravam uma leitura simplista das Escrituras e nutriam uma rejeição ao modelo episcopal e também ao presbiteriano e optavam pelo governo de igreja congregacional. Na política apoiavam a democracia, os batistas se inseriam nesse grupo, todavia, teologicamente, alguns batistas eram calvinistas [...] Os batistas ingleses se distinguem em dois grupos: Os batistas gerais, e particulares. Os primeiros eram separatistas, liderados por Jonh Smith, e seguiam a teologia de Jacó Arminius, teólogo holandês que defendia a seguinte tese a respeito da doutrina da salvação “Cristo morreu por todos os homens, e o propósito de Deus, desde o princípio, foi salvar todos os que creem em Cristo[...]O segundo grupo era formado por dissidentes congregacionais liderados por Henry Jacob que seguiam a teologia calvinista (Silva, 2011, p. 59).

Os Batistas surgem no âmbito da Reforma do século XVI e XVII, mais especificamente como prolongamento do Movimento Separatista inglês associado aos chamados Puritanos, grupo que rejeitava o ritualismo e a organização episcopal na Igreja da Anglicana, bem como a semelhança desta com o catolicismo. Nesse caso, os Puritanos defendiam uma espécie de purificação da Igreja Anglicana. Jeyson Messias Rodrigues (2016) explica que a insatisfação de alguns grupos ligados ao puritanismo, culminou numa ruptura destes com a igreja oficial da Inglaterra, passando a ser designados como “separatistas”, havendo entre eles correntes mais radicais que sustentavam que apenas fossem admitidos ao batismo pessoas tidas pela igreja como “crentes convertidos”. Como fruto desse processo de separação, afirma o autor:

[...] estas pessoas se tornariam, no início do século XVII, os precursores do que veio a ser a denominação batista, e que, em resistência às tendências uniformizantes naquele contexto, fomentou a separação entre Igrejas e Estado e a possibilidade de os indivíduos poderem gozar de liberdade religiosa e de consciência (Rodrigues, 2019, p. 70).

O liberalismo se constitui num dos principais fundamentos dos batistas ingleses. Politicamente, a perspectiva liberal entende que as relações sociais devem alicerçar-se na vontade do indivíduo rechaçando, dessa forma, qualquer interferência do Estado que retire dos indivíduos a sua autonomia e liberdade. Enquanto oposição ao governo autoritário do Estado

Absolutista, afirmava que Deus concedeu legitimidade aos príncipes soberanos para que estes exercessem autoridade sobre os homens. Destacando-se como um dos principais teóricos do liberalismo, John Locke defendia a liberdade civil e religiosa, como também condenava a submissão ao poder político sem a permissão dos cidadãos. Ademais, criticava o Estado controlador e distancia-se, do pensamento hobbesiano, que sustentava a absoluta submissão dos indivíduos ao Estado para que este fosse eficaz.

Decorrente do liberalismo, o individualismo implicaria um Estado defensor das liberdades individuais, num contexto em que o poder do rei era divinamente ordenado. Sobre isso, afirma Alonso Gonçalves expõe que:

Locke será contrário a isso colocando o ser humano no controle político da nação e não, necessariamente, Deus. Podemos dizer que a partir daqui é possível traçar a compreensão da separação entre igreja e Estado, um dos princípios dos batistas. Ideia que os Estados Unidos colocarão em sua Constituição em 1787[...] A formação, ideologia e concepções dos batistas têm[...] suas raízes em ambiente inglês, e, depois, suas distinções, em ambiente norte-americano (Gonçalves, 2016, p. 133).

Ideias ligadas à valorização do indivíduo, oriundas da normatividade individualista presente na teoria política liberal, encontraram forte ressonância em diversos movimentos reformados radicais, dentre os quais, os batistas. Nesta perspectiva, o homem passou a ser visto como um ser livre, capaz de receber a graça divina e responsável por suas ações. Daqui decorrem outras demandas importantes, a exemplo da defesa da autonomia das igrejas, separação igreja e estado, defesa de igrejas locais, reivindicação de liberdade religiosa, etc.

No decorrer do tempo, os batistas têm se notabilizado pelos seus princípios, os quais são assim elencados pela Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira: 1) Aceitação das Escrituras Sagradas como única regra de fé e conduta, 2) O conceito de igreja como uma comunidade local democrática e autônoma, formada de pessoas regeneradas e biblicamente batizadas, 3) Separação entre igreja e Estado, 4) Absoluta liberdade de consciência, 5) Responsabilidade individual diante de Deus, e 6) Autenticidade e apostolicidade das igrejas.

Inicialmente, os batistas foram reconhecidos pela sua resistência à ideia de elaboração de documentos cujas interpretações se colocassem como dotadas de plenitude. Mais tarde, confissões de fé passam a ser produzidas e se constituem na expressão das crenças defendidas pelos grupos.

No Brasil, foi adotada em primeira instância uma tradução feita da Confissão de Fé New Hampshire sob o título de Declaração de Fé das Igrejas Batistas Brasileiras, o qual permaneceu como documento oficial doutrinário dos Batistas até 1986, ocasião em que foi promulgada a nova declaração, a Declaração Doutrinária da Convenção

Batista Brasileira (Leite, 2014, p. 8).

As doutrinas batistas apresentadas na Declaração Doutrinária da CBB podem ser resumidas nos seguintes pontos:

- 1) A Bíblia é Palavra de Deus em linguagem humana. Tendo sido escrita por homens inspirados por Deus, revela o propósito do Criador para com a vida humana;
- 2) Deus como o criador, sustentador, redentor, juiz e Senhor da história e do universo, que tudo governa pelo seu poder;
- 3) Jesus Cristo, constituído da mesma essência que o Pai, é o eterno Filho de Deus que se fez carne, na pessoa real e histórica de Jesus Cristo;
- 4) O Espírito Santo, um em essência com o Pai e com o Filho, é pessoa divina;
- 5) O homem foi criado por Deus à sua imagem e semelhança e disso decorrem o seu valor e dignidade;
- 6) O pecado, mal praticado pelo homem que atinge também o seu próximo, é resultado de incredulidade e desobediência a Deus;
- 7) A salvação é dádiva de Deus pela sua graça, mediante arrependimento do pecador e da sua fé em Jesus Cristo como único Salvador e Senhor;
- 8) A igreja é uma congregação local composta por pessoas regeneradas e batizadas após profissão sua fé em Cristo. Autonomia, governo democrático e prática da disciplina são marcas das igrejas do Novo Testamento, as quais têm a Bíblia como parâmetro que as direciona em todas as questões de foro espiritual e doutrinário;
- 9) O batismo e a ceia do Senhor são as duas ordenanças da igreja estabelecidas por Jesus Cristo, sendo ambas de natureza simbólica;
- 10) A liberdade religiosa, por ser um dos direitos fundamentais do homem, não deve sofrer ingerência de qualquer poder humano. Cada pessoa tem o direito de cultuar a Deus, segundo os ditames de sua consciência;
- 11) A igreja e o Estado devem estar separados por serem diferentes em sua natureza, objetivos e funções. É dever do Estado garantir o pleno gozo e exercício da liberdade religiosa, sem favorecimento a qualquer grupo ou credo.

É importante destacar que, quando falamos sobre os batistas, estamos lidando com um grupo que não se apresenta como um bloco monolítico, mas como um movimento historicamente marcado pela pluralidade. No Brasil, por exemplo, há diversos grupos que se identificam como batistas, sendo os batistas da CBB o grupo majoritário entre os que se definem como batistas. Em consequência disso, podemos encontrar distintos posicionamentos

teológicos e modelos de igrejas, os quais desafiam a pretensa homogeneidade indicada principalmente por intermédio de publicações da CBB, quais sejam, revistas de estudo, hinos e Declaração Doutrinária (Gonçalves, 2016). De acordo com esse autor, a versão estadunidense da denominação Batista influenciou significativamente a visão teológica, eclesiológica e missiológica dos batistas brasileiros.

No que concerne à questão das diferentes perspectivas, alguns destacados missionários norte-americanos que iniciaram o trabalho batista no Brasil, adeptos da teoria jjj (Jerusalém-João-Jordão), também conhecida como Teoria Sucessionista, recusavam ser chamados de “protestantes”, pois não admitiam ligação com Lutero, Calvino dentre outros. Zacharias Taylor, por exemplo, defendia a existência de uma linha temporal de ligação dos batistas, desde Cristo. Tendo sido recusado pelos batistas ingleses, esse ponto de vista ganha aceitação entre as igrejas batistas do sul dos Estados Unidos no século XIX, juntamente com as reflexões de James Graves, conhecido por suas pregações e por ser responsável pelo conteúdo do jornal *The Tennessee Baptist*. É atribuído a ele a construção do movimento Landmarkista, o qual defendia o retorno da igreja batista às suas bases, o que se concretizaria mediante o seguimento dos pressupostos do landmarkismo. A partir de uma visão teológica exclusivista, sustentavam que os batistas representam a única igreja verdadeira e coerente com os ensinamentos do Novo Testamento, também buscavam a construção de linhagem religiosa fundada em fantasias de pureza.

Nesse contexto de negação da pluralidade, a identidade batista é compreendida em termos essencialistas, isto é, como uma realidade dada. Aqui, o fenômeno sob consideração é compreendido como algo que está para além do controle social e político. Para Laclau e Mouffe (2015), contudo, as identidades são discursivamente constituídas. Ou seja, não existem sujeitos definidos a priori. Enquanto construções sociais, as identidades são relacionais, emergem num dado contexto histórico e sócio-político e são passíveis de mutabilidade devido ao seu caráter precário, parcial e contingente.

Outro aspecto a ser sublinhado é a articulação de uma fantasia beatífica ligada a um ethos de pureza denominacional. Oliveira e Oliveira (2018b) explicam que “a noção de fantasia, na psicanálise lacaniana, busca nomear as narrativas articuladas pelos sujeitos para [...] suturar os limites e contradições – a falta ou cisão radical – que impedem a realização plena de uma identidade e desafiam a possibilidade de completude da própria realidade” (Oliveira; Oliveira, 2018, p. 77). A fantasia de pureza denominacional está relacionada à imagem que muitos batistas tinham de si como a única igreja legítima, coerente com os ensinamentos do Novo Testamento e não associada historicamente à Reforma ou a outra igreja. A concepção de igreja pura é

engendradora em oposição à afirmação de que outras igrejas protestantes teriam origem em Jesus Cristo. Sobre isso, Reis Pereira, historiador batista, afirma que “os batistas podem afirmar o mesmo. Resta ver quem pode, diante do Novo Testamento, comprovar a alegação” (Pereira, 1979, p. 6). A partir de tal enunciação, fica subentendido que apenas os batistas podem reclamar tal origem, o que é justificado pela crença de que suas doutrinas e práticas seriam as mesmas das igrejas cristãs dos primórdios.

No que concerne à produção intelectual, Gonçalves (2016) explica que esta constitui-se num campo de disputas entre batistas progressistas e conservadores, sendo estes que costumam controlar a organização e administração nas estruturas da denominação. Podemos perceber, pois, que, para além do ethos de pluralidade, a emergência de vários campos de fissuras também possibilitam o surgimento de vozes divergentes dos posicionamentos teológicos hegemônicos do referido grupo denominacional.

Refletindo sobre os primórdios das igrejas batistas, Odja Barros Santos (2019) acentua que, inicialmente, essas igrejas buscavam exprimir um modelo alternativo que expressasse a ideia de uma “comunidade de iguais”. Em decorrência de tal concepção, quaisquer membros da comunidade seriam espiritualmente competentes para tomar decisões sobre questões de fé, já que também eram concebidos como capazes de ler e interpretar a Bíblia, independentemente de mediações hierárquicas. Nos termos do pesquisador da Fundaj, Robson da Costa de Souza, em sua obra “Gênero e ideologia entre evangélicos brasileiros” (2019, p. 49), “[...] a Reforma promoveu certas inovações: o protestantismo é um tipo de espiritualidade que minimiza a importância das mediações, enfatizando a autoridade do texto sagrado”. Nesse caminho, Souza (2019, p. 49) demonstra como o protestantismo colaborou para que sujeitos individuais viessem à lume, e defende que tal dinâmica está, de certo modo, articulada à modernidade. Nessa direção, Eleni Varikas (2003) propõe que:

[...] à medida que se vai avançando pelo século XVI e que, no rastro da Reforma, a heterodoxia religiosa, política, e as práticas sociais de dissidência e desobediência tornam-se um fenômeno de massa na Europa, a independência de juízo e, mais ainda, a ideia de que “o lugar, o aspecto, as prerrogativas” de cada um dependem de seu próprio poder já não são questões especulativas ligadas a querelas teológicas ou científicas, mas um assunto político de peso, cuja solução urgente atormenta todos os poderes estabelecidos e emergentes. Sob o impacto da Reforma, a autonomia que a Renascença colocara no centro da ideia de humanidade se inscreveu, não raro involuntariamente, nas práticas populares, tanto no nível individual (formação do caráter, domínio de si próprio, liberdade de consciência) como no da comunidade, cujo nomos era cada vez mais percebido como um artefato humano. Mas no rastro da Reforma, uma proliferação de seitas radicais, anabatistas, menonitas, batistas, familistas, quakers e dissidentes puritanos, para citar apenas algumas, viram descortinar-se, na mensagem da Reforma, um horizonte de igualdade e justiça social [...] (Varikas, 2003, p. 177).

Partindo da compreensão histórica de que os Batistas são oriundos dos separatistas ingleses, como também de uma visão fantasística de que o Novo Testamento apresenta uma perspectiva de “igualdade fundamental entre todas as pessoas”, Odja Santos (2019, p. 77) sustenta que tal interpretação contribuiu para que as igrejas livres, incluindo a Igreja Batista, experienciassem um cristianismo pautado numa maior igualitariedade, ainda que de forma fragmentária. Às mulheres, nessa conjuntura, era permitido atuarem como pregadoras e líderes leigas nas igrejas, o que é corroborado por Robson Souza (2019), que explicita que era “possível encontrar, nas igrejas calvinistas e luteranas, mulheres mais emancipadas que as católicas, mais presentes no espaço público. A partir da Reforma, as mulheres passam a confessar sua fé e, em muitas cidades da Europa, a subir nos púlpitos” (Souza, 2019, p. 50). Nesse cenário, embora não tenham sido de grande amplitude, as transformações surgidas no âmbito da Reforma, no que toca aos discursos e práticas ligadas ao feminino, contribuíram para que as formas de compreender a mulher e os papéis a ela atribuídos sofressem mudanças, principalmente num mundo dominado pelas perspectivas preponderantes no universo católico medieval, explica a historiadora Elizete da Silva (2015).

A despeito de Lutero defender a concepção de que a vocação não estaria circunscrita à esfera religiosa, mas poderia efetivar-se mesmo no espaço doméstico, concebido como de domínio feminino, como também sustentar que diante de Deus o serviço que homens e mulheres prestam a Deus, no âmbito social, são equivalentes em importância, a visão androcêntrica do reformador implicou na reiteração do mito da “culpabilidade” de Eva e “consequente” subalternização da mulher diante do homem como um imperativo divino, explica Silva (2015). A autora argumenta que, a concepção de igualdade entre homem e mulher, enquanto imagem e semelhança de Deus, tal como a ideia de que o pecado original não se constituía numa fonte de inferiorização espiritual da mulher em relação ao homem, defendidas por Calvino, não fez com que este se desvincilhasse das interpretações depreciativas²⁷ das mulheres, apelando tanto para um determinismo divino como para a opinião de que isso era importante para que houvesse equilíbrio social.

Com um forte apelo às atividades intelectuais e à moderação dos costumes e do comportamento, a Reforma Protestante atraiu um significativo contingente de

²⁷Sobre essa questão, Barros (2019) aponta a tendência patriarcal das construções hermenêuticas presentes nas abordagens teológicas dos pensadores da Reforma. Embora a ideia de homem e mulher como imagem de Deus fosse utilizada para sustentar a concepção de igualdade, tais discursos ecoavam a perspectiva medieval de subordinação das mulheres.

mulheres, destacando-se algumas delas em atividades magisteriais e filantrópicas. Acusado como religião de mulheres, “refúgio de mulheres,” o protestantismo, no entanto, manteve limites claros no que tange à participação feminina: conquistaram junto com os homens uma nova relação como fiéis, mas ainda desiguais, pois o ministério pastoral continuava um privilégio masculino, o acesso feminino foi negado, temendo-se uma completa inversão de costumes e as críticas dos “papistas” e de outros protestantes mais conservadores no campo das relações de gênero (Silva, 2015, p. 165).

Para Santos (2019), a concepção de equivalência entre “homens e mulheres em Cristo” defendida pelos Batistas, nos primórdios, antagonizava a lógica hegemônica que negava essa suposta igualdade, uma vez que esta assentava-se em bases hierárquicas, clericalistas e patriarcais. Entretanto, parte desse horizonte igualitarista sucumbiu diante do modelo patriarcal prevalecente, o que afetou os movimentos de reforma radical, até mesmo a tradição Batista. Nesse período, no contexto das instituições e esferas políticas do Estado absolutista, as mulheres não desfrutavam de um status positivo, uma vez que eram vistas como fonte de desordem política e simbólica. “Nesse cenário de consolidação do poder divino do monarca emerge a periculosidade pública da mulher, isto é, a “essência” feminina aparece associada à natureza e ao privado” (Souza, 2019, p. 61), bem como a manifestações tidas como irracionais, o que a tornava incompatível com os propósitos da vida pública. Aqui, a categoria “natureza” será de grande relevância na estruturação das perspectivas modernas.

No que toca às questões de gênero, por exemplo, o essencialismo ligado à concepção de natureza será fundamental para as definições ligadas a homens e mulheres, tidas como naturais. Nesse universo, enquanto o espaço público desponta como uma instância dotada de maior racionalidade e de domínio masculino, a esfera privada emerge como lócus privilegiado do exercício das “aptidões naturais” das mulheres, quais sejam, esposa, mãe, dona de casa, etc.

Diversos filósofos modernos justificaram a discriminação das mulheres na sociedade sendo Rousseau um dos mais destacados. Em sua visão, as mulheres deveriam estar reclusas ao espaço do lar e ser submissas aos seus maridos. A partir de uma perspectiva ontológica, o filósofo legitima a autoridade dos homens e a desigualdade de gênero com base na natureza e na razão. Aqui, à mulher não é reconhecida a condição de sujeito político. Embora Rousseau se oponha à ideia de dominação entre os indivíduos e defenda, de forma intransigente, os ideais de liberdade e igualdade, estes não seriam extensivos às mulheres. A natureza distinta dos sexos implicaria em diferentes tarefas e numa educação de conformidade com a personalidade de cada um. Na abordagem androcêntrica e essencialista de Kant, as mulheres são inferiores, privadas de razão e desprovidas de personalidade civil. Guiadas pelos instintos, precisam ser mantidas distantes do Estado e sob a tutela dos seus maridos.

Apesar de tais circunstâncias, pensadores como François Poullain de la Barre, que antecedeu Kant, contestavam noções preconceituosas do feminino. Em seu escrito sobre a igualdade dos sexos, sustenta que homens e mulheres são dotados de faculdades mentais.

Sobre a questão da discriminação das mulheres, historicamente, as igrejas desempenham um papel fundamental ao produzirem e reproduzirem discursos que normatizam o feminino, vinculando-o às dimensões da maternidade e da esfera doméstica, assim como aos discursos ligados à dependência e submissão.

De acordo com Santos (2019), a ideia que os primeiros batistas tinham a respeito da igreja se distanciava de uma abordagem fundada na hierarquia patriarcal. Essa eclesiologia, no entanto, progressivamente vai cedendo lugar a padrões hierarquizantes, a despeito da preservação do governo congregacionalista. Em seu entender, diferentes abordagens hermenêuticas implicam distintas concepções de eclesiologia. Nesse sentido, “uma tradição hermenêutica androcêntrica, sexista e patriarcal da igreja, historicamente, não somente exclui as mulheres, como é legitimadora da hierarquia masculina heteronormativa como modelo social e eclesial” (Santos, 2019, p. 80).

4.2 HEGEMONIA, LÓGICAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO FEMININA BATISTA

Na Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe (2015), a estrutura social é atravessada por uma multiplicidade de discursos e significados, sendo a hegemonia a dinâmica através da qual determinados significados são criados e fixados ainda que de forma precária e contingente. Esses discursos que instituem o social são compreendidos por Glynos e Howarth (2007) como lógicas sociais, isto é, regime de normas a serem seguidas. A partir dessas categorias, podemos analisar, por exemplo, os modos como dados discursos e práticas se tornam hegemônicos, moldando sentidos sobre o ser mulher no âmbito da CBB. Essas enunciações indicam como educação e religião atuam enquanto mecanismos produtores de subjetividades e, simultaneamente, manifestam a própria subjetividade dos sujeitos que as estabelecem.

A implantação dos Batistas no Brasil deu-se através do chamado protestantismo de imigração, mas foi sobretudo por meio do protestantismo de missão, levado a efeito por agências missionárias do Sul dos Estados Unidos. A primeira igreja fundada resultou do trabalho de imigrantes estadunidenses que, “após a derrota na dramática Guerra de Secessão (1861-1865), perderam suas posses, entre elas os ex-escravos”, explica Harley Abrantes Moreira (2019, p. 106). Nesse contexto, a nova terra se constituiria num espaço que possibilitaria a recuperação de perdas materiais e emocionais. Segundo expõe Bianca Daeb's

Seixas Almeida (2006):

Vindos do sul dos Estados Unidos da América, os batistas acreditam que têm uma missão no mundo. Essa missão tinha uma dimensão religiosa: salvar as pessoas, no sentido clássico da palavra entre os protestantes, e uma dimensão civilizatória – difundir seu estilo de democracia e espalhar sua visão de progresso econômico. Assim, chegaram ao Brasil na década de 1860, na província de São Paulo, fundando a Igreja da Estação, em Santa Bárbara d'Oeste, com características do protestantismo de imigração, apenas para os norte-americanos (Almeida, 2006, p. 30-32).

No início da década de 1881, chega ao Brasil o primeiro casal de missionários Batistas oriundos dos Estados Unidos, Willian Buck e Ana Luther Bagby, nomeados pela Junta de Richmond. Ainda no começo dos anos de 1880, os missionários Zacarias Taylor e Katherine Taylor aportam em terras brasileiras a fim de integrarem a missão de evangelizar e organizarem igrejas em vários lugares do Brasil. Conforme Bianca Almeida (2006)

Em 15 de outubro de 1882, dois meses depois de os missionários chegarem à Bahia, foi organizada a Primeira Igreja Batista Brasileira, composta de cinco membros: os dois casais de missionários americanos e o ex-padre *Antônio Teixeira de Albuquerque*. Por ter sido organizada para os fiéis brasileiros, por ter brasileiros em sua membresia e por ser uma igreja eminentemente missionária, a igreja da Bahia é considerada como a primeira igreja batista brasileira. A Igreja de Santa Bárbara d'Oeste é a primeira em solo brasileiro, mas para atender às necessidades dos colonos americanos. Portanto, era uma igreja de imigrantes e não uma igreja missionária com e para os brasileiros (Almeida, 2006, p. 34).

Em sua pesquisa “O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos de 1960-1980”, Yamabuchi (2009) explica que, no ano de 2009, ocasião em que a assembleia da CBB foi presidida por uma mulher, Nancy Gonçalves Dusilek, a narrativa oficial de que o marco inicial do trabalho da denominação no Brasil seria 1882, em Salvador, Bahia, conforme proposta pelo historiador e pastor José dos Reis Pereira e aceita desde os anos de 1960, foi substituída pela interpretação de Betty Antunes, jornalista e filha de pastor, sua adversária no debate, que, a partir de análise histórica e documental, contrariava a posição oficial ao defender que a igreja de Santa Bárbara seria a primeira igreja batista do Brasil. Para o autor:

Quarenta anos foram necessários para que a Convenção Brasileira aceitasse a validade da tese de Betty de Oliveira[...] Por que isso não foi possível antes? Esta pesquisa suspeita que Reis Pereira tenha vencido o debate naqueles anos não só por conta de seu prestígio político na Convenção Brasileira ou pelo argumento fundamentado na tradicional ideologia batista missionária que ele apresentou em defesa da sua tese sobre o marco inicial do trabalho batista no Brasil: na verdade, Reis Pereira envidou esforços para vencer o debate, porque o domínio masculino na produção do conhecimento historiográfico batista havia sido desafiado por uma mulher[...] Desse modo, conclui-se que o debate foi, na verdade, um caso de sexismo, que visibilizou

os conflitos de gênero e poder na Convenção Brasileira dos anos 1960-1980 (Yamabuchi, 2009, p. 14-15).

É significativo observar que, segundo Yamabuchi, os movimentos sociais dos anos de 1960 a 1980 influenciaram o desempenho de Betty de Oliveira na discussão que colocou em questão a hegemonia de várias décadas da tradição o ano de 1882-Salvador-Bahia, como início das atividades dos batistas no Brasil. Santos (2019) defende que os missionários que chegavam ao Brasil importavam tanto as concepções defendidas pelo protestantismo como o modelo de Igreja Batista proposto pela Convenção do Sul dos EUA.

A importação do modelo cultural batista do sul dos Estados Unidos, marcado por uma visão patriarcal e escravista, fechou as portas de diálogo com a própria cultura brasileira, deixando marcas profundas na liturgia, eclesiologia, e na teologia bíblica reproduzida no Brasil. A tal ponto que no ano de 1920 [...] houve a reação a partir de grupos nacionalistas que não eram favoráveis ao controle e influência norte americana na estrutura da denominação batista no Brasil, exigindo maior autonomia da administração do trabalho nacional (Santos, 2019, p. 89).

Nessa perspectiva, as interpretações bíblico-teológicas implementadas pelos missionários norte-americanos sulistas, embasadas numa abordagem masculinizante da Bíblia, reproduziam um modelo de igreja que colocava os homens num patamar de superioridade em relação às mulheres. Para Althaus-Reid (2005), as metanarrativas de matriz crista, introduzidas na América Latina mediante uma dinâmica impositiva, além de terem influenciado a vida das pessoas, não produziram mudanças relevantes nas lógicas de subordinação das mulheres.

Uma das evidências disso é a pouca visibilidade das esposas de vários missionários²⁸, bem como de missionárias solteiras, nas narrativas sobre a implantação de igrejas e missões protestantes no Brasil, embora estas tenham contribuído decisivamente para a expansão da denominação. Discorrendo sobre as igrejas vinculadas ao chamado protestantismo de missão no Brasil, Gustavo Oliveira (2009) explica que traziam as marcas do “tipo ideal”, denominado por Rubem Alves como protestantismo de reta doutrina. Nesse itinerário, tais igrejas se autocompreendiam como guardiães da genuína doutrina cristã. Oliveira (2009) explicita que:

²⁸A percepção e naturalização do silenciamento das mulheres na maioria das narrativas históricas só recentemente passou a ser objeto de discussão e problematização. Em suas observações sobre a atuação das esposas de missionários, Orlando e Veras (2019) registram a existência “tanto nas fontes quanto na historiografia protestante, uma distinção de categoria entre a “missionária” - atribuída a mulheres solteiras que desenvolveram seu trabalho independente da figura masculina, ou seja, de um marido -, e a “esposa de missionário”. Esta, independentemente de suas funções fora do lar e de também ser considerada missionária, tem sua biografia construída a partir da figura do marido, sobre as representações de esposa, auxiliar do marido, dona de casa, mãe, cuidadora, educadora, a partir dos referenciais de uma mulher burguesa do século XIX.

[...] em matéria de costumes, cultura e família, os protestantes se inclinavam a adotar um modelo patriarcal conservador, similar à tradição hegemônica do catolicismo, com o agravante de que o policiamento moral nas comunidades protestantes, em um contexto minoritário, era muito mais rigoroso que na sociedade católica mais ampla. O protestantismo histórico [...] também resistiu fortemente à maioria das transformações sociais que começavam a ser produzidas pela modernização (Oliveira, 2009, p. 253).

Silva (2015), discutindo sobre o universo feminino no protestantismo brasileiro, traça um importante cenário sobre as mulheres protestantes no final do século XIX e primeira metade do XX. Partindo de questões relacionadas ao legado da escravidão, mostra como esta foi nefasta para as relações sociais no Brasil, levando em conta que produziu discriminação, subalternização e estereótipos. As relações homem-mulher eram marcadas pela ideia de dominação e autoritarismo; tratava-se de um contexto onde às mulheres cabia o espaço privado e ao homem estava reservada a esfera pública.

Na sociedade, mulheres de classe alta e brancas estavam submetidas à rotina de um ciclo biológico que incluía o casamento e a maternidade [...] reclusas no interior de suas casas [...] Reclusão e domesticidade eram sinônimo de honradez e toda mulher honesta deveria se preservar. As mulheres negras, por sua vez, exerciam atividades na lavoura e no espaço doméstico, além de serem exploradas sexualmente a fim de reproduzirem novos escravos para o lucro de seus senhores, dentre outros objetivos. Nesse âmbito, muitas recorriam ao aborto como forma de resistir a tais práticas de reprodução. Aqui, predominava o estereótipo da negra hipersexualizada, o que implicava em objetificação de seus corpos (Silva, 2015, p. 17).

A despeito das concepções que minimizavam as mulheres negras, estas contribuíam de forma relevante para a cultura brasileira em diversas dimensões. Silva (2015) destaca que nem a abolição da escravidão nem mesmo a República significaram mudanças efetivas para as circunstâncias das mulheres oriundas das camadas mais baixas da sociedade, posto que, pelo fato de não disporem de estrutura material, trabalhavam muitas vezes sozinhas a fim de sustentarem a família. Assim, “o modelo de rainha do lar que cuidava da casa e dos filhos com um marido provedor era um estereótipo das classes altas” (Silva, 2015, p. 171).

Sobre a educação, as mulheres da elite, além de poderem adquirir saberes rudimentares em casa, eram educadas nas escolas femininas católicas, cujo enfoque principal era o preparo para o casamento, embora algumas buscassem a formação como professoras. Em relação às mulheres pobres, o analfabetismo era um problema crucial, agravado pela precariedade das escolas públicas, bem como pela indisponibilidade de tempo para frequentarem a escola devido as responsabilidades com as tarefas domésticas ou outras ocupações.

Em sua discussão sobre mulheres protestantes em algumas denominações, Silva (2015)

explica que, enquanto as fiéis anglicanas procediam das camadas mais abastadas da sociedade, as de linha presbiteriana, congregacional e metodista provinham das camadas médias, muitas delas tendo passado pelo processo de escolarização, mas com pouca oportunidade de acesso aos cargos eclesiásticos. As mulheres da denominação Batista, por seu turno, grande parte formada por afrodescendentes, pertenciam às camadas trabalhadoras. A autora sustenta que, no geral, os protestantes desenvolveram uma visão dignificante da mulher, a despeito de defenderem a lógica da submissão.

As mulheres que frequentavam as igrejas protestantes se engajavam nas atividades educacionais promovidas por tais comunidades, o que era feito mediante as escolas bíblicas dominicais, cultos, atividades diversas e, especialmente, através das sociedades femininas, as quais alcançavam mulheres de várias idades. Essas igrejas se constituíam em espaços de socialização e de realização de atividades de cunho devocional e filantrópico.

Se, por um lado, eram tolhidas e silenciadas, as mulheres batistas encontravam uma espécie de compensação num espaço que era essencialmente feminino e onde elas poderiam[...] transformar-se em líderes com ativa participação. A Sociedade de Moças e de Senhoras constituía-se em um espaço privilegiado de sociabilidade feminina, evidentemente com objetivos religiosos, mas era um locus de estudo bíblico, de troca de experiências sobre a educação dos filhos e a administração do lar, sem a tutela e a presença masculinas. As sociedades femininas eram fortes e muito presentes na vida eclesiástica. Tinham como finalidade precípua o crescimento espiritual das sócias e o apoio às tarefas proselitistas[...] A União Geral das Sociedades de Senhoras foi organizada pela missionária norte-americana Anne Bagby, em 1889, congregando uma rede das Sociedades Femininas, Sociedades de Crianças e posteriormente a Sociedade de Moças e as Mensageiras do Rei, que reunia as meninas [...] Tinha um estatuto próprio e um manual de atividades (Silva, 2015, p. 174).

Para além disso, muitas dessas igrejas mantinham uma escola anexa para as mulheres e seus filhos, procedentes das camadas populares, proporcionando, dessa forma, crescimento intelectual para os que não sabiam ler nem escrever. Por intermédio dessas escolas, as mulheres aprendiam a ler a Bíblia. A partir dessas considerações sobre o trabalho das mulheres batistas, é possível observar o que Oliveira (2009) denomina de lógicas religiosas dominantes em certo grupo religioso. Nesse caso, “as práticas religiosas” seriam uma manifestação e atualização das lógicas religiosas” (Oliveira, 2009, p. 278). Nesse sentido, no contexto da União de Senhoras e suas ações, são perceptíveis as “práticas espirituais”, vistas por Oliveira como basilares para a caracterização da identidade de um grupo, a exemplo dos estudos bíblicos e das reuniões de oração. Além dessas, também são evidentes as “práticas organizativas” ou de “de estruturação”, que “se referem às práticas que – mesmo consideradas ligadas à sua missão ou identidade – são definidas em sua forma exterior pela necessidade estratégica de organização e mobilização do

grupo” (Oliveira, 2009, p. 279). No âmbito batista, isso pode ser exemplificado através da administração de instituições teológicas e filantrópicas, criação de escolas, realização de eventos diversos para o público feminino e publicação de literatura para o atendimento das demandas do grupo e da própria organização.

Além da educação implementada no interior das igrejas e escolas anexas, os Batistas ligados à Convenção Batista Brasileira (CBB), na trilha de outros grupos protestantes, também fundaram colégios de ampla estrutura, que ofereciam educação primária e secundária, tendo como os filhos dos crentes e os filhos das elites locais. No que toca à educação confessional, desde o início a CBB destacou-se pela fundação de dezenas de instituições educacionais as quais têm sido bem conceituadas. Tais colégios fundados nas principais capitais brasileiras, introduziam modelos pedagógicos de influência estadunidense, também atuaram no sentido de evangelizar e conquistar aprovação entre as elites. Para Santos (2007), as escolas complementavam o trabalho realizado pelas igrejas.

A estratégia era [...] demonstrar - pela via educacional - a superioridade da civilização americana (democracia, individualismo, igualdade de direitos, responsabilidade pessoal, liberdade intelectual e religiosa) e consequentemente do sistema religioso que lhe oferecia suporte, o protestantismo. A democracia "só era possível" a um povo educado e isto incluía as próprias elites nacionais, objeto privilegiado da estratégia educacional protestante (Santos, 2007, p. 123).

Os princípios educacionais eram orientados por uma cosmovisão cristã referenciada no protestantismo reformado, sobretudo de tendência petista e puritana. Para além disso, a influência do liberalismo, lógica que dava sentido aos projetos de ensino, se manifestava principalmente na concepção de liberdade como padrão da experiência humana e também da educação, a partir de suas muitas expressões: liberdade de consciência, política, de iniciativa e de expressão.

Desta vocação pela liberdade, se deriva o assento no indivíduo, objeto desta educação, com louvor ao esforço individual, e com a expectativa de mudança social centrada nesta disposição individual bem direcionada. O discurso individualista, ponto de convergência mais evidente do protestantismo com o liberalismo, remete ao desejo que se cultive um senso libertário no âmbito social e no das ideias, cuja maior evidência - esperada - era a adesão ao credo protestante (Santos, 2007, p. 140-141).

Por meio do êxito dos estudantes, os quais deveriam formar uma elite para o país, seria possível mensurar a qualidade do ensino. Nessa direção, baseada na pedagogia de John Dewey, tendo por base os ensinamentos da Bíblia, os ideais da denominação e métodos fundados nos princípios da moral protestante, a educação para a vida teria no pragmatismo um importante

referencial, cujo objetivo seria preparar o indivíduo para uma sociedade livre e a caminho do progresso, bem como para a expansão do trabalho cristão. Tal organização da educação era vista como progressista e libertadora, ao passo que o ensino da Igreja Católica era considerado como expressão do atraso, do conservadorismo e do tradicionalismo.

Nesse período, a função de mestra era vista pela maioria dos Batistas como a única atividade pública apropriada para a mulher, a quem caberia ensinar os preceitos doutrinários e morais cristãos. Mesmo sendo uma conjuntura em que predominava o silenciamento das mulheres, Silva (2015) apresenta a professora Archimia, nascida em 1845, como uma mulher que foi além do que estava prescrito enquanto papel feminino na Igreja Batista e na sociedade brasileira nos primeiros decênios do século passado. Em razão de sua formação e “bagagem cultural, a professora Archimia conseguiu adentrar o seletivo grupo do professorado baiano composto, majoritariamente na época, por mestres do sexo masculino” (Silva, 2015, p. 185). Sendo reconhecida pela liderança batista como mulher erudita, foi incentivada a escrever artigos para o jornal denominacional. Sobre Archimia, a autora salienta que, “embora negra, estaria mais próxima dos valores da elite embranquecida e que demandava virtudes cristãs” (Silva, 2015, p. 186).

Ainda no plano educacional, desde 1902, os Batistas se notabilizaram pela criação de instituições de ensino teológico. Sob a égide da Convenção Batista Brasileira estão o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, organizado em 1902 na capital pernambucana; o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, criado em 1907 na cidade do Rio de Janeiro e o Seminário Teológico Batista Equatorial, estabelecido em 1955, em Belém. Além desses três seminários diretamente ligados à CBB, mais duas instituições teológicas foram criadas: a Training School (hoje Seminário de Educação Cristã – Recife) em 1917 e, em 1922, a Escola Teológica de Obreiras, no Rio de Janeiro e, atualmente, Centro Integrado de Educação e Missões, CIEM. No ano de 1941, a União Geral de Senhoras (hoje União Feminina Missionária Batista do Brasil – UFMBB), fundada em 1908, recebeu da Convenção Batista Brasileira a responsabilidade de dirigir as duas escolas.

Com base na lógica da missão evangelizadora, a União Geral de Senhoras publica, no ano de 1922, a primeira revista com o nome de Revista Para Trabalho de Senhoras Batistas (hoje, chamada “Visão Missionária”), contendo programações para senhoras, moças e crianças. Com o tempo, houve uma expansão tanto da produção literária como da perspectiva ministerial, que também passou a incluir atividades para meninas pré-adolescentes e adolescentes.

Quanto ao Seminário de Educação Cristã, em Recife, a história de sua fundação tem início com a chegada de Josefa da Silva, 19 anos, natural do Amazonas e formada na Escola

Normal. Docente da escola pública, foi a primeira mulher batista brasileira a expressar o desejo de buscar uma formação para melhor atuar na evangelização e educação.

Com a chegada de Josefa da Silva Lima, as missionárias-norte americanas batistas [...] organizaram uma comissão e estudaram a possibilidade de fundar uma escola para suprir essa demanda. Em Recife, já funcionava o Colégio Batista Gilreath, (atual colégio Americano Batista - CAB), e o Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, que oferecia instrução apenas para o sexo masculino. No entanto, essas instituições não concordavam com a co-educação dos sexos [...] (Anjos, 2009, p. 2).

Durante pelo menos mais de setenta anos, o Seminário do Norte manteve um currículo pautado em lógicas patriarcais e hierarquizantes. Segundo Yamabuchi (2009), as disciplinas consideradas “nobres”, na área de teologia, eram de domínio masculino, e às mulheres eram destinadas as matérias tidas como de menor prestígio. Só a partir da década de sessenta é que as mulheres figuram na lista de formandos dos cursos oferecidos pelo STBNB. “Mas os anos 1970 têm novidades que quebraram os paradigmas da época: a primeira mestra em Teologia e quatro graduadas em teologia[...]” (Yamabuchi, 2009, p. 173). Conforme acentua o autor, a despeito de a referida instituição poder ter sofrido influência dos feminismos nos anos de 1960 e 1970, acabava por reproduzir as desigualdades de gênero.

O Seminário de Educadoras Cristãs - Recife e o IBER Instituto Batista de Educação Religiosa – Rio de Janeiro, enquanto escolas que recebiam jovens para obterem formação para o trabalho missionário e atuação como educadoras religiosas nas igrejas batistas, contribuíram grandemente para “forjar o perfil das mulheres batistas no período da década de 1930 a 1960[...]” (Almeida, 2006, p. 61). Podemos igualmente dizer que, embora os discursos dos Batistas e mesmo da própria UFMBB sobre a mulher tenham sofrido deslocamentos, tais instituições ainda exercem um papel importante na reprodução dos padrões essencialistas de gênero.

4.2.1 Construções discursivas sobre o “ser mulher” na tradição batista brasileira na primeira metade do século XX

Na primeira metade do século XX, O Jornal Batista, órgão oficial da CBB em circulação desde 1901 e a Revista Para Trabalho de Senhoras Batistas, surgida em 1922, se constituíam nos principais veículos de reprodução dos discursos sobre gênero e sexualidade na CBB. O OJB, em seus primórdios, foi útil na publicação das primeiras lições bíblicas voltadas para instrução dominical dos fiéis, ocupando-se, posteriormente, apenas com artigos e reportagens,

afirma Yamabuchi (2009, p. 160-162). A leitura do jornal era orientada como algo obrigatório, visto ser supervalorizado pelos primeiros missionários e pensadores batistas, os quais viam o periódico como “excelente fonte de informação e instrução”, “sólido doutrinador do povo batista” e “obra de orientação e inspiração divina”. Matérias que não se coadunassem com a linha editorial, poderiam ser descartadas. Nesse contexto, a Revista Para Trabalho de Senhoras Batistas, direcionada ao público feminino, se especializava na elaboração de programas e estudos para mulheres, tendo como eixo principal a temática de missões.

Essas publicações funcionavam como instrumento homogeneizador, a partir de abordagens de cunho doutrinário e moral, bem como de orientações direcionadas às práticas religiosas e atuação dos fiéis nas esferas pública e privada. As noções ligadas às mulheres eram marcadamente essencialistas, e, por meio delas, era manifesta toda uma visão do que é “ser mulher”, que se expressava especialmente nas lógicas sociais do casamento, maternidade, domesticidade e submissão.

4.2.1.1 “A Mulher Foi Feita Para o Lar”: casamento, domesticidade e maternidade enquanto elementos constitutivos da “essência” feminina

As décadas iniciais do século XX trouxeram significativas transformações para a instituição do casamento e a constituição familiar, quando os modelos de casamentos negociados e baseados em perspectivas econômico-financeiras, progridem para um estilo organizado em torno da afetividade e da livre escolha do cônjuge. Contudo, poucas pessoas tinham acesso ao casamento oficial, o qual era símbolo de status. Ademais, despesas cartoriais com o casamento civil tornava tal ato dispendioso para os mais pobres.

No discurso dos enunciadores e enunciatóricas batistas, namoro e noivado figuravam como as etapas que detinham posição mais importante e, a despeito da rigidez com que eram tratadas, eram condições indispensáveis para o conhecimento dos noivos. Mesmo que as novas configurações do casamento tenham apontado para uma relação amorosa entre um casal, como fruto da vontade de ambos, ainda predominava o sentido do casamento como uma forma de a mulher constituir uma família, cumprindo, dessa forma, o papel que lhe era designado em função de suas “aptidões naturais”. Outrossim, o casamento funcionava como um dispositivo que tinha como função disciplinar o corpo e o prazer a fim de que a virgindade²⁹ fosse preservada até a realização do enlace. Nesse cenário, vários discursos concernentes à condição

²⁹Nesse período, em grande medida, a honra das mulheres estava atrelada à virgindade. Subverter essa lógica era atentar contra a moral familiar e masculina.

feminina e do matrimônio emergiam, sinalizando mudanças que repercutiriam na sociedade e na vida das mulheres. De um lado, as enunciações de cunho conservador temiam a ruptura dos padrões patriarcais tradicionais. De outro, perspectivas liberais atentavam tanto para as mudanças nos papéis conferidos a homens e mulheres sem alterar as hierarquias de gênero, como buscavam defender direitos civis e sociais das mulheres.

Nesse tempo, onde a educação feminina ainda estava fortemente conectada ao legado português, o casamento representava uma das maiores fantasias das jovens e da sociedade. Além de ajudadora e submissa, a mulher também estaria numa situação de dependência, inclusive financeira, dada à dedicação ao lar que lhe era exigida. Nessa direção, a condição de viuvez poderia implicar abandono, e a solteirona corria o risco de sujeitar-se à ajuda concedida pelo poder público. Destarte, o casamento representaria uma espécie de porto seguro:

Assim também é a mulher solteirona; não consegue um casamento para garantia da vida, fica de idade, não tem elementos para trabalhar, nem mesmo em serviço grosseiro, porque não tem prática, e tem vergonha de fazer, tornam-se fardos pesados para os parentes, ou vão andar implorando a caridade pública (O Jornal Batista, mai. 1937, p. 10).

Na sociedade, contudo, embora nem todos compartilhassem da ideia de que casamento e maternidade eram os únicos fatores que tornariam uma mulher feliz, predominava a concepção de que era melhor fazer um casamento ruim do que ficar solteira, pois tal condição era sinônimo de fracasso e gerava incômodo para a família, principalmente se a mulher fosse financeiramente dependente. Porém, se desempenhasse alguma profissão socialmente aceita, poderia sustentar a família, apesar de ser alvo do preconceito da sociedade.

Presentes em outros artigos do referido periódico, os “dilemas da solteirice feminina” são representados, por exemplo, no temor demonstrado por mulheres quanto a viverem infelizes e tristes pelo fato de não encontrarem um companheiro para casar-se. É possível que tais sentimentos também contribuíssem para a preocupação das mães em educar desde cedo as filhas para o casamento, apresentado pelos discursos batistas como instituição fundamental para a vida das mulheres, conforme mostra o artigo “Preparando minhas filhas para o matrimônio”, publicado em 1940, no qual uma mãe, antevendo a chegada do momento em que a filha deixaria de ser menina e se transformaria numa jovem com responsabilidades e novas demandas, afirma:

Minha filha sentirá também, algum dia, nascer uma paixão amorosa, terá noivo e pensará em estabelecer seu próprio lar[...] Sentar-me-ei ao seu lado e, [...] confidencialmente, dir-lhe-ei muitas coisas. Usarei minha experiência para ajudá-la a pensar, a refletir; fa-la-ei observar ao seu redor as razões do êxito e as causas do fracasso de muitos lares. Cuidarei de não me tornar enfadonha com minhas

reprimendas amargas ou meus sermões áridos (O Jornal Batista, ago. 1940, p. 8).

Na perspectiva de vários enunciadores e enunciatóricas batistas, o sucesso no casamento dependia em grande parte da postura assumida pela esposa, que, para promover o bem estar de sua casa, deveria “pensar na felicidade de seu marido, e esquecer-se de si mesma” (RTSB, 1934, p. 100).

As transformações advindas da modernização, nos primeiros anos do século XX traziam em seu bojo entretenimento, novos processos de interação, possibilidades de emprego e a emergência da mulher no espaço público. Embora a sociedade estivesse vivenciando os efeitos da industrialização e da urbanização, visões patriarcais permaneciam presentes, a exemplo da visão do marido como responsável pela provisão do lar, como também a ideia de que, talhada para o espaço doméstico, a mulher, na intenção de agradar ao esposo, deveria manter a casa organizada. Não é sem razão que no início do século XX, era central para a educação feminina o atendimento às demandas domésticas. Exercer outras ocupações para além do espaço da casa era algo visto com reservas, já que as mulheres não estariam priorizando os papéis de esposa e mãe, próprios de sua natureza. Assim, discursos de defesa da ordem familiar estabelecida e reafirmação de interpretações que associavam as mulheres ao lar, à passividade e fragilidade e à função de mãe e esposa, continuavam a povoar o imaginário social e eclesial. Nas publicações da CBB, era comum apontar o lar como a sublime missão a ser desempenhada pelas mulheres:

Mas qual a missão suprema que à mulher é dada desempenhar – a missão que lhe nasce das naturais aspirações; a missão que lhe harmoniza com o caráter, a inteligência, o físico; a missão em que mais eficientemente pode concorrer para o progresso, a civilização[...] a missão que lhe outorga o próprio Deus? [...] O lar é o natural ambiente da mulher, no qual se lhe exercitam e desenvolvem as mais sublimes e ternas capacidades da inteligência e do coração (O Jornal Batista, ago. 1932, p. 12).

O texto acima, principalmente os fragmentos, “a missão que lhe nasce das naturais aspirações” e “a missão que lhe harmoniza com [...] o físico” põe em relevo um determinismo biológico, onde os papéis são definidos de acordo a uma visão naturalizante do gênero. Já temos observado, através do conceito de “matriz de inteligibilidade” de Butler (2003), a dinâmica de naturalização de corpos, gênero e desejos. Ou seja: uma maneira de ordenar as identidades de gênero e de sexualidade, onde sentidos são inscritos em certos tipos de corpos. Destarte, espera-se que as mulheres correspondam aos processos socialmente instituídos em razão do seu sexo, o que se coaduna à visão que o enunciador ou enunciatóricas tem sobre o lar, a “missão em que mais eficientemente pode concorrer para o progresso, a civilização”.

Além da formação discursiva que atrela as mulheres à esfera doméstica, também são

mobilizadas as da civilidade e do progresso, num período onde ideias feministas já transitavam na sociedade, e várias mulheres reivindicavam uma maior equidade de direitos, entre outros, o da intelectualização. Ao longo do período Republicano, adeptos do positivismo pregavam a modernização social com foco em ideias ligadas a progresso, ordem e moralidade. Nesse contexto em que novos horizontes pairavam sobre o país, “civilização” seria um dos objetivos do ensino público. Para a consecução desse projeto de sociedade, a mulher seria indispensável já que teria a incumbência de moralizar a sociedade e formar o homem, com o suporte de parâmetros religiosos cristãos.

Nesse contexto, o processo de urbanização impelia as mulheres para atuações mais amplas na esfera pública. Expectativas ligadas à qualificação intelectual e profissional, à instrução e ao mercado de trabalho, reclamavam um novo posicionamento cujas ações ultrapassassem os limites da esfera privada. Apesar disso, enunciadores batistas colocavam como horizonte supremo para suas leitoras tão somente o cuidado lar, seu “ambiente natural”, o qual é descrito de forma fantasmática como locus “onde se desenvolvem as mais sublimes capacidades da inteligência e do coração”. Dessa forma, a mulher pode contribuir para o “progresso e a civilização” desde que não extrapole os limites da casa, os quais foram “demarcados por Deus”. É significativo pontuar que, como uma das marcas do discurso religioso, o enunciador recorre à autoridade divina para legitimar sua enunciação. Nesse caso, mediante conexão interdiscursiva (Maingueneau, 2015) com os enunciados da civilização e do progresso, busca-se legitimar uma interpretação do que seria a essência do “ser mulher”.

Para além da dedicação que se esperava das mulheres no que diz respeito às atividades ligadas à esfera doméstica, havia todo um discurso de caráter exortativo e, muitas vezes, com viés normativo bastante acentuado em relação à necessidade de envolvimento da mulher batista nas atividades da igreja, juntamente com toda a família.

O serviço em conformidade com a vontade de Deus, torna sagradas todas as atividades da vida. Um homem pode ser verdadeiramente servo de Deus tanto no campo, no comércio, ou no escritório, como no púlpito. Uma mulher pode tão sinceramente cuidar do seu lar para Cristo e agradar a Deus como a missionária ministrando aos índios no longínquo campo de trabalho. Mas aí da moça que se dedica ao comércio quando Deus a chama para ser missionária [...] (RTSB, 1932, p. 73).

Como é possível observar, o “serviço em conformidade com a vontade de Deus” corresponde aos papéis de gênero socialmente estabelecidos. Aqui, Deus atua como fiador da lógica hierárquica entre os sexos. Ademais, além da casa, a qual deveria ser mantida limpa, asseada e bela (O Jornal Batista, 1937, p. 10), apenas seria aceitável que as mulheres

assumissem tarefas que estivessem no âmbito do serviço eclesiástico, a exemplo do trabalho missionário ou do magistério. No artigo sobre “A mulher, o pastorado e o lar”, de 1931, conquanto as mulheres sejam incentivadas a adentrarem o campo do ensino magisterial, compreendido pelo enunciador como “privilégio dos dois sexos”, são desencorajadas a participar no ministerial, posto que “o campo específico da ação feminina é o lar”. No caso do homem, seu lugar é fora de casa [...] dirigindo os negócios e transitando por diversos espaços de trabalho. Aqueles que intentarem subverter as posições, são advertidos quanto às desgraças que sucederão ao casal. A mulher, se decidir assumir a posição dos homens, principalmente o ministério, este se tornaria artificial e cairia em decadência espiritual (O Jornal Batista, 1931, p. 12). Nesse discurso, o silêncio desponta como um atributo “natural” da “beleza” feminina, enquanto que, para o homem, sinaliza “ignorância e idiotice”. Tendo o lar como seu locus privilegiado, é esperado das mulheres o silêncio, concebido como atributo “natural” da beleza feminina e forma através da qual deve aprender e ensinar. Para o homem, o silêncio é sinal de “ignorância e idiotice”.

Treinados para o serviço – Esse é outro dever nosso para com os meninos. Eles são imitadores. A menina imita sua mãe, nos tratos que dá ao nenê, pois muda os vestidos de sua boneca [...] Se a mãe vai à cozinha fazer um prato de comida, a pequena quer também fazer o mesmo [...] Se a menina é assim, muito mais ainda será o seu irmão. Tenha ele um serrote, martelo, pregos, etc., e admiráveis são as coisas que em breve fará [...] Tomando uma menina por exemplo, que, em casa com sua mãe, pouco a pouco aprende a temperar e fazer pratos simples de alimentos [...] vemos que ela pode aprender a costurar nas horas vagas, talvez tomar lições de bordados; aprende a fazer rendas e arruma a casa[...] Se tiver instrumentos, aprenderá música ou datilografia. Todos esses mistérios pode a mocinha aprender, em casa, de permeio com os estudos escolares [...] (Revista Para O Trabalho De Senhoras Baptistas, 1939, p. 5-6).

Concepções que atrelavam as mulheres aos cuidados com o lar também eram amplamente divulgadas no espaço social através dos discursos médico-científicos contribuindo, dessa forma, para o fortalecimento de ideias acerca dos papéis de gênero. Fatores como urbanização, migração e expansão do setor fabril contribuíam para o aumento dos problemas sanitários e epidemias. Sob a inspiração das abordagens eugênicas³⁰, políticas públicas de saneamento eram elaboradas com vistas ao cuidado da saúde e educação fundada em princípios higiênicos e sanitários se expandiam, tendo a família, as mães e as crianças como alvos importantes. No artigo intitulado “Que é que devemos aos pequenos”, publicado em 1930, por

³⁰“Nesse contexto, os médicos higienistas tornaram-se protagonistas desse processo, ficando notória a disseminação de um discurso construído com elementos eugênicos e higienistas que tinham como destino a melhoria da sociedade. Pode-se dizer que a classe médica se auto-delegou o papel de higienizadora da população, utilizando-se de diversos meios para a divulgação de seus ideais” (JR, p. 90).

exemplo, as mães são orientadas quanto à limpeza da criança e ao desenvolvimento de bons hábitos. É significativo ressaltar que os discursos que enfatizavam a ideia de limpeza seja corporal ou residencial, além de estarem associados às questões de saúde e à afirmação da responsabilidade da mulher no lar, também sinalizavam um aumento do poder aquisitivo, tendo em vista que a água limpa e os produtos de limpeza surgidos à época seria mais acessível às famílias de status social mais elevado. Assim, tais enunciações apontam mais para um público abastado.

A naturalização do espaço doméstico como lugar determinado por Deus para às mulheres ganhava relevo nas discussões do O Jornal Batista, o qual tecia críticas aos novos ideais desse período por considerá-los nocivos à solidez familiar e social. Ainda que predominasse a visão de que a atuação das mulheres jamais poderia transpor as fronteiras do lar, é possível visualizar, no periódico, pontos de vista que admitiam o acesso delas ao trabalho, principalmente como professoras, pois acreditava-se que, devido à sua constituição biológica, as mulheres seriam mais indicadas para a educação dos infantes. “Apesar de a profissão docente surgir marcada por estereótipos de maternidade, ela representou o primeiro passo dado pelas mulheres, naqueles tempos, para obterem alguma instrução e conseguirem o ingresso no campo profissional” (Almeida, 1998, p. 12). A despeito dos preconceitos enfrentados pelas mulheres, a profissionalização proporcionou maior liberdade e autonomia numa sociedade em mudança, onde as visões androcêntricas definiam o espaço doméstico como o lugar destinado ao feminino.

Como parte dessa suposta essência feminina estava a maternidade, vista pelos batistas como a mais sublime aspiração feminina. Enunciações advindas de médicos e psicólogos autenticavam tais crenças que apresentavam o ser mãe como parte da “natureza feminina”.

Minha filha ama as criancinhas; dir-lhe-ei que essas crianças formosas e rosadas que tanto gosta de ter entre seus braços, são o fruto do amor [...] porei em suas mãos algum livro científico ao alcance de sua mente; levá-la-ei a alguma conferência onde com base e compostura se fale da responsabilidade sobre o sagrado depósito que Deus pôs diante da mulher – a maternidade (O Jornal Batista, ago. 1940, p. 8).

Contudo, as definições de maternidade não se limitavam apenas às perspectivas biologizantes, mas abarcavam também noções ligadas a afetividade e ao amor de mãe. Em termos educacionais, caberia à mãe preparar as filhas para a maternagem, também era seu dever advertir quanto aos riscos de as jovens abdicarem de tamanho privilégio. Para tal empreendimento, buscava-se respaldo na ciência e na religião, instâncias cujos discursos colaboram nas dinâmicas de subjetivação dos sujeitos, através da regulamentação de sua

sexualidade.

No chamado feminismo de primeira onda, fortemente marcado por uma postura maternalista, não houve questionamento sobre as formas como a maternidade incidia sobre a vida das mulheres. A ausência de problematização dessa questão, pode ser explicada, em grande medida, pela forte naturalização da ideia de mulher-mãe prevalecente durante o período.

Desde o século XVIII, discursos médicos, filosóficos e políticos contribuíram para a construção de visões idealizadas sobre a maternidade, bem como para a afirmação de atributos tidos como inerentes à figura materna. As mulheres que não se amoldavam aos padrões do cuidado maternal, eram censuradas e desqualificadas. Assim, apesar do rigor moral que prevalecia, várias mulheres se dispuseram a romper com os tradicionais modelos femininos da época. Tais mulheres viajavam desacompanhadas, frequentavam bares, praticavam esportes e questionaram o casamento e a maternidade como papéis naturalmente definidos para o feminino, condutas vistas por alguns como indicativos de desregramento.

A partir de meados do século XX é que a maternidade será interpretada como um constructo sociocultural que posicionava a mulher no seio familiar e social. Butler (1990), por exemplo, vai se referir à maternidade como uma instituição social compulsória”, tendo em vista a forma como é naturalizada, universalizada, imposta pela sociedade e tida como base da identidade feminina. Para a filósofa, tal lógica implica na construção de normatizações e ignorando o fato de que nem todas as mulheres optam por ser mães ou vêem esse aspecto como sinal de sucesso e realização. No bojo dessas ideias muitos entenderam, a partir de uma perspectiva essencializante, a maternidade como o fundamento da subordinação feminina (Scavone, 2001).

Ao longo de décadas, o sentido de maternidade ampliou-se, exigindo discussões sobre o seu lugar no espaço público, principalmente com a emergência de novos perfis de mães. Nessa direção, a maternidade tem sido abordada a partir do meio social no qual está sendo apreciada, considerando os aspectos sociais, culturais e valorativos a ela associados.

4.2.1.2 "Sede submissas aos vossos maridos": A subalternidade legalizada e divinamente ordenada

Almeida (2006, p. 19) concorda que gênero é uma realidade socialmente construída, “um modo de ser no mundo, um modo de ser educado/a e um modo de ser percebido/a, que condiciona o ser e agir de cada um”, destaca a instituição de sujeitos subalternizados como algo que não se dá apenas em função da classe social à qual pertencem, mas, também, em

consequência dos constructos socioculturais que significam as relações entre homens e mulheres.

Nos marcos legais das primeiras décadas do século XX, figuravam definições patriarcais, tendo em vista que não expressavam igualitariedade quanto a direitos e obrigações para homens e mulheres. Predominava, destarte, a lógica da submissão e da dependência, o que implicava em violação e afronta à autonomia das mulheres nos âmbitos social e familiar. Tal realidade pode ser observada no Código Civil de 1916, onde a subalternização feminina aparece mediante posicionamento discriminador de gênero, que “estabelecia a relatividade da capacidade jurídica da mulher casada, a qual restava elencada junto aos menores púberes, silvícolas e pródigos, reforçando a condição de desigualdade [...] em relação aos homens” (Veronese; Souza; Marques, 2015, p. 361). Os dispositivos do citado código entendiam o pátrio poder como a base original da família, na qual a mãe era concebida como coadjuvante nas responsabilidades familiares. A relação de subordinação pode ser vista, para além de outras prescrições, na reiteração do poder do marido em autorizar a inserção da mulher no mercado de trabalho.

Entre a maioria das lideranças batistas, membros das igrejas e pessoas de múltiplos espaços sociais, era corrente a interpretação de que a mulher foi criada por Deus com um propósito específico, qual seja, de ser companheira, auxiliadora, manter, com o homem, uma relação de complementaridade. Discursos presentes em O Jornal Batista, nas primeiras quatro décadas do século XX, revelam sua aproximação a diversas abordagens de gênero presentes na sociedade, tal como um tom prescritivo que mobilizava homens e mulheres a internalizarem uma dada forma de ser e estar no mundo. Aqui, a subalternidade legalizada, naturalizada, socialmente aceitável e divinamente ordenada, contribui para reforçar as assimetrias de gênero. Nesse universo, a identidade feminina, sobretudo da mulher casada, era concebida em termos de submissão e obediência ao marido. A delimitação de tal padrão de subordinação se dá tão logo o papel masculino impõe as normas e autorize a performance social da mulher. Nessa direção, o discurso religioso caracterizado por citações bíblicas, figurava como um dos principais instrumentos utilizados para legitimar tal perspectiva, como se observa no extrato a seguir:

[...] a Bíblia fala bastante sobre a obediência de esposas e apresenta-nos belos exemplos da prática desta virtude. Em I Pedro 3:1 e 6, lemos as seguintes palavras: ‘Vós, mulheres, sede sujeitas aos vossos próprios maridos... como Sarah obedecia a Abraão, chamando-lhe Senhor’ (O Jornal Batista, fev. 1937, p. 12.).

Onde os discursos sobre o ser mulher apresentam uma feição acentuadamente

essencialista, o feminino é pensado como dotado de uma natureza que direcionaria as mulheres para a realização prazerosa do serviço ao próximo, fruto da noção de que existe no coração da mulher um amor sacrificial colocado por Deus, com vistas à proteção do lar, um verdadeiro “sustentáculo contra as tempestades que assaltam a vida do homem na lida diária” (União Geral De Senhoras, abr. mai. Jun. 1934, p. 99). É importante observar que todo o esforço de renúncia da parte da mulher seria em prol do atendimento das demandas do lar, mas principalmente do marido, o que pode ser notado de forma mais explícita na compreensão de que sua atitude no casamento seria determinante para o sucesso deste. No caso de conflitos que poderiam surgir na vida conjugal, a exemplo de uma traição, a mulher carregava o peso da responsabilidade na manutenção do casamento e da afeição do marido:

A mulher que deseja conservar a afeição do seu marido e atraí-lo para sempre deve esforçar-se continuamente para que ele não veja outra mulher que lhe cause melhor impressão que ela. A mulher que tenha que fazer todos os arranjos de casa, não pode estar sempre bem arranjada. Mas isso não é motivo para que toda a vez que seu esposo volte para casa a encontre desganhada. Por muito ocupada que esteja ela não se apresentará às visitas sem se preparar o melhor que possa. Muitíssimo mais importante para ela que todas as visitas deve ser seu marido (O Jornal Batista, fev. 1930, p. 7).

Ser obediente ao marido é visto como virtude indispensável a ser cultivada. O sexismo, no entanto, vai mais além, pois mais do que colocar em pauta múltiplos estereótipos associados às mulheres, havia a justificativa de que a subordinação destas ao marido se dá pelo fato de elas terem filhos, como se pode ver num artigo de 1934 que expõe que a mulher “cuja maior alegria reside nos filhos, também pagará o preço do seu pecado em dores do corpo e da mente, e devido aos filhos, será dependente do marido. Dos dois, notamos que Adão tem carregado o seu fardo com maior coragem” (União Geral De Senhoras, abr. mai. jun. 1934, p. 100). Outrossim, o termo “Adão” é usado em referência aos homens, os quais são vistos como pessoas que raramente se “queixam da obrigação de trabalhar pelo sustento de seus queridos”. A mulher, por sua vez, é tida como alguém que constantemente reclama de sua sorte.

Aliada à perspectiva de submissão, está a abordagem da mulher sábia, a qual “edifica sua casa”, segundo o discurso bíblico presente no livro de Provérbios. Nessa visão, “não há coisa mais bela do que uma moça [...] modesta e recatada. Sua virtude é a melhor proteção que pode ter [...] Pureza inclui mais do que abstinência de álcool, fumo e imoralidade [...]” (RTSB, 1932, p. 73). Com tal enunciação, as mulheres são orientadas a manterem a pureza de pensamentos e sentimentos, e a entenderem que o seu valor não é medido na aparência, mas no âmbito da esfera doméstica, “na fidelidade dos pequenos deveres de cada dia, como filha, esposa e mãe” (RSB, 1932, p. 164).

Marcella Althaus-Reid (1990), teóloga feminista, expõe como a construção de discursos teológicos hegemônicos, na América Latina, além de excluírem as mulheres desse espaço de produção, também as vinculava à submissão e à maternidade. Muitos desses discursos visavam a identificação das mulheres com o ideal de perfeição expresso pelo símbolo religioso da Virgem Maria. Em seu entender, “noções de boa filha, boa mãe e boa esposa, eram construídos em torno de dicotomias virgem/puta de acordo com a produção hegemônica do sistema moral do país” (Althaus-Reid, 1990, p. 78). Marcella sustenta que tal discurso teológico aponta para um certo apagamento e negação das mulheres e consequente substituição destas por um simulacro, em referência à Virgem e seu poder de atração, uma “imitação de mulher”, o que acaba por prejudicar a existência de mulheres “reais” e “conscientes” no cristianismo (Althaus-Reid, 1990, p. 145).

Nesse contexto, uma moça sábia, trabalhadora e assídua na escola dominical, não deveria frequentar cinema durante a semana, pois estaria sujeita a falatórios. Frequentar bailes e cinemas eram vistos como prazeres que deturpam os sentimentos mais nobres. Viver como cristã, então, implicava não imitar o modo de vestir, nem o linguajar, nem os hábitos da sociedade, considerada decaída. Desejável seria proceder como “aquela moça batista[...] que, levada a ficar algumas horas num salão e baile, testemunhou do seu Salvador, recusando o braço de um cavalheiro dançante, e um pequeno gole de licor (RTSB, 1932, p. 164). A mulher sábia deve compreender a importância da renúncia aos prazeres considerados inofensivos e valorizar a modéstia a fim de ter uma juventude vitoriosa.

Isto posto, os significantes recato, dedicação, pureza e simplicidade, fidelidade e modéstia engendram o sentido conferido ao “ser sábia” e sinalizam práticas que correspondem ao que é concebido como moral cristã.

4.2.1.3 A Fantasia da Mulher Ideal e a Impossibilidade de Plenitude

No início do século XX já existiam diversas revistas e jornais cujos conteúdos tentavam captar a atenção das mulheres com matérias que possivelmente seriam de seu interesse. Nessa época, ainda que não houvesse publicações direcionadas especificamente para o público feminino, este era contemplado em publicidades e conteúdos nas revistas e jornais mais populares. Embora a maioria dos periódicos apresentassem uma feição tradicional, já circulavam na sociedade publicações que denunciavam a situação social das mulheres. É importante salientar a força dessas mídias na produção de fantasias e padrões, tal como na definição de papéis de gênero. São discursos que visam a informar, dialogar, instigar a reflexão

em razão do caráter prescritivo e normalizador daquilo que é visto como ideal para a vivência das mulheres (Filha, 2010).

Nesse caminho, Dulcília Buitoni, em sua obra *Mulheres de Papel*, se refere à imprensa feminina como produtora de modelos ideais, pois favorece a manutenção de normas e padrões. “Dos papéis usados para a impressão aos papéis atribuídos à mulher, chega-se ao papel da imprensa feminina – diluir os conflitos sociais[...] usa-se a fantasia[...] (Buitoni, 2009, p. 12). As publicações e textos direcionados ao público feminino, além de funcionarem como dispositivos pedagógicos que constituem subjetividades, também expressam atravessamento de outros discursos³¹ vigentes no âmbito social.

Até aqui já temos exposto diversos discursos sobre o “ser mulher”, produzidos na Convenção Batista Brasileira, na primeira metade do século XX. Essas enunciações apresentam uma perspectiva fantasística sobre a mulher expressa nas múltiplas virtudes que estas devem incorporar. Trata-se da fantasia da “mulher ideal”, a qual tem como significante-mestre o termo “virtuosa” de Provérbios 31. É apoiando-se no discurso da “mulher virtuosa” que Anna Watson, primeira mulher a atuar como redatora no O Jornal Batista, evoca a construção idealística sobre o “ser mulher”:

Ela é ajudadora do seu marido [...] O seu andar, o seu falar e a sua fidelidade aos interesses do lar inspiram [...] absoluta confiança. Não lhe haverá falta de lucro, pois ela zela no lar pela economia [...] A mulher virtuosa inspira o seu marido no seu trabalho a agir de uma maneira nobre, e até o próprio semblante dele fala da paz e contentamento que goza no seu lar. O seu vestir também é um relator sem palavras de zelosa companheira [...] Ela reconhece os seus deveres e se alegra neles. Essa mulher virtuosa atende ao bom andamento de sua casa levantando-se quando ainda está escuro para dar mantimento a sua casa e determinar a tarefa das suas servas. O trabalho ela mesma enfrenta com satisfação [...] (O Jornal Batista, mai. 1940, p. 5).

Considerando o capítulo de Provérbios 31, a virtuosidade feminina está, num primeiro momento, atrelada ao lar, e nele, a mulher exercita virtudes como obediência, cuidado, sabedoria, bondade, recato, pureza, etc. Aqui emerge uma mulher que não desaponta, que atende expectativas, que manifesta as mais nobres virtudes. No referido texto, que tem um caráter predominantemente descritivo, padrões de comportamento são colocados em cena pelo enunciador, quando as ações da “mulher virtuosa” despontam como indicativos de como se deve agir para ser o modelo de mulher exibido, munido de toda pureza e honra, pois “não há uma coisa mais bela do que uma moça [...] modesta e recatada, sua virtude é a melhor proteção que pode ter. Pureza é proteção (RTSB, 1932). Através do discurso da mulher virtuosa, a

³¹ Sobre essa questão, ver a discussão sobre interdiscurso em: Maingueneau (2008a,c).

submissão feminina também é reforçada como se pode ver num artigo escrito em 1934:

Uma esposa ideal - Há uma mulher na Bíblia, cujas qualidades e virtudes devem satisfazer ao mais exigente homem que exista. Acha-se no capítulo 31 de Provérbios a descrição desta maravilha entre as mulheres (RTSB, abr. mai. Jun. 1934, p. 1000).

Sobre o conceito de virtude na época republicana, Louro (2002) explicita:

Ela precisaria ser, em primeiro lugar, a mãe virtuosa, o pilar de sustentação do lar, a educação das gerações do futuro. A educação da mulher seria feita, portanto, para além dela, já que a sua justificativa não se encontrava em seus próprios anseios ou necessidades, mas em sua função social de educadora dos filhos, na linguagem republicana, na função social de formadora dos futuros cidadãos (Louro, 2002. p. 447).

O ethos de virtude indica obediência, disciplina, ação de alguém que não desaponta, pois se comporta conforme as expectativas do outro. Trata-se de uma perspectiva que normatiza o gênero, constituindo-o a partir de um horizonte de homogeneidade e totalização. Observando a estrutura e conteúdo do texto, o qual, dentro de uma ótica interdiscursiva remete ao discurso do livro de Provérbios sobre a mulher virtuosa, há uma “repetição estilizada de atos performativos”. Para Butler (2003), a construção de gênero e sexualidade se dá mediante atos e discursos que são repetidos no decorrer do tempo. Nessa direção, o gênero também se institui por intermédio da estilização corporal, quando teatralizamos, por meio de trejeitos corporais, modos corriqueiros de falar, papéis, etc. criando a ilusão da fixidez de um gênero.

Descrita através de gêneros diversos como, artigos, cartas abertas, hinos, jograis, acrósticos, etc, a “mulher virtuosa” é o alvo a ser alcançado pela mulher cristã. Nesse universo, a fixação da identidade feminina, na CBB, se verifica, principalmente, pelos significantes casamento, lar, maternidade, submissão, sabedoria, recato e pureza quando articulados pelo ponto nodal “mulher virtuosa”. Ao longo da segunda metade do século XX, e nos dias atuais, a narrativa fantasmática da “mulher virtuosa”, ainda que deslocada, parece continuar povoando o imaginário dos batistas da CBB.

Nesse registro, Oliveira e Oliveira (2018b) fazem o seguinte destaque sobre o conceito lacaniano de fantasia:

[...] busca nomear as narrativas imaginárias articuladas pelos sujeitos para encobrir ou suturar os limites e contradições [...] que impedem a realização plena de uma identidade [...], apontam um horizonte de realização integral a ser alcançado – dimensão beatífica da fantasia [...] (Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 77-78).

O sujeito, em tal abordagem, é sempre atravessado por uma incompletude. Devido a

isso, ele parte em busca de algo que possa “cobrir” a falta que o constitui. Contudo, na psicanálise de Lacan, a fantasia, fundamento conceitual das lógicas fantasmáticas, é, concomitantemente, um horizonte impossível de ser realizado. Esse horizonte é a busca de plenitude do gozo perdido. Assim, a fantasia funciona como representação imaginária do objeto perdido. Conforme Verônica Borges e Alice Cassimiro Lopes (2021):

A fantasia oferece [...] aderência, ou seja, oferece o “objeto pequeno a” como a promessa do encontro com o gozo. O investimento afetivo é o que alimenta os processos de identificação e o que possibilita a fixação discursiva. A lógica fantasmática articula assim tanto questões particulares, individuais, como questões do coletivo no qual esse indivíduo está imerso. Vale destacar que a pista a ser seguida não se prende somente a uma necessidade física por alimentação, mas por questões de outras ordens: religiosas, políticas, éticas, culturais que também atuam na de fixação de sentidos (Borges; Lopes, 2021 p. 130).

Concordando com o pensamento das autoras, que apoiando-se nas reflexões de Glynos e Howarth (2007) sobre as lógicas fantasmáticas, entendemos que, enquanto discursos que decorrem de uma articulação nos campos político e social, as fantasias são elementos estruturantes e constitutivos de subjetividades tanto individuais como coletivas. Nessa direção, as construções discursivas sobre a mulher na CBB, no final do século XIX até a metade do século XX apresentam um ideal de mulher, o qual tem no significante “virtuosa” um “eu ideal”, um modelo idealizado de comportamento, uma fantasia de plenitude de identidade como horizonte a ser buscado.

Com base nas teorizações de Laclau e Mouffe (2015), compreendemos que o significante “virtuosa” obtém sentido posto que está articulado a outros significantes, quais sejam, casamento, domesticidade, maternidade, submissão, sabedoria, recato e pureza. “Os significantes não estão dispersos; ao contrário, eles estão [...] organizados, na medida em que existe um significante que faz a amarração da cadeia; em Lacan, trata-se do significante mestre (Tfouni, 2020). Pensando nos termos de Laclau e Mouffe, refere-se à hegemonização do discurso da “mulher virtuosa”, a partir do qual pontos nodais (casamento, lar, maternidade, pureza, etc.) são constituídos e estabilizados em torno de um significante (Virtuosa) que articula redes de equivalências. Assim, na constituição de uma ordem hegemônica, um discurso particular passa a representar identidades ou discursos antes dispersos.

e, a partir dela, articular elementos que previamente não estavam articulados entre si. Esta organização ocorre a partir desse discurso centralizador, de um ponto nodal que consegue fixar sua significação. Tal fixação de sentidos[...] é sempre parcial, precária e contingente (Mendonça, 2007, p. 251).

Nesse caso, o significante “virtuosa” atua como significante vazio, categoria que, em

Laclau e Mouffe, indica um discurso que não pode ser significado com exatidão dada a sua capacidade de universalizar e abarcar diferentes conteúdos. Conforme Laclau e Mouffe, a hegemonia, inversamente à ideia de falta constitutiva, visa ao preenchimento da ausência de plenitude. Partindo dessas considerações, cada um desses elementos, legitimados nas publicações batistas, culminaria no discurso hegemônico da mulher “ideal”. O significante-mestre, nos termos lacanianos, ou ponto nodal, na Teoria Política do Discurso de Laclau e Mouffe, exibe uma relação com a noção de formação discursiva.

Para Orlandi (2012, p. 44) é “pela referência à formação discursiva que podemos compreender o funcionamento discursivo, os diferentes sentidos”. Nessa direção, a importância do significante-mestre reside no poder de definir “o que pode ou não ser dito”, além de atuar como intérprete dos demais significantes que operam na cadeia equivalencial. Os significantes que funcionam nessa cadeia, “devem ser interpretados a partir do significante-mestre, por isso ele é aquele que dá sentido ao que é dito”(Tfouni, 2020, p. 8). Nessa linha de raciocínio, o sentido de “virtuosa” pode ser percebido dentro do âmbito do discurso no qual esse significante está inserido. No caso de nossa análise, o sentido de “virtuosa” emana de uma formação discursiva do campo conservador protestante, porém relacionada a outras formações discursivas relativas ao imaginário sobre o feminino. Os outros significantes da cadeia equivalencial (casamento, pureza, recato, submissão, etc) devem ser interpretados a partir do significante “virtuosa”.

Através do conceito de “identificação significativa”, Lacan explica que os sujeitos adquirem, sustentam e assumem para si aspectos de outros, numa dinâmica afetiva (Starnino, 2016, p. 238), tendo em vista que, no processo de identificação, o sujeito é capturado pelo Outro, de forma a ficar alienado ao Outro³². Nesse itinerário, explica o autor, Lacan respalda o conceito de identidade do sujeito nas identificações significantes. Uma vez que a falta é constitutiva do sujeito, e sua plenitude identitária é inatingível, nos encontramos diante dos “processos de identificação que [...] correspondem às maneiras pelas quais os sujeitos são interpelados pelos discursos, que sedimentam parcialmente sua subjetividade na tentativa sempre vã de lhes constituir uma identidade plena” (Duarte, 2015, p. 183). Nessa perspectiva, o sujeito é efeito de um “assujeitamento-identificação a um significante que organiza a cadeia significativa e o discurso (Tfouni, 2020, p. 127). Em nossa análise, o sujeito se identifica com valores como casamento, maternidade, pureza, submissão e outras.

³²Tfouni (2020, p. 123) argumenta que para a Análise do Discurso, o sujeito não é passivo nesse processo, tendo em vista que pode reagir ao Outro através de processos de “contraidentificação” e de “desidentificação”.

Safatle (2007, p. 17 *apud* Starnino, 2016, p. 242) destaca que a identificação é “o processo social que permite a constituição de subjetividades e é movido pela internalização de modelos ideais de conduta socialmente reconhecidos e encarnados em certos indivíduos”. O afeto, aqui, figura como componente importante para que haja a identificação com determinados ideais. Na visão de Lacan, tais identificações “não se sustentam sem um mínimo de gozo adquirido no percurso pulsional [...] o sujeito se afirma e se repete numa posição identitária, necessariamente sustentando determinados significantes, e nesta relação obtém um “gozo parcial (Starnino, 2016, p. 240).

Para Laclau, as identificações pressupõem demandas, as quais podem se cristalizar em dados discursos e práticas, a exemplo de um “sonho”, de uma “aspiração” ou de um “ideal”. A identificação de muitas mulheres batistas com a fantasia da “mulher virtuosa” pode ser resultado da demanda por tornar-se uma “mulher sábia que edifica a sua casa, em contraposição à mulher tola que a destrói”, segundo o livro de Provérbios.

Em várias situações, o discurso da “mulher virtuosa”, a “mulher ideal” é evocado para fomentar, nas mulheres, atitudes de passividade, autoanulação e subordinação garantindo, assim, que cumpram, sem questionar, os papéis que são naturalizadas como determinadas por Deus. Daí o uso do argumento de autoridade, baseado na Bíblia, objetivando conferir credibilidade ao que está sendo posto.

Ressaltamos, também, que a aderência à fantasia da mulher virtuosa-ideal é uma forma de se contrapor à mulher “mundana”, aquela que se comporta de forma contrária ao que é esperado para o comportamento feminino. Ao mobilizar o texto de Provérbios, a enunciadora constrói, a partir da mulher descrita no livro, diversos *ethés*: esposa, mãe, trabalhadora, administradora, dedicada, etc. Para Perez e Starnino (2021, p. 101), “toda identidade coletiva constituída e organizada por fundamento é a tentativa de promover o “verdadeiro significado de algo”, em torno dos significantes evocados, ou seja, instituir a verdadeira identidade de algo).

As leitoras batistas recorrem às orientações do O Jornal Batista e da Revista Para Trabalho de Senhoras Batistas a fim de saberem como devem se portar enquanto mulheres cristãs. Para tal, enunciadoras e enunciadores, operando enquanto instituidores da realidade, propõem certas normas e padrões. Nesse intento, evocam personagens bíblicos ou pessoas ligadas à denominação ou à religião, como modelos comportamentais a serem seguidos. Ademais, esses enunciadores e enunciadoras, fiadores das revistas, jornais, etc. através de seus discursos, constroem diversos *ethés* que se configuram como imagem de si (Maingueneau, 2008a), criadas com vistas a à obtenção de adesão do seu público, por exemplo: *ethé* de autoridade, credibilidade, confiança, conservadorismo, etc. Para as enunciatórias, são

produzidos *ethés* da submissão, pureza, recato, sabedoria, que expressam lógicas e códigos de conduta aceitos na esfera denominacional e também social.

4.2.1.4 Mudanças sociais e o fantasma do mundanismo: prazeres e novos costumes como ameaças à ordem familiar e aos papéis de gênero

Até aqui, buscamos demonstrar o que Glynos e Howarth (2007) denominam de lógicas sociais, categoria que indica uma gramática social, práticas e regimes, normas estabelecidas e que devem ser observadas numa determinada esfera social. No que toca à questão do feminino no contexto da CBB, identificamos discursos hegemônicos que apresentam uma visão idealizada do “se mulher”, pautada em lógicas de submissão, maternidade, pureza, domesticidade, etc.

Nesse contexto, com base no conceito de lógicas fantasmáticas dos citados autores, tentamos discutir como essas narrativas apontam para a fantasia da “mulher ideal”, sendo o significante “virtuosa” o ponto nodal que enlaça os demais significantes da cadeia, conferindo sentidos a estes. Essa fixação de sentidos, no entanto, é parcial, precária e contingente, dada a impossibilidade de fechamento total ou sutura final de qualquer discurso.

Nesta parte do trabalho, partindo da noção de lógicas políticas (Glynos e Howarth, 2007), discutiremos como as mudanças ocorridas no Brasil, nas primeiras décadas do século XX, repercutiram nos discursos sobre o feminino na CBB. A lógica política está associada a processos de mudanças sociais nos quais padrões, regras e normas hegemônicos são contestados e desafiados, com vistas a uma fixação ou reconfiguração do que está estabelecido. Isso demonstra que os sentidos socialmente instituídos são frequentemente atravessados pela contingência e de precariedade (Laclau; Mouffe, 2015)

Nesse mesmo caminho, mobilizaremos o conceito de fantasia horrífica. Segundo Oliveira e Oliveira (2018b, p. 78) na fantasia beatífica (a exemplo da fantasia da “mulher ideal”) é apontado “um horizonte de realização integral a ser alcançado, mas que permanece impedido pela presença e atuação de um outro/inimigo que, caso não seja superado, ameaça provocar o colapso da integridade do sujeito e da própria realidade – dimensão horrífica da fantasia.

O início do século XX foi marcado por fenômenos como urbanização e higienização dos costumes. Os divertimentos públicos favoreciam a organização das sociabilidades, e espaços como praças, teatros, cinemas, clubes, bailes e outros, se avolumavam. Cidades como o Rio de Janeiro, que despontavam como importantes espaços urbanos da proposta civilizatória brasileira tendo como referencial o modelo das metrópoles da Europa, definiam valores e estilo

de vida numa verdadeira disputa com os padrões hegemônicos a orientação de novas práticas sociais.

Nas primeiras décadas do século XX, várias mulheres já colocavam em questão o casamento e a maternidade como características da essência feminina, igualmente denunciavam a naturalização da diferença, especialmente a transformação desta em desigualdade, bem como os rígidos padrões hierárquicos que impunham separação das mulheres do espaço público. Com a luta por direitos, muitas já estudavam e tinham certa autonomia financeira ao exercerem atividades fora do universo doméstico, desde que concilhassem casamento e mercado de trabalho. Com o Modernismo que teve início nesse período, tendo ápice a realização da Semana de Arte Moderna em 1922, buscava-se liberdade nas formas de fazer arte que predominavam no país.

Nesse contexto, o termo “mundanismo” sinaliza uma fantasia horrífica que, ao ser mobilizado pelos enunciadores e enunciatóricas das publicações batistas, indicava a influência negativa que os novos valores e hábitos sociais exerciam no comportamento das mulheres e a na vida da igreja devendo, portanto, ser eliminado.

[...] para que as nossas resoluções de pureza possam ser mantidas é necessário abster-nos de muitas **práticas mundanas** que corrompem os bons costumes e ofendem a moral cristã. O ingresso do **mundanismo** nas nossas igrejas tem tomado proporções alarmantes. [...] O **mundanismo** é inimigo da espiritualidade e da pureza. Se há uma resolução oportuna e valiosa para a mocidade das nossas igrejas é a que visa abstenção de práticas e **divertimentos mundanos**. A **amizade ao mundo** é inimizada contra Deus [...] Deus é oposto ao **mundo**, porquanto o **mundo** é do pecado [...] Começemos o novo ano com a resolução de **eliminarmos o mundanismo** das nossas vidas [...] (Revista Para Trabalho De Senhoras Batistas, 1934, p. 36, grifo nosso).

É com tristeza que verificamos a transigência que vão tendo as nossas jovens com os **costumes do mundo** () não são poucas as moças que se dizem cristãs (), que são membros de igrejas, e que, no entanto, se confundem lamentavelmente com as **moças mundanas**, pela maneira que se vestem, pelo uso que fazem dos artifícios da moda. A essas lembramos aqui os vers. 9 do cap. 2 da epístola de Paulo a Timóteo: Que do mesmo modo as mulheres se ataviem com traje honesto, com pudor e modéstia, não com cabelos encrespados, ou com ouro e pérolas, ou vestidos preciosos [...] as recomendações atendiam aos princípios da época, aceitando da moda coisas belas e graciosas. visto que não lhe é permitido confundir-se com o **mundo**, na aceitação de tudo quanto o mesmo ordena, no império da moda (Revista Para Trabalho De Senhoras Batistas, 1934, p. 197, grifo nosso).

O mundanismo figura com um inimigo a ser combatido, pois atenta contra espiritualidade e a pureza da juventude ao corromper os bons costumes. O referido termo não era estranho aos escritores e escritóricas batistas. Também identificado com a Modernidade, por várias pessoas à época, um dos sentidos conferidos ao termo mundanismo indicava o modelo de desenvolvimento em curso, embasado nos moldes tecnológicos e culturais advindos

principalmente da Europa. Isso implicou na emergência de novas instituições e modos de interpretar a realidade, gerando intensos debates na sociedade.

Com as novas configurações sociais daí resultantes, surgem temores de que a ordem social, especialmente os modos de conceber as relações de gênero e o comportamento esperado das mulheres, se desintegram. A partir das reflexões de Maluf e Mott (1998), observa-se que discursos hegemônicos sobre a família e o “ser mulher”, eram evocados principalmente por instâncias religiosas e científicas, tal como pelo poder público a fim de reprimirem novas condutas que se constituíssem em ameaça à instituição familiar, considerada grande esteio do Estado Republicano.

Associado ao significante mundanismo, o termo liberdade surge em referência a conquista femininas e novos costumes.

Uma das maiores mudanças que temos alcançado nos nossos tempos é a liberdade que as mulheres têm alcançado. Elas têm privilégios maiores, mas também estão expostas a maiores perigos. A melhor coisa no mundo é a liberdade, porém precisamos estar preparados para ela. [...] Três grandes males hoje existem na sociedade que perdem as nossas moças, que são: “Os passeios, as danças e as bebidas” (Porque as moças erram. O Jornal Batista, mai. 1927, p. 9).

Aqui despontam práticas, as quais também sinalizam limites impostos às mulheres. Embora o significante liberdade aponte para mudanças sociais, no discurso normatizador e disciplinador, o termo parece ser colocado sob suspeição por representar um perigo para as mulheres que, ou não estão suficientemente preparadas para serem “livres” ou estão mais propensas à libertinagem. Nesse universo onde a vigilância sobre os comportamentos é um elemento indispensável, divertimentos, passeios, danças, frequência a bailes e uso de bebidas, integram o rol de uma série de práticas denominadas “mundanas”, rechaçados não apenas por muitos líderes batistas, mas também por outros grupos hegemônicos da época cujos discursos contribuíam para a construção de subjetividades e validação de um modelo idealizado de mulher. Dentre esses grupos, é possível mencionar categorias vinculadas à burguesia industrial, setores empenhados em reformar a sociedade, como também vozes ligadas à medicina e instâncias sanitárias. Em alguns momentos, a reprimenda é dirigida aos pais e maridos, os quais deveriam, na visão dos escritores do jornal, exercer a sua autoridade de forma repressora, em vez de agirem com descuido e negligência. (O Jornal Batista, 1927).

Nas primeiras décadas do século XX, em plena primeira onda do feminismo, já circulavam na sociedade diversos sentidos depreciativos sobre as feministas e seus ideais. Discussões acaloradas eram frequentes entre os que defendiam e aqueles que rejeitavam uma maior liberdade feminina e maior atuação das mulheres na esfera pública, manifestações

consideradas mundanas. Nesse universo, Elvira Magalhães escreve um artigo para O Jornal Batista, no final dos anos de 1920, no qual refere-se ao feminismo como uma “fantasiosa escravidão”. No entanto, a partir de uma perspectiva interdiscursiva, observamos que a autora se apropria da mesma terminologia para se referir, em tom fantasmático, a um feminismo “moralmente elevado”, um feminismo pautado num “cristianismo puro” que “vem sendo confundido, ou melhor, substituído por uma liberdade que já ultrapassa as raias da moralidade, do amor próprio e da dignidade pessoal”. (O Jornal Batista, 1927, p. 9). Essa visão do feminismo como uma ameaça que escraviza se dá pela visão de que os pressupostos do movimento representavam uma subversão dos lugares do masculino e do feminino no espaço social. De mais a mais, a liberdade defendida pelas simpatizantes do feminismo e a defesa da igualdade de direitos, colocava em xeque os modelos normatizantes de gênero reproduzidos pelas enunciações da CBB.

Em muitos momentos, os enunciadores ou enunciatóricas vão se posicionando criticamente em relação aos novos ideais de consumo propostos pela vida moderna. Num desses discursos, são denunciados os supostos usos excessivos de artigos de beleza estampados nos anúncios publicitários da época, os quais articulavam em suas narrativas fantasias em volta dos produtos ofertados pela cosmetologia da época. Dirigindo-se às mulheres batistas, o enunciador destaca que “as moças atuais se esquecem de que possuem esta graça que encanta, e preocupam-se constantemente com a aquisição de produtos de beleza, remédios para aumentar a graça e formosura.” (O Jornal Batista, 19 de mar. 1936, p. 10). Nesse âmbito, as moças também são alertadas quanto ao perigo da pintura, chamada como “tresloucado rouge com que as damas besuntam os beijos”, que teria vitimado inúmeras pessoas em cinco anos. Para conferir maior dramaticidade à sua enunciação, elabora uma cenografia em que descreve um evento acontecido numa determinada clínica onde o médico observou “que cinquenta por cento de suas clientes que usavam batom, envelheceram depressa, com o enrugamento, o engelhado da mucosa labial, que as enfeiou para sempre, dando à flor dos lábios o triste aspecto do maracujá de gaveta.” (O Jornal Batista, mai.1927, p. 10).

Contudo, em 1932, na seção destinada à União Geral de Senhoras é publicado um anúncio que tinha como título “Uma mulher magra perde o amor do seu esposo³³”. Chama a atenção o fato de que, o mesmo Jornal que dantes mostrara preocupação com a utilização de

³³O início do século XX, porém, já registra mudanças na percepção do corpo. Principalmente a partir da década de 1920, exigências de silhuetas mais finas ganham espaço em várias publicações destinadas às mulheres.

produtos de beleza, agora, divulga pastilhas e óleo de fígado de bacalhau que, segundo o enunciador, poderiam atuar na reconstrução da saúde e do vigor corporal. Nessa mesma direção, outro aspecto a ser destacado no anúncio é o questionamento às mulheres sobre a forma como elas pretendiam manter o amor e a admiração do marido, caso estivessem “com as faces encovadas e pálidas – com um corpo fraco – sem energias [...]” O autor do anúncio também salienta que outra especialidade dos objetos em apreço seria “aumentar vários quilos de carnes sólidas”. Com tal receita, a mulher “sentir-se-á muito melhor, aparentando ter 10 anos menos”, o que será motivo de orgulho para seu marido. (O Jornal Batista, jan. 1932. p. 7.) Nesse contexto, é significativo pontuar, também, a anuência do enunciador no que concerne ao imaginário do corpo ideal e saudável e sua ligação com códigos de beleza dominantes. Negligenciar tais aspectos poderia incorrer em perda das medidas apropriadas, definimento da aparência com o passar do tempo e consequente diminuição do afeto do marido. Posto que estava casada, a mulher deveria evitar problemas para o esposo.

Em relação a esses anúncios e sua inserção no O Jornal, há uma intenção de talhar o feminino de conformidade com determinadas lógicas almejadas pela sociedade, desde que não conflitassem com os preceitos religiosos. Nesse sentido, as mulheres eram ensinadas a se adequarem ao papel consoante ao grupo a que estavam vinculadas. Ao introjetarem gostos, costumes e padrões normativos e naturalizados, certas enunciações dos jornais e outros periódicos batistas da época, manifestam-se como espaços de convencimento, de construção de subjetividades coletivas e de corpos submissos vigiados. É importante notar, aqui, que tais compreensões universalizantes não estão dissociadas dos interesses da indústria e da economia. Tais setores operavam a partir dos desejos e inquietudes femininas internalizados com grande sucesso em esferas pedagógicas, como a igreja, a escola, a família, etc.

O leque de orientações, conselhos e prescrições morais presentes nos discursos da denominação era bastante amplo, visto que abarcava enunciações advindas das esferas religiosa, legal, higienista e estética. Para além dos passeios, danças, bebidas e cosméticos, outros costumes ou modas da época geravam polêmica, como o uso de cabelo curto, roupas com pernas ou joelhos à mostra, uso de cigarros, etc. Em um dos programas propostos pela Revista Para Trabalho de Senhoras Baptistas, as moças são instadas a cumprirem fielmente seus deveres diários e a evitarem as tentações mundanas, pois isso seria expressão de testemunho.

Através dos significantes moderação, modéstia e simplicidade, a autora instrui seu público leitor a uma vida de renúncia aos prazeres, o que indicaria um viver vitorioso. Para isso, desaconselha a busca pelos prazeres da moda, e propõe que sejam usados os “atavios de uma moça simples” como demonstração de “bom gosto e beleza natural”. Em seu ponto de vista, o

hábito do flerte contribui para a ridicularização da jovem. Se esta age assim, pergunta a autora:

“Qual o rapaz sensato que a tomaria por esposa” (Câmara, 1932, p. 166). Em sua exposição, também denuncia os bailes e cinemas como prazeres que “aviltam os sentimentos mais nobres”, sugere a prática de exercícios físicos, passeios ao ar livre dentre outras formas de divertimentos que “satisfazem a moral”. O combate travado em relação às inovações trazidas pela modernidade pautava-se da defesa da retidão moral e na glorificação de beleza inerente às mulheres.

Se, por um lado, observa-se tentativas de ruptura com diversos valores veiculados pela sociedade, por outro, ocorre a reiteração de modelos hegemônicos relacionados ao ser mulher e às relações de gênero. De todo jeito, comportamentos considerados desviantes eram censurados, rotulados como vulgares devendo, portanto, ser evitados pela mulher, cujo papel no âmbito da família derivava de seu sexo biológico.

As mudanças que emergiam na sociedade brasileira nas três primeiras décadas do século XX incidiam não somente sobre os aspectos sociais, econômicos e políticos, mas, também, sobre os costumes, valores, produção cultural e a forma de perceber o mundo. De certa forma, tal realidade, se constituía em ameaça para os padrões de gênero defendidos pela Convenção Batista Brasileira, a ponto de certos autores defenderem a fiscalização das mulheres por parte de pais e maridos, responsáveis por elas, a fim de reprimir o que denominavam de “costumes livres”.

Nessa direção, não era incomum o uso de uma retórica onde costumes e valores que destoassem dos padrões morais ensinados pela CBB fossem vinculados a ações diabólicas, conforme se vê numa publicação do O Jornal Batista, onde os costumes emergente são vistos como “uma psicologia curiosa criada diabolicamente pelos viciados e libertinos contumazes para trocarem mais facilmente os deveres do lar pelas orgias dos lupanares.”(O Jornal Batista, Retirado D’O Estado de S. Paulo. mai. 1927, p. 9). O uso de fantasias ligadas a entidades demoníacas também eram utilizadas nas críticas feitas ao Carnaval:

[...] essa festa maldita e diabólica, que se chama o Carnaval. [...] é a festa da carne, quando a besta humana anda por completo à rédea solta. Nada mais poderia atestar com tanta eloquência a frivolidade e fraqueza moral do nosso povo como esta festa diabólica, que tudo avassala. [...] Ora, todo o ato do crente motivado pelo Carnaval é um ato de adoração ao deus Momo, ou seja, ao Diabo, e uma traição ao divino Mestre (O Jornal Batista, fev. 1925, p. 3).

Na retórica dos enunciadores, Satanás é o tentador que apresenta um mundo e vaidades atraentes que tomam conta do coração do fiel, afugentando tudo o que é expressão de nobreza

e bondade (RTSB, 1933, p. 66).

A desobediência conduz o homem ao desespero [...]. Medrosos e ‘assustados, com medo do pronunciamento de Deus a seu respeito, diante da morte inexorável e do inferno que os aguarda, procuram melhorar sua vida, evitando a prática do crime, embora no íntimo reconheçam que isto não lhes basta para satisfação das suas ânsias de Deus. (O Jornal Batista, jul. 1936, p. 11).

Os significantes pecado e inferno são frequentemente evocados como forma de apontar as práticas consideradas indignas e consequentemente passíveis da punição divina. Essa estratégia, que acabava por infundir pânico nas pessoas, funcionava como mecanismo de docilização do corpo, tido como fonte do pecado, tema que abordaremos mais à frente. Nesse cenário, para combater esse mal, recomendam-se práticas como oração, leitura da Bíblia, realização de atividades cotidianas e da igreja. Somando-se a isso, arrependimento, obediência e renúncia aos prazeres mundanos eram condições indispensáveis para que o fiel vivesse em comunhão com a divindade.

Retomando o que foi dito acima sobre as mudanças ocorridas no Brasil nas primeiras décadas do século passado, as quais desestabilizam o regime hegemônico vigente, é significativo o pensamento de Oliveira e Oliveira (2018b) que explicam o caráter precário, parcial e contingente de um discurso que alcançou a hegemonia:

Mesmo que uma formação discursiva consiga estabilizar, em grande medida, um certo horizonte social – consolidando um regime hegemônico – sempre haverá limites, pontos de fuga, flutuações, contradições, tensões, conflitos e potenciais adversários que desafiarão a estabilidade, a coerência e a capacidade de articulação do regime estabelecido. Quando essas tensões e desafios – geralmente a partir de algum *evento ou acontecimento* disruptivo ou traumático – são suficientes para desestabilizar o regime hegemônico, desencadeia-se, então, uma crise hegemônica (Oliveira; Oliveira, 2018b, p 75).

A instauração da crise, afirmam os autores, favorece o fortalecimento de discursos antes renegados pelo regime hegemônico instituído, criando novos pontos de tensão. Nessa direção, a crise dos discursos instituídos, no início do século XX, prepara o terreno para a eclosão de discursos conservadores batistas, com base na operacionalização da fantasia do “mundanismo”, significante usado para contestar os novos valores e hábitos sociais, tidos como prazeres decadentes e diabólicos. Partindo dessas considerações entendemos que, nessa conjuntura, a fantasia da “mulher ideal” implica a eliminação da “lógica do mundanismo”, obstáculo/antagonismo/ exterior constitutivo que impede a constituição completa do outro, que inviabiliza o gozo e a plenitude. Aqui, o “mundanismo figura como o ponto nodal que articula os demais significantes da cadeia de equivalência: liberdade, divertimentos, bebidas,

feminismo, produtos de beleza, flerte e carnaval.

No pensamento dos autores, as lógicas, inclusive a fantasmática, permitem o exame dos modos com que “as várias forças que são excluídas [...] na constituição de qualquer identidade ou regime tornam aquela identidade vulnerável a ser subvertida e eventualmente transformada” (Glynos; Howarth, 2018a, p. 68). Poderíamos também pensar a fantasia da “mulher ideal” como uma espécie de “contralógica” (Glynos; Howarth, 2018a) que objetiva criticar e problematizar o que não é considerado adequado à vida da mulher cristã batista, aquilo que pode afastá-la da comunhão com a divindade e da comunidade religiosa.

Uma das questões apreendidas nessa visão teórica é a importância da incorporação do discurso fantasmático à opinião do público alvo. Nesse caso, as publicações batistas exercem um papel relevante enquanto dispositivos pedagógicos de subjetivação

4.2.1.5 Para além do lar e para o lar: deslocamentos e novos horizontes para as mulheres na segunda metade do século XX

Os anos de 1950, celebrados como a época dos “Anos Dourados” no Brasil, notabilizaram-se por ser uma fase em que o país experimentou inovação e avanços nas áreas científica e tecnológica. Nesse período em que a tv é popularizada, o movimento Rock é introduzido e a Bossa Nova emerge como estilo de música único. Ademais, a eclosão de novos valores e hábitos acarretou mudanças sociais, culturais e comportamentais. Diante dessas transformações, discursos diversos defendiam a permanência de certas normas, princípios e tradições socialmente estabelecidas. Nesse período, *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, publicado em 1949, aclamado por uns e renegado por outros, vinha gerando críticas e debates acalorados. A autora sustenta, em sua obra, a ideia de que o que se entendia por mulher resultava de uma construção histórico-cultural a partir do que se concebia como masculino. No livro, Beauvoir, afirma que “não se nasce mulher: torna-se mulher: nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade. É o conjunto da civilização que elabora esse produto.” (Beauvoir, 1980, p. 9). Em suas argumentações, coloca em questão a abordagem do homem como sujeito universal da humanidade.

De acordo com Yamabuchi (2009), a indústria e o setor de serviço, na década de 1950, aglutinava grande contingente de mulheres. O fato de estas passarem a ocupar outras áreas de trabalho, é percebido como um processo de feminização das profissões. Nessa dinâmica, além das discrepâncias salariais em relação aos homens, igualmente continuavam sendo

responsabilizadas por grande parte dos afazeres domésticos. Tendo em vista que o trabalho fora já era uma realidade na vida de muitas mulheres nos anos de 1950, escritoras batistas parecem ter uma atitude menos combativa, embora essa perspectiva ainda fosse bastante enfatizada nas publicações da denominação. Elvira Mesquita (1955, p. 23), descrever e refletir sobre a visita que fez a uma amiga que tinha cinco filhos e que trabalhava fora, nos dá um certo panorama da situação de muitas mulheres, famílias e sociedade no que tange ao impacto do trabalho em seu cotidiano:

Eram dezenove horas e não havia chegado ao lar. Fui bem recebida e notei que as crianças estavam ocupadas em seus deveres de colégio [...] Como esta mãe consegue isso, não entendo [...] Alguém pintou assim os lares hodiernos: “Vivemos tempos quando a família tem poucas oportunidades de estar reunida. Muitas necessidades são supridas por instituições fora do lar [...] E outros mais pessimistas ainda afirmam que o lar se tornou um lugar onde se vai apenas para comer e dormir” [...] E isso se torna mais verdadeiro, quanto maior é o centro onde residimos. Conheço lares onde dificilmente a família se junta para almoçar ou jantar, pois cada componente do mesmo tem horários diferentes para estudos ou trabalhos. Há mães que até não veem os filhos diariamente, pois quando saem estão dormindo e quando chegam já foram para a cama (Mesquita, 1955, p. 22 a 23).

Em outra publicação, a referida autora, diferentemente de alguns posicionamentos de outras escritoras e escritores das primeiras décadas do século, não rechaça as mães nem assume uma postura culpabilizante, o que é demonstrado pelo fato de admitir que “há mães que até não veem os filhos diariamente, pois quando saem estão dormindo e quando chegam já foram para cama. Acontece isso porque desejam? Longe delas!” (Revista de Senhoras e Moças Batistas, abr. mai. jun. 1955, p. 26). Mais, ainda assim, admite que um pouco de sacrifício por parte das mães pode ajudar as coisas a melhorarem. Nesse mesmo contexto, Alice Neves explica que os tempos atuais são desafiantes para a jovem cristã, pois ela estuda, trabalha e vive com outras jovens que não conhecem Jesus.

É interessante observar como o significante trabalho vai sendo ressignificado pelos enunciadores e enunciatóricas batistas, como demonstra um trecho do texto “Lenita descobre sua vocação”:

- Mãezinha, termino este ano o curso ginasial e não poderei continuar os estudos, sem um emprego. Preciso trabalhar para ajudar no sustento da casa [...]

- Sim, minha filha, vai completar dezoito anos e, com o curso que já fez, deverá estar habilitada para definir sua carreira e pleitear um emprego que lhe agrade, de acordo com suas tendências inatas [...]

De fato, mamãe, porém já vou dizer-lhe em que tenho pensado estes dias – Minha colega Mirtes é funcionária estadual. Trabalha como arquivista [...] A senhora não imagina com que prazer ela sai de manhã para o trabalho e, depois do expediente, volta feliz para o lar...

- Está bem, Lenita, se você deseja descobrir as oportunidades de uma jovem crente

como funcionária pública, certo terá bom êxito e será recompensada (Revista De Senhoras e Moças Batistas, jan. fev. mar. 1962, p. 22).

Expressões como, “correrias”, “falta de tempo”, “agitação”, “pressa em quase todos os setores da vida humana”, “dispêndio de energia”, indicam um universo em que as mulheres já tinham uma participação intensa no mercado de trabalho. Nos artigos da revista direcionada às senhoras e moças batistas, tais expressões refletem as preocupações das autoras com a situação das mães divididas entre o lar e o trabalho, a falta de tempo para a realização do culto doméstico, e lamentam que o pouco tempo só permite o preparo das lições da escola ou do piano.

Numa “Carta Aberta”, publicada em 1967, uma leitora fala que se considera uma “crente inútil”, pois não dispõe de tempo para ser ativa nas atividades das organizações femininas da igreja, pois, uma vez que seus pais são pobres e ela não pode continuar os estudos, precisa trabalhar para se sustentar e ajudar os pais. A jovem também alega não poder se vestir bem como as outras moças da igreja. Na orientação, a enunciadora mostra o exemplo de Ruth, mulher da Bíblia, “que foi ao campo trabalhar para sustentar-se a si mesma e a sua sogra”. Por fim, expõe que “geralmente, aquela que tem que trabalhar e se esforçar dá mais valor à vida e aproveita mais as oportunidades, que aquela para quem tudo é fácil, tudo é dado”. (Visão Missionária, abr. mai. jun. 1967, p. 36-37). Nesse mesmo ano, Mildred Cox Mein, ao instruir as mulheres quanto à prática do dízimo, cita diversas ocupações e fontes de renda a que as mulheres tinham acesso:

Não há uma só mulher cristã que não possua alguns bens, fruto dos seus esforços na roça ou no quintal, ou lucro das costuras ou de algo vendido na feira, etc. Muitas são profissionais, tendo um ordenado fixo, outras recebem o salário do marido soma suficiente para as despesas (Revista Visão Missionária, jul. ago. set. 1967, p. 17).

Se nas décadas anteriores aos anos de 1960, os discursos batistas viam com reservas o trabalho fora do espaço doméstico, na segunda metade do século ocorre um deslocamento, e o trabalho passa a ser significado, fantasisticamente, como “oportunidade”, “esforço”, “fonte de suprimento de necessidades”, “recompensa” e “felicidade”.

[...] O que tu és, moça crente, no teu lar [...] és no teu trabalho? Os antigos já diziam que o “costume de casa vai à praça”. Como te conduzes no escritório onde trabalhas? Fábrica...hospital...laboratório, banco, comércio, repartição pública [...] (Revista Visão Missionária, 1968, p. 42).

Como parte da heterogeneidade mostrada e marcada, emerge o discurso direto, indicado no ditado popular “costume de casa vai à praça”. Com isso, a articulista constrói seu próprio discurso em meio ao um já-dito (Authier-Revuz, 1998), a fim de apresentar o trabalho como

oportunidade que a moça crente tem de evidenciar seu capital moral, praticando os princípios cristãos aprendidos no lar, mormente numa época em que “o inimigo”, termo presente nos discursos cristãos e que aponta para uma “entidade demoníaca”, está modernizando tudo, principalmente os costumes. Conforme Authier-Revuz, a heterogeneidade mostrada-marcada pode ser percebida no texto por meio formas “linguisticamente detectáveis” num discurso atravessado por outros discursos. Para Maingueneau (2010), o provérbio atua como uma autoridade legitimada pelo enunciador que o coloca em cena.

Nesse tempo, a sociedade brasileira enfrentava sérias instabilidades nos campos político, social e econômico. Mulheres de diferentes grupos sociais, por exemplo, articulavam-se para protestar contra a alta de preços. Num âmbito ainda marcado por concepções patriarcais, surgem pautas de reivindicação de condições de vida mais dignas, sexualidade, aborto, autonomia, dentre outros. Tais mudanças não passaram despercebidas por influentes pensadores Batistas, como Routh Crabtree, influente missionário estadunidense (*apud* Yamabuchi, 2009), que relaciona as novas condições sociais brasileiras às mudanças na posição das mulheres na sociedade.

Durante os longos anos de dominação portuguesa as atividades da mulher estavam limitadas estritamente aos afazeres do lar. Ela pertencia ao seu esposo e filhos. [...] Muitas mulheres das áreas rurais do Brasil vivem ainda restritas aos costumes e ideias herdados de Portugal, mas o movimento liberal do último século, acelerado nestes últimos anos pelo rádio, cinema, turismo, literatura e o Cristianismo Evangélico, tem derrubado muitas barreiras que mantinham as mulheres reclusas e privadas de seus direitos na sociedade (Crabtree, p. 138 *apud* Yamabuchi, 2009, p. 181).

O autor destaca, no entanto que, mesmo que a pregação dos protestantes norte-americanos tenha repercutido positivamente na emancipação das brasileiras, o que ocorria mesmo era a afirmação e reprodução, com feições diferentes, dos papéis de gênero tradicionalmente aceitos, nos quais as mulheres eram consideradas frágeis, sensíveis, submissas e recatadas. Aquelas que não se conformavam a essas interpretações e ousavam transgredir o padrão familiar hegemônico adentrando os espaços supostamente de competência masculina, sofriam resistência. Podemos perceber isso nas constantes reiterações dos temas do casamento e da maternidade, sendo o grande número de filhos associado a longevidade, felicidade e sucesso nos negócios.

De um recorte que mão amiga nos deu, lemos: “A mulher que é mãe vive mais tempo que a mulher solteira. A mulher que tem três ou quatro filhos vive mais e é mais feliz do que a que tem um. Segundo estudos feitos recentemente, em cada grupo, o homem que mais se destaca em sua profissão ou negócio é o que mais filhos tem. Os casais que têm um filho são mais felizes que os que não têm nenhum; os que têm dois são

mais felizes do que os que têm um; os que têm três são mais felizes do que os que têm dois; os que têm quatro, mais que os que têm três, e assim sucessivamente” (Mesquita, 1959, p. 21).

Embora a autora deixe a decisão da veracidade da afirmativa a critério dos pais, imediatamente expressa que “como gostamos muito de crianças, achamos ser verdade, embora não tenhamos direito de opinar, porque não temos experiência no assunto” (Revista De Senhoras E Moças Batistas, 1959, p. 21)

Apesar de nesse período haver uma maior participação das mulheres no espaço público, principalmente devido à ampliação do leque de profissões, diferenças de papéis de gênero e interpretações depreciativas acerca da mulher eram legitimadas por autores batistas, a partir de uma interpretação de cunho conservador de textos paulinos, a exemplo de Fuller (1956) que assinala: “Muitos julgam serem estes versículos preceitos antiquados que estabelecem a superioridade do homem e a inferioridade da mulher. Eu não penso assim: antes os aceito como fundamentos poderosos para casamentos felizes[...]” (Fuller, Jan. Fev. Mar. 1956, p. 9). Nesse caso, o autor se refere ao livro de Efésios 5:22-24, onde à mulher é ordenado a sujeição ao marido, visto ser ele a “cabeça da mulher”. De acordo com o autor, trata-se de palavras sábias que deveriam ser analisadas pelas moças que desejam casar e ser mães. Concordando com esse ponto de vista, Margaret Peacock, escritora da Revista de Senhoras e Moças Batistas, explicita que “seria o maior privilégio de nossa vida sermos sujeitas a ele” (Peacock, abr. mai. Jun. 1963, p. 15).

Mesmo no âmbito da CBB, observamos que, se por uma parte, era aceitável a conquista feminina na esfera pública, por outra, discursos ancorados nas perspectivas patriarcais e biologizantes naturalizavam papéis e reforçavam lógicas ligadas à submissão, dentre outras. A despeito disso, os discursos hegemônicos sobre a mulher, no interior da CBB, principalmente nesse período, não são homogêneos, como se pode observar no discurso favorável às assimetrias de Gênero, por parte de Fuller e Peacock, e no posicionamento mais progressista de Crabtree. Em outro artigo presente na Revista Visão Missionária, de 1969, a escritora faz sua enunciação a partir da formação discursiva do patriarcado, para se referir ao tempo em que os meninos frequentavam a escola e as meninas eram criadas em casa, aprendendo prendas do lar e se preparando para o casamento. Continuando o seu raciocínio, ressalta que, em seu tempo, as jovens têm oportunidades semelhantes às dos rapazes, em termos de cursos, colégios, emprego. Em sua perspectiva, são excelentes privilégios acessíveis à mulher.

A década de 1960 é significada por Alvarez (2014) como um tempo de obscuridade, no qual emerge um feminismo militante que resiste ao regime ditatorial. É nessa conjuntura que o

feminismo latino-americano contesta e desafia o cenário social da época, dando relevo à luta por justiça social. Em relação ao campo religioso, a autora expõe que abordagens machistas eram validadas pelo catolicismo, daí a crítica ao poder tanto nos domínios público como privado, e às lógicas conservadoras da estrutura social.

Segundo Yamabuchi (2009, p. 192), não obstante a retórica dos batistas da CBB dessa época ter como principais pilares o anticatolicismo, o princípio da separação Igreja-Estado, uma eclesiologia landmarquista³⁴ perspectiva que convergia do messianismo dos missionários norte-americanos, e o anticomunismo, os batistas da Convenção Batista Brasileira, em geral afastados dos assuntos políticos, não se mantiveram alheios às questões sociais desse momento. Para corroborar sua opinião, o autor, cita, por exemplo, O Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil, no qual o questionamento da injustiça social e a exigência de reformas no campo político são evidenciados. No referido Manifesto, o editor de O Jornal Batista, que escreve algum tempo antes do golpe de 1964, evoca os discursos dos profetas do Antigo Testamento e de Jesus Cristo, convocando as igrejas a exercerem sua cidadania mediante o engajamento político, inserção nas organizações de classe, para que sua influência repercutisse nos rumos da nação. É significativo como em sua enunciação, o editor enfatiza a importância das conquistas sociais dos brasileiros ante uma ordem social inadequada. Aqui, emerge uma fantasia beatífica, quando o editor tem como horizonte a promoção de uma justiça social plena, a partir do acolhimento das justas demandas do povo.

Instituída a ditadura militar, os batistas se posicionaram favoravelmente ao novo governo. Nesse movimento, O Jornal Batista se constituiu num locus privilegiado de apoio à nova ordem, chamada de “revolução vitoriosa” pelo editor, pastor Reis Pereira, conhecido historiador batista, por ocasião da eleição de Alencar Castelo Branco. Também nesse contexto, Reis Pereira reitera o anticomunismo como parte da linha editorial do periódico em apreço. Na mesma direção, a Revista Visão Missionária, em 1969, alude à conjuntura do país, afirmando que a “instabilidade política desafia [...] o comunismo desafia” (Visão Missionária, 1969, p. 13). Mais tarde, no período da posse de Costa e Silva, Pereira justificará a sujeição e o respeito às autoridades, à luz do discurso do Apóstolo Paulo na carta aos Romanos.

É importante salientar, porém, que antes mesmo do Golpe de 1964, já havia várias lideranças evangélicas de orientação progressista no Brasil e na América Latina. Ao longo do

³⁴A posição landmarquista foi popularizada no Brasil por um livrinho chamado O Rastro de sangue, de J. M. Carroll, publicado em 1931. Dizia que os batistas atravessaram esses dois mil anos usando vários nomes, até adotarem o nome de batistas. A obra foi um sucesso. Amaciou como ninguém os nossos egos denominacionais (O Jornal Batista, p. 10, jan. 2003).

regime, algumas pessoas que eram tidas como subversivas foram expulsas de suas igrejas e denunciadas aos militares. Em seu livro “À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994), o historiador Zózimo Trabuco (2011) faz uma interessante análise sobre a aproximação de setores protestantes com grupos de esquerda entre o final do governo militar e o período e da construção da democracia no país.

Trabuco situa a formação de uma esquerda evangélica no contexto da ditadura militar. Nesse momento, o protestantismo latino-americano passava por uma renovação teológica, impulsionada por movimentos de juventude e entidades de cooperação denominacional que refletiam sobre o papel das igrejas cristãs na sociedade. Nesse universo em que diversas tendências marcavam o protestantismo, pensadores como Richard Shaull e Rubem Alves deram contribuições significativas para a renovação teológica e para o surgimento da Teologia da Libertação, movimento que, conforme Trabuco, pode ser denominado de “cristianismo da libertação”.

A aproximação dos protestantes com a esquerda também se mostrou através da militância em organizações clandestinas, entre meados dos anos de 1960 e final dos anos de 1970. Nesse movimento, universidades, movimentos de juventude, grupos de jovens das igrejas e entidades cristãs diversas se constituíram em espaços importantes para o engajamento com as tendências de esquerda.

Ao longo dos anos de 1970, os movimentos feministas se expandem por distintos lugares, conquistam visibilidade na TV e se destacaram-se pela articulação aos movimentos sociais que lutavam e resistiam ao regime militar. Na sociedade da época, circulavam diversas publicações direcionadas ao público feminino, algumas das quais enfocavam assuntos ligadas à sexualidade. Trata-se de um momento em que a gradativa atuação das mulheres no âmbito público impactava os modelos comportamentais prevalentes. O surgimento da pílula anticoncepcional, por exemplo, implicou mudanças que possibilitaram às mulheres um gerenciamento mais efetivo dos processos reprodutivos, desnaturalizando a maternidade como destino inerente às mulheres, bem como desvinculando suas imagens da fixidez de papéis de mãe e responsáveis pela casa, conforme percepções culturais aceitas. Tais transformações impulsionaram ainda mais a participação feminina no mercado de trabalho, alimentando novos horizontes, estimulando o interesse de autonomia financeira e de êxito profissional.

Yamabuchi (2009) aponta a relevância do ano de 1975 para o feminismo devido à iniciativa da ONU de oficializar tal data como o Ano Internacional da Mulher. Além disso, no Brasil, o período que compreende o governo Geisel (1974-1979) foi marcado por expectativas em relação a uma progressiva abertura política. Todo esse cenário permitiu que houvesse mais

liberdade e aquiescência no que toca ao trabalho com a questão da mulher no Brasil. O autor registra que foi justamente nesse ano que, pela primeira vez na história dos batistas brasileiros, uma mulher é eleita presidente da Junta de Missões Estrangeiras, entidade pertencente à Convenção Batista Brasileira. Yamabuchi (2009) avalia como ambíguo o discurso dos batistas brasileiros, uma vez que, embora predominassem visões sexistas, estavam permitindo o acesso das mulheres a espaços de poder majoritariamente masculinos. Embora os enunciadores do O Jornal Batista, à época, reconhecessem e prestigiassem a crescente atuação das mulheres batistas nas igrejas e na Denominação, não assumiam qualquer influência advinda dos movimentos feministas existentes no período.

Outro aspecto pontuado por Yamabuchi (2009), é que a Aliança Batista Mundial poderia ter influenciado, em grande medida, ideias ligadas à emancipação das mulheres batistas brasileiras, principalmente através da Declaração elaborada pela Comissão de Direitos Humanos no XIII Congresso da ABM, a qual expressava o pensamento dos batistas em relação aos direitos fundamentais do ser humano. No conteúdo do referido documento, as mulheres, dentre outros grupos da sociedade, são conclamadas a afirmarem seu direito e dever de envolvimento no uso do poder.

Nesse contexto, os Batistas são instados a apoiar a participação desses grupos nos processos decisórios da comunidade. Mas tal convocação não significava que houvesse homogeneidade no que diz respeito à aceitação de perspectivas ligadas à emancipação das mulheres, pois as alas mais conservadoras entre os dirigentes da CBB enalteciam conteúdos e publicações que enfatizavam a esfera doméstica como espaço de circunscrição feminina. Yamabuchi (2009) cita, como exemplo disso, o artigo Saber Ser Mulher publicado em 1977 em O Jornal Batista, por Reis Pereira, no qual tece elogios ao livro de Marabe Morgan, *The Total Woman*, que atingiu um elevado número de vendas, conforme a Time. No bestseller, a Bíblia se constitui em fundamento para a defesa de papéis e lugares determinados às mulheres, as quais devem ser submissas à liderança dos maridos, bem como ser sempre sensuais e atenciosas. Na apreciação de Pereira sobre o livro, ganham realce as figuras da mulher ajudadora e obediente ao marido, o que representa, em sua perspectiva, algo repulsivo para as defensoras do Movimento de Libertação da Mulher.

A despeito das críticas que muitos líderes batistas faziam ao feminismo, a exemplo de Reis Pereira, que considerava o movimento como algo proveniente de “origens impuras”, Yamabuchi (2009) elenca uma série de fatos inéditos ocorridos na CBB, entre as décadas de 1960-1970, que apontam para “possíveis influências” dos feminismos e das mudanças sociais nos padrões de gênero, nos arraiais batistas, dentre as quais podemos citar: 1) A defesa da tese

de Betty de Oliveira sobre a origem do trabalho batista no Brasil, abordagem que divergia da posição oficial da CBB, bem como a publicação de artigo do pastor Ebenézer Cavalcanti em O Jornal Batista corroborando a tese da jornalista; 2) A formação das alunas Ina Maria Ramos e Maria Betânia Araújo em Teologia pelo STBNB, e posterior conclusão do mestrado em Teologia por Maria Betânia Araújo; 3) Eleição de Haydée Suman para a vice-presidência da Junta de Missões Estrangeiras.

Embora as mulheres tenham adentrado, mediante a teologia feminista, um espaço considerado por muitos como de exclusividade masculina, era-lhes negada a possibilidade de ascenderem a outras instâncias de poder, em especial ao pastorado. Submissão e complementaridade, ausência da consagração de mulheres na Bíblia, possibilidade de atuação em outros ministérios e influências de “movimentos estranhos aos padrões bíblicos, compunham o leque de justificativas para tal recusa. Outros discursos, contudo, defendiam o ministério pastoral feminino, salientando os novos tempos que a sociedade vivia, secundarizando questões de “sexo” e ressaltando a conversão e a convicção de chamado como os critérios que realmente importam nessa questão.

Nesse período em que os feminismos estavam em plena efervescência, onde o casamento ainda figurava como um importante fundamento para a vida das mulheres, e alguns ainda percebiam o trabalho como tentação, o amor livre, divórcio e aborto despontam como temas que geram polêmica e pânico, suscitando perplexidade e busca de esclarecimentos por parte de lideranças e enunciatóricas da revista Visão Missionária. Nas palavras de uma das escritoras, “[...] a gente ouve falar tanto no divórcio, aborto, no amor livre[...] parece-me que precisamos cada vez mais de orientação cristã a respeito de todas essas coisas” (Visão Missionária, 1975, p. 24).

Na análise de artigos produzidos nesse período, principalmente da revista Visão Missionária, embora as enunciatóricas pareçam evitar mencionar a palavra “feminismo”, alguns discursos manifestam uma certa influência das ideias feministas correntes. Sophia Nichols, por exemplo, no artigo sobre “Educação Feminina, Dádiva de Cristo”, sustenta que Cristo revolucionou o conceito dos homens para com as mulheres. Nessa direção, cita alguns fundadores de religião e sua dificuldade em compreender o potencial feminino, também menciona a opressão sofrida por mulheres em várias expressões religiosas. Porém, sua visão sobre homens e mulheres ainda traz as marcas do essencialismo e da assimetria dos papéis de gênero quando fala de “aptidões” de cada um e quando propõe que ambos busquem “ajustar-se à função apropriada para o crescimento do Corpo de Cristo” (Visão Missionária, 1970, p. 22). Em seu discurso, Nichols questiona a lógica da submissão “à vontade dos homens”, colocando-

a no mesmo nível da escravidão, mas não problematiza a construção desses padrões, antes se distancia da ideia de um “ataque direto” e propõe a intermediação do Espírito Santo na questão.

[...] os elementos oprimidos e suprimidos pela sociedade não eram ensinados ou encorajados a se empenharem em cruzadas em prol de direitos. O cristianismo chama seus seguidores para servir e não para reivindicar seus próprios direitos, e para proclamar a graça de Deus... Somente assim poderá a comunidade cristã organizada ser profética, ser a igreja de Deus que se distingue da sociedade, na maneira de conseguir a transformação social (Visão Missionária, 1970, p. 22).

O trecho da fala de Nichols é esclarecedor em relação à sua rejeição à ideia de um confronto direto, possivelmente trata-se de uma alusão crítica aos movimentos feministas da época, o que pode ser observado através de significantes, como “oprimidos”, “suprimidos”, “cruzada em prol de direitos”, “reivindicar seus próprios direitos” e “transformação social”. Para a autora, ao longo dos séculos as mulheres crentes têm esperado que Deus esclareça “os homens crentes, no que tange ao seu lugar e à sua capacidade nas instituições cristãs”. Apesar de Nichols parecer compreender a legitimidade da busca pela transformação social e maior participação das mulheres na denominação, ao sugerir o silenciamento das mulheres, acaba legitimando a violência simbólica que impede a resistência e denúncia, perpetuando atitudes de subserviência.

Na década de 1980 ocorre o surgimento de diversas organizações de mulheres, fruto, inclusive, de uma compreensão mais abrangente de sua situação de opressão. Nesse contexto onde as ideias feministas se expandem, temas como sexualidade, violência contra a mulher e relações de gênero, ganham importante destaque. No final dessa década, como resultado desse processo social, político e cultural, houve uma significativa mudança na condição da mulher na Constituição Federal de 1988³⁵, que eliminou a tutela do marido na sociedade conjugal.

Apesar do avanço dessas discussões no âmbito da sociedade, os discursos sobre as mulheres nos anos de 1980-1990 são caracterizados, em grande medida, pela defesa de lógicas de hierarquização entre os sexos. Conforme determinação divina, o homem seria “o cabeça” do lar e as virtudes da “mulher ideal” deveriam ser o alvo de toda mulher cristã. Nesse período, algumas enunciadoras criticam os feminismos, o que pode ser observado quando alude à “libertação da mulher, sua emancipação e igualdade”, tal como à ideia de que a maternidade cedeu lugar à “mulher liberal e sócia nos negócios”.

Mas a década de 1990 dá lugar a importantes deslocamentos discursivos. O primeiro,

³⁵O artigo 5º estabelece que “Homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações”.

pode ser percebido no artigo “O Mito da Incompletude” (Visão Missionária 2T, 1993), no qual a psicóloga Fátima Fontes, que mobiliza argumentos da psicologia, critica a ideia de “outra metade”, explicando que se trata de um mal entendido resultante da leitura do texto de Gênesis 2:24. Para a autora instituições como família, escola e igreja educam reproduzem o discurso de que a felicidade depende do encontro da alma gêmea. Em seu ponto de vista, essas concepções podem estimular o aparecimento de pessoas inseguras, dependentes e passíveis de serem manipuladas e dominadas. A enunciadora igualmente destaca que a mulher figura como a maior vítima dessas ideias que advêm do meio social, considerando que é educada desde pequena na crença de que a felicidade, o bom humor e a plena realização dependem do encontro desse “homem”, essa outra metade. A autora traz à lume, em seu discurso, a questão da submissão feminina e os estereótipos da mulher que satisfaz plenamente o marido, da boa dona de casa, cozinheira e administradora.

O segundo aspecto que aponta para um deslocamento do discurso hegemônico é quando num outro artigo escrito em 1994, a médica Claudia Szilard, a partir de diferentes formações discursivas, defende a importância do planejamento familiar. Argumenta que as condições do mundo de hoje são diferentes do mundo agrícola-pastoril em que os filhos do patriarca trabalhavam na lavoura e no cuidado dos animais. Superpopulação do terceiro mundo, economia ruim, saúde precária, mortalidade infantil, mendicância e delinquência e métodos contraceptivos, são citados como elementos a serem considerados no fator planejamento e criação dos filhos com dignidade. Assim, a multiplicação orientada em Gênesis 1.28 deve ser feita de forma ordenada e racional, tendo em vista que filhos em excesso pode trazer prejuízos tanto à saúde como ao orçamento familiar e das nações. Se Deus dotou o ser humano de inteligência para a compreensão dos processos reprodutivos, expõe a enunciadora, então estes devem ser utilizados. Assim, um filho só deve vir ao mundo se for desejado. Toda essa argumentação é elaborada pela autora para responder à pergunta: “É pecado restringir o número de filhos?”

4.2.1.6 A Pedagogia do corpo disciplinado

Na abordagem teórica de Judith Butler, [...] não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significantes culturais [...] (Butler, 2003, p. 27). Com base nesse ponto de vista, o corpo é discursivamente construído desde a fecundação, traz

as marcas dos sentidos culturalmente atribuídos³⁶. Dessa forma, a existência do corpo no ambiente social ganha sentido desde uma perspectiva cultural, a partir de uma elaboração discursiva. Em razão disso, Butler questiona o que denomina de “metafísica da substância”, noção que aponta para um essencialismo do sexo e do gênero. Corroborar a essência dos gêneros dentro de uma lógica dualista masculino-feminino implica em sua naturalização e suposição de complementaridade, o que afirma a continuidade e coerência entre sexo, gênero e desejo (Butler, 2010). Os gêneros inteligíveis seria aqueles consoantes à matriz cultural e socialmente aceitáveis, ao passo que, os gêneros que subvertem as lógicas estabelecidas, são vistos como ilegítimos.

Essa perspectiva de Butler aliada à noção foucaultiana de “corpos dóceis” é significativa para pensar as dinâmicas de disciplinamento dos corpos. Nesse contexto, a educação e a religião se constituem em dispositivos disciplinadores capazes de constituir subjetividades.

Principalmente a partir da segunda década do século XX, com a presença mais intensa das mulheres na sociedade e no mercado de trabalho, o espaço urbano torna-se palco de progressiva exibição dos corpos femininos, o que dá margem para uma pluralidade de enunciações que transitam entre o deslumbramento e o desprezo. Em tais circunstâncias, muitos discursos reprovavam determinadas práticas e costumes afinados com os novos modos de ser e fazer na sociedade, os quais entravam em choque com a rigidez dos esquemas disciplinadores de corpos e sexualidades. São narrativas que, ao construírem a realidade e sentidos para os corpos, podem legitimar ou não uma identidade feminina, bem como lograr ou não a promoção de um deslocamento na ordem hegemônica. Em referência a esse universo, ao analisar a representação do corpo no início do século XX, Ferreira (2010) afirma que:

[...] cada vez mais, a estética industrial invade a vida cotidiana [...] a beleza do corpo humano começa a ser trabalhada, construída de modo a atender a demanda da industrialização, o corpo começa a se adequar a essa nova ordem social que preza a forma e a função, afinal, ele é uma peça importante nessa engrenagem[...] A mulher, que agora ingressa no mercado de trabalho, busca uma imagem de movimento e atividade por meio de uma elegância apropriada aos novos tempos de desenvoltura e liberdade. Uma nova mulher emerge das profissões mais ativas e a ilusão de ter conquistado seus direitos faz com que ela passe a valorizar e investir mais no seu corpo” (Ferreira, 2010, p. 189 a 190).

³⁶[...] assim como as palavras já vem significando antes mesmo que as tomemos como nossas palavras, nosso corpo já vem sendo significado mesmo que não o tenhamos, conscientemente, significado. Não há corpo que não esteja investido de sentido, e que não seja o corpo de um sujeito que se constitui por processos de subjetivação nos quais as instituições e suas práticas são fundamentais para a forma com que ele se individualiza, assim como o modo pelo qual, ideologicamente, somos interpelados em sujeitos, enquanto forma histórica (Orlandi, 2002, p.91-92).

Apesar da emergência de uma nova ordem social, a vida da maioria das mulheres era regulada por rígidos códigos de conduta. O Código Civil Brasileiro, elaborado em 1916, por exemplo, era atravessado por lógicas patriarcais. Nesse cenário, ainda predominava a inferiorização das mulheres em relação aos homens, a normatização da sexualidade feminina e a ênfase e, temas como submissão e virgindade.

Com a revolução sexual ocorrida a partir dos anos de 1960 e as lutas empreendidas pelos feminismos, os padrões tradicionais de sexualidade são questionados, o que suscita reações de grupos conservadores que questionavam a mudança nos valores morais vigentes.

Nessa época, a revista *Visão Missionária* procurava dar conta de uma série de temáticas ligadas ao comportamento de homens e mulheres, engendrando sexualidades e subjetividades através do discurso religioso. De um modo geral, os escritores e escritoras lançavam mão de fantasias horríficas na discussão desses assuntos.

Problematizando a questão do namoro em artigo de *O Jornal Batista*, Mesquita (1959) sustenta a sacralidade do sexo quando praticado por duas pessoas unidas por Deus e sem fins egoísticos. Sobre os impulsos afetivos:

[...] são perigosos, daninhos e pecaminosos - sempre foram e serão. Familiaridade demasiada é de consequências más [...] os carinhos excessivos, o agarramento da atualidade, são maus porque a miúdo conduzem ao pecado, à tragédia e à desilusão, que mais tarde mancharão a vida de esposa e mãe. [...] O sexo na atualidade é uma das armas mais poderosas, que o diabo possui para arrastar os crentes até o seu redil (Revista De Senhoras E Moças Batistas, 1959, p. 20).

Essas enunciações, que se aproximam do conservadorismo social e sexual dos anos de 1950, demonstram uma moral sexual cercada por proibições e tons ameaçadores. O termo “familiaridade” é uma eufemização que demonstra a tentativa do enunciador de *O JB* de suavizar temas que poderiam gerar impactos ou certos constrangimentos. Yamabuchy (2009) ressalta que várias revistas direcionadas ao público feminino, à época, lidavam de forma eufêmica com o tema da sexualidade. Assim, palavras como “familiaridade”, “intimidade, etc. poderiam substituir a expressão “relações sexuais”, por exemplo. Nesse universo de controle e repressão sexual, onde virgindade figurava como uma credencial para o casamento, preponderava uma visão essencialista do homem como naturalmente tendente à poligamia e ao espírito aventureiro.

Jacy Oliveira (*Visão Missionária*, 2T, 1963) denuncia que em seu tempo instaurou-se uma crise onde a carnalidade e o impudor femininos não deixam dúvidas. Para extirpar o mal, propõe vigilância em relação ao mundanismo que adentra as igrejas. Dessa forma, a moça crente

deve evitar proximidade com rapazes que não compartilhem da mesma fé e sejam dados a farras. Em outra publicação, acusa as jovens de levandade e evoca diversos estereótipos quando cita vestuário, modos, ações e palavras como elementos passíveis de provocar o namorado, mormente se o casal está sozinho. Em sua visão, é um comportamento leviano desvantajoso, pois ainda que casada será acompanhada pelo pesadelo e a vergonha. A autora chega mesmo a afirmar que abrações constantes não devem ter lugar no noivado, mas apenas no casamento, considerando que esse comportamento remove a beleza que caracteriza o romance do noivado. Quanto ao ato de beijar e outros gestos, explica Oliveira:

A moça que se permite beijar por qualquer rapaz que se diz seu namorado, está barateando uma das mais preciosas experiências do amor [...] Às vezes, a moça, porque não mediu bem a sua responsabilidade, aprende o feio hábito dos flertes que, em certos casos, passam a constituir-se até numa 2ª personalidade [...] Outras vezes, ela, na busca de um coração que pulse junto ao seu, excede-se frivolumente na sua pretensão, com gargalhadas estridentes, conversa alta, gesticulação excessiva, para atrair o herói. A experiência diz que essa atitude não conquista, mas afasta os rapazes sensatos (O Jornal Batista, abr. mai. jun. 1963, p. 23).

Nesse universo, a jovem era orientada a ser prudente, evitando excessos no namoro e intimidade capaz de provocar excitação sexual, enquanto espera o dia do casamento, quando tudo seria permitido. Também era instruída quanto aos exageros nos trajes e acessórios, enquanto espera o dia do casamento, caso contrário poderia chorar lembrando-se do peso da vergonha. A disciplina do corpo também envolve evitar os flertes, gargalhadas estridentes, conversa alta, gesticulação excessiva, etc. Nos discursos, tudo isso é visto como manifestação de uma “verdadeira crise de carnalidade e impudor femininos” por que passava a sociedade.

Tais enunciações reverberam o que podemos chamar de pedagogia do corpo disciplinado, expressão da padronização e uniformização dos sujeitos através de um complexo de regras tecidas no âmbito das esferas que detêm o poder. Na perspectiva de Butler (2003), trata-se da construção de uma matriz de inteligibilidade, na qual padrões socialmente construídos e conservados, reverberam, inclusive, na normatização dos corpos. Nesse contexto, os significados atribuídos às mulheres e os regimes impositivos acabam contribuindo para posições de subordinação. Althaus-Reid (2005) concebe esses discursos como imperativos heterossexuais, metanarrativas que regulam os corpos visando a construção de sujeitos adestrados. Trata-se do sistema da “decência”, fruto de uma perspectiva falocêntrica hegemônica, que impõe uma rigorosa censura e define modos de vestir, falar e de vivenciar a sexualidade.

É importante lembrarmos que os discursos conservadores presentes na sociedade desse

período colocavam sob suspeição a tv, o cinema e outras novidades, vistas como veiculadoras de influências nefastas que poderiam desencaminhar a juventude. Essa realidade certamente incidia sobre as abordagens dos redatores e redatoras de publicações ligadas à Convenção Batista Brasileira à época, o que mostra a preocupação das instâncias religiosas e familiares em relação às atitudes dos filhos, definindo regras e lugares apropriados para o namoro das moças, a fim de que se mantivessem moralmente puras e pudessem formar uma família. As enunciações das revistas das Senhoras Batistas, demonstram que estavam em consonância com tais padrões. Contudo, os valores ligados à sexualidade e às práticas sexuais eram abertamente desafiados sendo o imediatismo quando à satisfação dos desejos, a quebra do tabu da virgindade e a relação homossexual, consideradas mudanças significativas nessa conjuntura.

Dialogando com a Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe e com aportes teóricos da Escola Francesa de Análise do Discurso, iniciamos este capítulo buscando situar a denominação Batista no contexto da Reforma Protestante, destacando as principais correntes explicativas da origem desse grupo, bem como o processo de inserção no Brasil. Prosseguindo, examinamos os principais discursos sobre o feminino a partir do O Jornal Batista e da Revista Para Trabalho de Senhoras Batista, a qual, a partir de 1977 passa a chamar-se Visão Missionária. Nessa direção, salientamos que tais veículos de comunicação da CBB figuram como dispositivos pedagógicos, fontes privilegiadas na constituição de subjetividades femininas, desde as primeiras décadas do século XX até o presente século. Por fim, com base da abordagem das lógicas de Glynos e Howarth, foi desenvolvida uma análise dos principais discursos sobre o “ser mulher” na CBB.

Para tal análise, é significativa a categoria discurso que, na Teoria de Laclau e Mouffe, resulta de um processo articulatório no qual “elementos são articulados num sistema discursivo a partir de um ponto nodal – que fixa parcialmente os sentidos desse sistema” (Mendonça, 2007, p. 250). Aqui, um discurso, de forma precária e contingente, atua como elemento articulador de diferentes elementos do discurso. Para o autor, a constituição de um regime hegemônico tem, no discurso seu ponto de partida. Assim, retomando nossa reflexão sobre o discurso hegemônico sobre “o ser mulher” na Convenção Batista Brasileira, até a década de 1960 os significantes casamento, domesticidade, maternidade, submissão, sabedoria, recato e pureza integravam o momento fixado do discurso hegemônico da “mulher ideal”, quando incorporados pelo significante vazio “virtuosa”.

Nas décadas subseqüente, sob o influxo das mudanças sociais que eclodiram no Brasil, amplia-se a participação da mulher no espaço público e no mercado de trabalho. Um aspecto importante a ser considerado é que ocorre a invasão do consumo no universo estético, bem

como a divulgação da beleza em vários sentidos. Interessante é que, já no final dos anos de 1980, a revista *Visão Missionária* terá um espaço fixo para discorrer sobre beleza. Assim, os elementos flutuantes trabalho e beleza foram articulados na recomposição da cadeia de equivalência hegemônica atendendo, destarte, às demandas e fixando parcialmente os sentidos, tendo em vista que “nenhuma lógica hegemônica pode dar conta da totalidade do social” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 222).

Trabalho e beleza, e os elementos que já integravam o sentido de “virtuosa” são colocados em equivalência quando suturados pelo ponto nodal “virtuosa”, o referencial sobre o qual os afetos se depositam, com vistas ao encontro de uma possível significação. Assim sendo, o significante “virtuosa” tornou-se ainda mais vazio ao ser preenchido por uma cadeia mais extensa.

Por meio do ponto nodal “virtuosa”, “os sujeitos constroem suas identidades em oposição às forças que as negam (exterior constitutivo). Assim, para que a identidade da “mulher virtuosa” seja construída (constituição subjetiva), é importante a instituição de “uma fronteira política, um exterior constitutivo que pode representar um corte antagônico ou não” (Paes, 2015, p. 186). No caso da “mulher virtuosa”, o exterior constitutivo que constrói sua identidade seria o “mundanismo”. Mas essa identidade não é compreendida em termos essencialistas, isto é, como uma realidade plenamente constituída, pois está suscetível a processos de ressignificação (Mendonça, 2012). Nesse cenário, a categoria de deslocamento é apresentada na Teoria de Laclau e Mouffe para explicar tais processos:

[...] o deslocamento é o momento preciso da impossibilidade da significação” (Mendonça, 2012, p. 214), e emerge quando a estrutura não consegue processar [...] algo novo [...] que lhe foge à significação [...] é uma experiência traumática que desajusta a estrutura, a qual precisa ser recomposta a partir de novos processos de significação [...] Tomando-se uma estrutura deslocada, surge a necessidade de sua reestruturação a partir de novos sentidos ou da reativação de sentidos já existentes [...] Uma estrutura deslocada é uma estrutura que experimenta um momento de crise, um momento em que é posta radicalmente em xeque [...] Se não podemos alcançar o Real, pois o real não é passível de significação, o deslocamento é, nesse sentido, a evidência da incompletude da estrutura, da impossibilidade de sua completa estruturação ou sutura. (Mendonça, 2012, p. 214).

Isto posto, a fantasia da “mulher ideal” implica a eliminação da “lógica do mundanismo”, obstáculo/antagonismo/ exterior constitutivo que impede a constituição completa do outro, inviabilizando o gozo e a plenitude. O “mundanismo figura como o ponto nodal que articula os demais significantes da cadeia de equivalência: liberdade, divertimentos, bebidas, feminismo, produtos de beleza, flerte e carnaval. A crise dos discursos instituídos, no início do século XX prepara o terreno para a eclosão de discursos conservadores batistas, com

base na operacionalização da fantasia do “mundanismo”, significante usado para contestar os novos valores e hábitos sociais, tidos como prazeres decadentes e diabólicos.

4.2.1.7 A emergência da teologia feminista e a crítica da teologia indecente de Althaus-Reid

Embora uma interpretação da Bíblia a partir da ótica das mulheres já estivesse presente no movimento de Elizabeth Stanton, líder protestante, no final do século XIX, é, nos anos de 1960 e 1970, em meio às mudanças sociais e luta pelos direitos das mulheres, que surge a teologia feminista, a qual foi grandemente influenciada pela Teologia da Libertação³⁷. Propondo uma nova abordagem hermenêutica dos textos bíblicos, a referida visão teológica,

que não era uma vertente homogênea, se propunha a desnaturalizar e reinterpretar discursos cristãos sexistas e androcêntricos que delimitavam o lugar e papel das mulheres na igreja e na sociedade recusando, assim, o apagamento e o silenciamento histórico a que estas foram submetidas. De acordo com Odja Barros (2019):

As Teologias e Hermenêuticas Feministas demarcam um novo território epistemológico, pois não sustentam apenas o ingresso e o acesso das mulheres. Ela demarca o campo de ação teológica com um diferencial: chama a atenção para a exclusão das mulheres e outros grupos a partir dos discursos e argumentos patriarcais baseados em concepções errôneas da biologia e do divino. Ela provoca um deslocamento ou uma desterritorialização da Teologia com suas interpelações, reflexões e ações e propõe uma reorganização da teologia, dos espaços de debates teológicos e da igreja (Barros, 2019, p. 32-33).

Nesse feminismo de expressão cristã, a atuação de homens e mulheres nos espaços eclesiais passou a ser discutida, inclusive pelo Concílio Mundial de Igrejas, no início da década de 1960, ao convocar as igrejas associadas a examinarem a temática da ordenação de mulheres. Para o historiador Trabuco (2015, p. 178), trata-se de um momento em que “a ortodoxia católica e protestante foi relida a partir dos — de baixo: leigos, pobres, mulheres, hereges, colonizados; e do momento histórico: regimes autoritários, lutas anticolonialistas, movimentos revolucionários e de minorias”. Conforme o autor, a partir da influência da Teologia da Libertação, outros marcadores de opressão, para além dos de classe, se tornam

³⁷Os anos 70 se caracterizaram por uma rica produção teológica numa linha que foi chamada profética, por denunciar a exploração e marginalização de grandes massas na América Latina, revelando-se como uma forma de protesto ou de indignação ética frente a essa situação de “pecado social”[...] a introdução da linguagem da “libertação” na teologia representou uma importante inovação linguística, pois implicou em um deslocamento do eixo semântico da palavra “liberdade” e uma recuperação da força histórico-dinâmica da linguagem bíblica (Tomita, 2010, p. 1).

objetos da reflexão teológica feminista, com vistas a uma práxis transformadora em relação aos oprimidos e marginalizados pelo sistema político, social e religioso. Nesse cenário, mulheres empobrecidas, atuantes em movimentos populares, deram uma contribuição significativa no processo de oposição às estruturas de poder hierárquicas e colonialistas, bem como para a renovação nas organizações eclesiais, dentre outras mudanças na América Latina. Aqui, as fissuras presentes nos discursos cristãos totalizantes, normatizadores e alinhados às lógicas coloniais e opressoras, são expostas, mostrando que:

[...] a dinâmica do social percorre caminhos indecíveis – não passíveis, portanto, de ser domesticados por fórmulas normativas que buscam congelar uma situação ideal, mas pouco provável ou improvável de ocorrer –, os mesmos não podem ser minimamente definidos a priori por qualquer fórmula política normativa [...] (Mendonça, 2014, p. 143-144).

A Teologia da Libertação cujo nascedouro situa-se no âmbito católico, na década de sessenta, sofreu críticas de muitas teólogas feministas. Althaus-Reid (2005) por exemplo, denuncia a perspectiva patriarcal, essencialista, universalista dessa teologia, a qual, segundo ela, atende a “categorias sexuais e sistemas binários heterossexuais, obcecados com o comportamento e a ordem sexual” (Althaus-Reid, 2005, p. 38, tradução nossa), mas excluindo o corpo e o sexo de sua análise. Tal pensamento teológico é classificado por ela como “decente”, pois não rompe com as lógicas heteronormativas da teologia do Ocidente, além de estar impregnada de romantismos e idealismos.

De acordo com a feminista argentina, o “pobre” era apresentado de forma rasa e limitada, por isso explicita que “os pobres incluíam não apenas mulheres, mas também lésbicas, gays, transexuais e bissexuais (Althaus-Reid, 2005, p. 49, tradução nossa). Ademais, denuncia que, além de sexo, temas como incesto, abuso de meninas e aborto realizado em casa com agulha de tricô, “causa comum de morte entre mulheres pobres não apareceram na agenda dos teólogos” (Althaus-Reid, 2005, p. 49, tradução nossa).

Sua crítica é extensiva à Teologia da Libertação Feminista, tida como teologia “com olhos de mujer” (Althaus-Reid, 2005, p. 59). As aspas usadas pela autora, para além de um sinal de pontuação que simplesmente atende às normas da linguagem escrita, sinalizam a heterogeneidade mostrada (Authier-Revuz, 1990) que, além de indicar a “voz do outro” (o discurso da teologia feminista), sinaliza um distanciamento da enunciatriz, a qual procura eximir-se da responsabilidade pelo discurso produzido pela Teologia feminista da libertação. Em sua crítica, indaga:

Por que a teologia da libertação feminista escolhe o olhar feminino como ponto privilegiado do discurso? porque não uma teologia com as mãos. Pernas, seios ou cabeça de uma mulher? Por que não uma teologia "com sexo de mulher"? Mais ainda, porque não uma teologia desde o corpo feminino (Althaus-Reid, 2005, p. 59).

Para fazer frente a tais interpretações, propõe uma teologia “indecente”, que represente tanto um ruptura como uma “continuação crítica da Teologia da Libertação Feminista” (Althaus-Reid, 2005, p. 19, tradução nossa). O método do “indecentamento”, expressão utilizada para se referir à sua teologia queer, é uma referência à sua proposta hermenêutica, através da qual intenta construir um discurso contra hegemônico.

[...] a hegemonia é o momento da decisão política, da sedimentação de determinado discurso. Contudo, dada a instabilidade ontológica do político [...], toda hegemonia pressupõe uma contra-hegemonia e ambas só podem ser conhecidas no momento em que essas práticas políticas surgem como tais (Mendonça, 2014, p. 138).

Ou seja, a Teologia Indecente, partindo de metáforas sexuais, busca subverter os códigos sexuais e de gênero; desconstruir dogmas e tradições da teologia dogmática; falar de Deus a partir de uma linguagem que não seja usada para legitimar papéis de homem ou mulher e tomar como ponto de partida as categorias de gênero e sexualidade como ferramentas analíticas. Uma teologia indecente, colocará em questão “o campo latino-americano tradicional da decência e ordem que impregna e sustenta múltiplas estruturas (eclesiológicas, teológicas, políticas [...]) (Althaus-Reid, 2005, p. 12). Apesar de seu caráter inovador e da admiração que desfruta entre muitos simpatizantes dos estudos teológicos e de gênero, a Teologia Indecente de Althaus-Reid não esteve imune às críticas, conforme exposto brevemente no primeiro capítulo deste trabalho.

4.2.1.8 Os anos de 1990 e as disputas discursivas sobre o pastorado feminino

Em meados dos anos de 1990, alguns embates se desenvolveram em torno da inserção de mulheres no ministério pastoral. Se nas décadas passadas havia censura e uma estigmatização maior das ideias relativas a essa questão, o período em apreço mostra uma maior abertura por parte da CBB para analisar o assunto. Porém, é importante frisar que havia uma demanda por parte de algumas mulheres, inclusive com formação teológica, que desejavam ter acesso a um espaço tradicionalmente considerado, entre a maioria dos batistas, de exclusividade masculina. Nesse contexto, outras construções discursivas começam a emergir, colocando em xeque discursos hegemônicos que demarcam o lugar da mulher na igreja.

Nessa disputa discursiva, aqueles que rechaçavam a ordenação feminina lançavam mão dos seguintes argumentos: Jesus não convocou mulheres para o colégio apostólico, as mulheres

não têm equilíbrio nem pulso suficiente para tal empreitada, o homem tem mais facilidade de corrigir, há excesso de pastores, maternidade-amamentação-casamento- educação dos filhos, existe um modelo bíblico para a ordenação de ao ministério d pavra:homens, etc. Através do discurso de autoridade baseado em interpretações da Bíblia e na visão da “cristalina doutrina do Novo Testamento”, as lógicas de hierarquização e submissão são evocadas, além de ideias bizarras que explicitam que:

[...] a mulher não é inferior espiritualmente ao homem, porque ela é um espírito e, segundo as Escrituras, não há espíritos femininos [...] Mas teologicamente é inferior ao homem, está subordinada a ele, e não pode ser igualada, na mesma posição eclesiástica[...]O homem possui a glória e a imagem de Deus, logo, é vice-regente da terra, mas a mulher é a glória do homem (O Jornal Batista, dez. 1995).

O mesmo articulista, através de uma argumentação interdiscursiva e da mobilização de uma presumida fixidez biológica, reforça o mito da inferioridade feminina, ao afirmar que a igualdade entre homens e mulheres deve estar circunscrita ao domínio das ciências, das artes, nos direitos sociais, civis e militares, “mas genética e teologicamente há uma grande diferença diante de Deus”, o que não lhes dá o direito de reivindicar a posição que é exclusiva do homem (OJB, dezembro de 1995). Através Da fantasia do “homem glorificado”, projeta-se um ethos discursivo associado a um status de superioridade, fruto de um imaginário de feição patriarcal no qual desponta uma perspectiva de proeminência masculina e subalternização feminina. Nesse posicionamento dualista, enquanto há uma valoração positiva do homem, colocado em posição vantajosa, àquele tido como seu oposto, a mulher, é atribuído um valor negativo. O texto também sugere a construção de um ethos de combate a uma suposta “vindicação de poder” por parte das mulheres que aspiram ao ministério pastoral.

Nesse universo, é significativa a reflexão de Butler (1990) de que um dos alicerces da estruturação do patriarcado é a construção e normatização do corpo sexuado, uma vez que tais atributos biológicos instituem identidades, sentidos e discursos de opressão. A autora ressalta que os sujeitos são discursivamente construídos, através de relações de poder e processos que envolvem diferenciação (de gênero, raça, classe, sexualidade, etc.) que redundam em exclusão de uns em benefício de outros. Nos termos de Lopes (2015), “o que se encontra sedimentado é sempre decorrente[...] de um ato de poder e não de uma suposta racionalidade obrigatória. E a escolha por certa opção será sempre a exclusão de outras tantas opções negadas, algumas vezes sequer passíveis de serem enunciadas (Lopes, 2015a, p. 450).

Nessa arena de disputas, outros discursos, articulando argumentos religiosos, históricos e sociológicos, procuravam destacar o protagonismo de mulheres da Bíblia e o fato de Jesus

não discriminar pessoas. De um modo geral, são enunciações que buscam desconstruir as interpretações tradicionais de textos bíblicos usados para legitimar a discriminação das mulheres e a negação do acesso destas aos espaços de poder. Em termos históricos, são apontados vários exemplos de denominações que ordenaram mulher, principalmente a partir dos anos de 1970, quando a ordenação feminina passou a ganhar mais espaço, e a Igreja Católica, sob o influxo do Concílio Vaticano II, teria ampliado a participação das mulheres leigas em alguns serviços religiosos. Ademais, são citadas a Convenção Batista do Sul dos EUA que, embora proibisse a ordenação feminina, já contava com um número expressivo de mulheres como pastoras.

Os argumentos de caráter social chamavam a atenção para as mudanças de uma sociedade onde a capacidade das pessoas não era mais mensurada “pelo sexo”, em especial quando o assunto são profissões. Nesse quadro, estava dado à Constituição Brasileira, para fundamentar a igualdade entre homens e mulheres em direitos e obrigações. Sendo assim, “por que uma mulher pode ser “a primeira-ministra da Inglaterra, governadora de Estado, prefeita da maior cidade do Brasil, presidente de grandes empresas, e não pode ser pastor”(OJB, dezembro de 1995). Nessa conjuntura, o feminismo, embora visto positivamente por alguns em função das conquistas alcançadas pelas mulheres em esferas diversas, desponta como um movimento que representa um padrão mundano e que, portanto, não deve ser importado para a igreja.

Nesse processo de retomada da discussão sobre o ministério pastoral feminino, na reunião da CBB realizada em Aracaju, no ano de 1994, foi constituído um grupo de trabalho cuja responsabilidade seria implementar pesquisas, em espaços diversos da denominação, a fim de apresentar os resultados na assembleia do ano de 1995, que ocorreria em São Luís, no Maranhão. Na referida Assembleia, a CBB decidiu não assumir nenhum posicionamento, por julgar não ser aquele o momento propício. Isso, porém, não impossibilitou que algumas mulheres foram ordenadas ao pastorado, como resultado do exercício de autonomia de algumas igrejas.

Nesse mesmo ano foi lançado pela liderança do O Jornal Batista um caderno de debate, sendo priorizado o tema da ordenação de mulheres ao ministério pastoral. Na época, o periódico era dirigido por uma nova liderança, na pessoa do pastor Salvi Bernardo, para quem “a nova formulação de OJB [...] mais tendente à exposição de opiniões críticas ou com tendência à polêmica. Ele era um espaço que estava faltando” (O Jornal Batista, dez.1995). As discussões foram retomadas em 1996, com a proposta de realização de eventos a fim de se debater a temática, mas só quase dez anos depois, em 2014, a CBB fará o reconhecimento do ministério

pastoral feminino.

Pensando a partir da Teoria de Laclau e Mouffe (2015), nessa arena discursiva uma multiplicidade de discursos apontam para uma dinâmica de instituição de sentidos que disputam hegemonia. Sendo o social uma realidade complexa, haverá a impossibilidade de uma completa totalização desses sentidos, já que tal empreendimento está atravessado pela precariedade e contingência, “uma vez que nada pode garantir que determinadas explicações, ou efeitos de sentido, sejam capazes de serem universalizados necessariamente” (Mendonça, 2007, p. 250).

4.2.1.9 Mas qual mulher? Sobre enunciadores/as e (in)visibilidade da mulher negra, pobre e indígena nos discursos batistas

Por ocasião da Convenção Pelos Direitos das Mulheres nos EUA, em 1851, Sojourner Truth descreve as distintas condições das mulheres negras, no pós-abolição, quando estas eram ignoradas e tratadas de formas distintas das mulheres brancas. Em sua fala, Truth expõe a luta contra a opressão, violência e condições desumanizantes, num contexto em que as demandas das mulheres brancas ganhavam centralidade.

Em suas discussões sobre o que denomina colonialidade de gênero, Lugones (2008) explica que, nas lógicas hierarquizantes e binárias, o subalternizado é invisibilizado à frente de categorias concebidas em termos universalizantes e homogêneos, a exemplo do sujeito mulher. Nesse universo, nega concepções universalistas sobre a mulher, tendo em vista que tal categoria está imersa em construções atravessadas por múltiplos marcadores como raça, sexualidade, classe, etc.

Considerando os discursos batistas analisados, na primeira metade do século XX, é importante perguntarmos sobre de qual perfil de mulher é colocado em evidência pelos enunciadores/as, da mesma forma, é significativo examinar qual o espaço que mulheres negras e indígenas têm nas páginas de jornais e revistas e de que forma são apresentadas.

Isso posto, observamos que desde o surgimento do O Jornal Batista e da Revista Para Trabalho de Senhoras Batistas, o quadro de enunciadores era constituído principalmente por missionários e missionárias estadunidenses. Com o tempo, batistas brasileiros passam a integrar o corpo de escritores, mas a presença dos missionários norte-americanos ainda se fazia presente. Muitas dessas pessoas também estavam à frente das instituições da denominação, a exemplo de Juntas, Seminários e colégios. Convém lembrar que tais materiais cumprem uma importante função diante dos seus leitores, tendo em vista que, enquanto mecanismos pedagógicos de subjetivação, destacam as práticas discursivas socialmente validadas e colocam em cena

padrões comportamentais.

Nos discursos, o apagamento figura como um dos efeitos de sentido (Orlandi, 2020), e os valores e cosmovisões eurocêntricas e norte-americanas ganham destaque. A partir destes foram produzidas e reproduzidas imagens do feminino, tendo como parâmetro o modelo hetero, cis, branco, cristão e burguês. Nesse universo, tem-se um grande contingente de sujeitos invisibilizados, sobretudo mulheres negras, pobres e indígenas.

Sobre as enunciantes, a grande maioria são mulheres brancas e esposas de missionários, mantidos pela Juntas de Richmond. Nessas circunstâncias, tais mulheres também transitavam por diversos espaços de poder, inclusive assumindo posições de liderança expressivas, embora na condição de subalternizadas. Destarte, dispunham de condições favoráveis para dedicação à leitura, preparação e publicação de artigos e cumprimento de expediente nos diversos espaços onde atuavam, até porque algumas delas eram solteiras a despeito de estarem investidas de valores ligados à feminilidade e aos papéis de gênero, sua posição enquanto colunistas e escritoras de artigos de jornal e revista feminina não parecia coincidir com determinadas lógicas e comportamentos defendidos por elas e esperados de uma mulher, pela comunidade de fiéis: dedicação exclusiva ao espaço doméstico, ser excelente dona de casa, lidar com todas as demandas do cotidiano, silêncio, maternidade.

Nesse cenário, muito do que era proposto pelas articulistas era mais acessível às mulheres com oportunidade de escolha, um modo de vida possível a mulheres de classe média, detentoras de recursos e um projeto em termos profissionais. Mulheres que viviam em condições de abandono, ou mesmo junto de um companheiro, mas em condições de pobreza, não tinham outra opção a não ser trabalhar e buscar uma fonte de sustento. Ainda assim, poderia enfrentar preconceitos e assédio sexual. Contudo, o trabalho fora do espaço doméstico sempre esteve presente na vida as mulheres empobrecidas, embora ganhasse um salário precário que mal dava para sua manutenção.

Sendo que a mulher é, de um modo geral, pensada sob uma perspectiva homogênea, fixa e uniformizada, o padrão branco, cis, heterossexual, cristão é instituído como referência para os corpos de todas as mulheres. Essa lógica manifesta-se não apenas nas orientações comportamentais, mas igualmente nas ilustrações das publicações do período em apreço.

Quanto às mulheres negras, pobres e indígenas, há pouca representatividade, embora grande parte fosse formada por afrodescendentes, pertenciam às camadas trabalhadoras. É possível afirmar que se encontram muito pouco representadas no discurso totalizante da “mulher ideal” constituindo, dessa forma, o “indizível”, o “excluído”, o “impensável”, o “não simbolizado” (Butler, 2003, p. 103). Sua presença está mais associada a projetos de

evangelização e missões. Nesse sentido, figuram como alvo de uma prática missionária colonialista que, em muitos momentos, despreza a cultura e o modo de vida do outro. Assim, corpos invisibilizados, silenciados e desqualificados mostram como as relações de poder atuam na estruturação das concepções ligadas a gênero, raça e classe e na manutenção da ordem vigente.

5 GÊNERO, LÓGICAS NEOCONSERVADORAS E NEOLIBERAIS E SUAS REVERBERAÇÕES NA TRADIÇÃO BATISTA BRASILEIRA NA CONTEMPORANEIDADE

O avanço do neoconservadorismo religioso, além da ascensão de posicionamentos de direita e extrema direita que ressoam por vários âmbitos do social, têm sido uma realidade no Brasil, principalmente na última década, se constituindo em grande ameaça à consolidação de direitos conquistados e garantidos em especial a partir da Constituição de 1988. Nesse contexto de transformações, observa-se uma atuação mais efetiva de atores alinhados às práticas e lógicas neoconservadoras, através da mobilização de discursos, estratégias e ações que visam coibir políticas que objetivam garantir uma melhor visibilidade a grupos subalternizados, a exemplo de mulheres, negros e população LGBTQIA+. Trata-se de um momento onde se percebe claramente o desagendamento e esvaziamento de sentidos de justiça social, do respeito e reconhecimento a grupos minoritários, bem como outras pautas sociais que sofrem ameaças, inclusive através da criação e disseminação de pânico morais como forma de controle social.

É certo que o mundo ocidental contemplou significativas mudanças decorrentes da expansão dos movimentos sociais, da articulação de políticas públicas com foco nos direitos humanos e das denúncias da violência de gênero e da desigualdade social. Porém, as pautas defendidas por esses movimentos, sobretudo o que toca à gênero e sexualidade, resultaram em desconforto para segmentos do catolicismo, do protestantismo e da sociedade civil, os quais colocam em questão tais agendas, objetivando legitimar uma visão naturalizante da hierarquia sexual tradicional fundada na ideologia da submissão feminina, no binarismo de gênero e na lógica da heterossexualidade.

É importante observar, nesse ponto, como o tabu que vem sendo erigido em torno da noção de “gênero” parece buscar impedir, precisamente, que essa noção continue a nomear o lapso persistente entre os modelos ideais de masculinidade/feminilidade, afirmados nos discursos binaristas e heteronormativos, e a multiplicidade das experiências subjetivas e das realidades construídas nos contextos escolares e sociais contemporâneos (Lopes; Oliveira; Oliveira, 2018b).

Na América Latina, as agendas progressistas têm logrado conquistas e retrocessos sendo, portanto, alvos de ataques promovidos pelo neoconservadorismo, mormente no que concerne aos direitos reprodutivos e sexuais. Vê-se, igualmente, a reconfiguração da correlação de forças no âmbito religioso, com o enfraquecimento da religião católica e avanço do movimento pentecostal por toda a região, explicam Biroli, Vaggione e Machado (2020).

Esse cenário, conforme os autores, refere-se às transformações do conservadorismo, quando fiéis de diversas confissões religiosas contestam as mudanças que ocorrem no interior da sociedade. Nesse contexto, os grupos insatisfeitos se articulam a atores ligados a outros setores da sociedade civil visando a imposição de uma perspectiva moralizante, com viés religioso, no corpo social. Aqui, as transformações no ativismo conservador resultou no chamado neoconservadorismo, o qual passou a lançar mão de novos discursos que estruturam e orientam suas práticas e plano de ação.

A expressão neoconservadorismo surge nos Estados Unidos, em meados do século XX, como referência ao embate entre atores conservadores e os movimentos contraculturais. Lima e Hypolito (2019) utilizam a expressão “nova direita”³⁸ em referência a grupos neoconservadores e neoliberais cuja articulação mostra-se significativa no processo de desmonte do Estado de Bem-Estar e na estruturação de uma nova abordagem administrativa do Estado na crise que atinge os países centrais ao capitalismo nos anos de 1970. Para Machado (2020), setores ligados à religião, especialmente evangélicos, colaboraram para o desenvolvimento de uma “nova direita” no Brasil. Essa vertente, que se caracteriza por certos posicionamentos radicais, inclusive na esfera política, já vem sendo tema de análise desde os anos de 1980.

As visões neoconservadoras atuais expressam um amalgama de ideias do conservadorismo e da direita, já que a agenda moral e as ações do governo constituem seu principal foco de atenção em detrimento de políticas públicas que visam amenizar os problemas decorrentes da desigualdade social. Nesse caminho, valores como família tradicional, luta contra o comunismo, militarismo, ideologia sionista defesa de princípios do ideário neoliberal são parte integrante do discurso neoconservador. A autora também relaciona o neoconservadorismo à chamada “direita cristã”, que tem se notabilizado pela reação a temas, como aborto, casamento entre pessoas do mesmo gênero e combate à homofobia, questões tidas como ameaça à estabilidade da família por determinados segmentos evangélicos. Tendo adquirido maior visibilidade nos anos de 1950, nos EUA, a partir a articulação entre evangélicos e adeptos do carismatismo católico, a “direita cristã” é reforçada a partir do apoio de outros segmentos sociais de viés direitista não ligados à religião, e sua influência tem se mostrado

³⁸Alencar (2018) registra que “o termo “nova direita” ainda não é um consenso entre os especialistas no assunto. Existem controvérsias a respeito dos fenômenos caracterizados como tais serem de fato “novos” ou se nada mais são do que um recrudescimento da mesma direita que sempre compôs o cenário político nacional. Entendemos que o adjetivo “nova” se justifica uma vez que os atores que hoje compõe o cenário da direita no Brasil parecem trazer novidades no que tange a conjugação do liberalismo econômico e conservadorismo nos valores, a forma de atuação nas redes sociais, a maneira através da qual grupos em torno dessas agendas são formados pela iniciativa civil e a forte centralidade dos temas culturais na retórica dos atores da nova direita (Alencar, 2018, p. 102).

presente em diversos países.

No Brasil e na América Latina, o termo neoconservadorismo remete a uma racionalidade política que tem como uma de suas características um forte controle sobre a ordem moral e sexual ancorada na defesa da família tradicional patriarcal. Biroli, Vaggione e Machado (2020) propõem que o neoconservadorismo, enquanto campo discursivo, se apresenta como uma perspectiva que designa grupos religiosos que assumem um posicionamento antigênero e que, mediante a associação entre uma visão conservadora cristã e o individualismo da racionalidade neoliberal, combatem transformações na organização social e histórica da sociedade.

Aqui, observa-se uma intensa ênfase na defesa de valores tradicionais, o que tem gerado intensos debates e disputas que envolvem atores dos mais diversos espectros políticos, sociais e religiosos. Para os autores, a emergência desses movimentos é uma forma de resistir a determinadas transformações históricas que se dão na sociedade e que se constituem em ameaça às estruturas ideológicas, econômicas e políticas que beneficiam as elites dominantes.

No estudo do neoconservadorismo, Biroli, Vaggione e Machado (2020) apontam como um dos aspectos significativos que possibilitam caracterizar determinadas bases do neoconservadorismo religioso, a articulação de distintos setores, quais sejam, evangélicos, católicos e não-religiosos, como também segmentos de extrema direita, ultraneoliberais e militares, o que proporciona novos modos de atuação política, mormente a partir do processo eleitoral de 2018, no caso do Brasil, sendo a ofensiva antigênero o principal balizador do discurso neoconservador. Contudo, para além das articulações de atores católicos, evangélicos no Congresso Nacional, que compõem a chamada “bancada da bíblia”, igualmente articulada às denominadas “bancada do boi” e bancada da bala”, ativistas de várias vertentes religiosas, líderes e membros de igrejas e instituições evangélicas têm atuado nos púlpitos e nas “mídias impressas e televisivas, bem como nas redes sociais, para mobilizar os fiéis contra propostas petistas de mudança na educação”, explica Maria das Dores Machado (2018, p. 12).

Nesse cenário, Oliveira e Oliveira (2022) identificam a articulação entre quatro distintas esferas a partir das quais o campo cristão conservador do país vem se reconfigurando: 1) Movimentos e lideranças católicos conservadores; 2) Grupos, movimentos e lideranças evangélicos identificados alinhados com o conservadorismo político e social; 3) Evangélicos identificados com discursos e práticas neopentecostais; 4) Católicos identificados com os discursos e práticas da Renovação Carismática Católica. Tais setores, salientam os autores, não devem ser vistos como identidades plenas e dotadas de homogeneidade, tendo em vista que são atravessadas por múltiplas diferenças, disputas e tensionamentos tanto no que diz respeito à

teologia, liturgia, eclesiologia, como também no que se refere à estrutura organizacional.

Nesse registro, afirmam que

[...] o que viabiliza a aproximação e a articulação – ainda que parcial e instável – entre os discursos e práticas desses diversos setores em torno da configuração de um campo cristão conservador brasileiro é o movimento político de afirmação e fortalecimento de seu antagonismo em relação a um inimigo comum, o qual assume diversas formas, mas seria representado, em última instância, pela ameaça da esquerda à fé e aos valores cristãos ocidentais. O fortalecimento desse antagonismo torna-se, desse modo, o principal fator que abre caminho para o movimento de aproximação e articulação entre os discursos e lógicas cristãos neoconservadores e os discursos e lógicas neoliberais na economia, na sociedade e igualmente na educação (Oliveira; Oliveira, 2022, p. 6).

Esse quadro, visto sob a perspectiva de Laclau (1996), indica que, na instituição do social, as identidades se constituem num terreno marcado por oposições indecíveis, posto que estabelecidas por um antagonismo, o qual cumpre a função de impedir a fixação plena da identidade a que se opõe. Ademais, essa articulação neoconservadora, no Brasil, mostra como a religião tem sido um forte aliado dos discursos antigênero, o que pode ser observado na forma como textos bíblicos são mobilizados por parte de muitos líderes religiosos de linha conservadora, no afã de apresentar os avanços sociais como decadentes.

É importante pontuar o caráter heterogêneo dos setores religiosos, sejam evangélicos, sejam católicos que, em sua complexidade, fragmentam-se em múltiplos grupos. Esse posicionamento constata o que é posto por Laclau e Mouffe (2015) ao questionarem o essencialismo das identidades, mostrando que estas são uma construção social e estão ligadas às realidade espaço-temporais.

Nesse processo, a heterogeneidade que caracteriza tais grupos mostra que há determinadas concepções que são comuns a alguns deles, como se pode observar em setores ligados ao catolicismo e ao universo evangélico, por exemplo, a despeito das formas diferenciadas como tais segmentos tratam essas concepções, as quais são correlacionadas pelas abordagens neoconservadoras. Um exemplo disso é a forma menos agressiva com que parcela significativa dos católicos lidam com a homossexualidade, mas rechaçando o casamento homoafetivo, e tendo o aborto como uma pauta inegociável. Quanto a boa parte do público evangélico, o aborto seria aceitável em certas situações, mas a homossexualidade e a agenda LGBTQIA+ seriam temas reprováveis. Nessa perspectiva, é deve-se salientar que,

[...] embora esse campo neoconservador reúna atualmente os setores majoritários do cenário evangélico brasileiro e alguns dos setores mais ativos e organizados do catolicismo, ele não representa a totalidade nem a expressão natural ou mais autêntica dessas tradições religiosas. Parte significativa, embora minoritária, dos discursos e movimentos cristãos brasileiros –tanto

a partir de tradições evangélicas/protestantes quanto católicas –tem assumido uma postura fortemente divergente e muitas vezes antagônica em relação aos discursos, lógicas e práticas neoconservadoras (Oliveira; Oliveira, 2022, p. 6).

Grande parte das disputas em torno de preceitos morais e da agenda da diversidade sexual têm se dado juridicamente. Nesse âmbito, grupos religiosos reacionários se apropriam do discurso do direito, conforme suas demandas e conveniências, na defesa de seus princípios religiosos e morais, no intuito de “retradicionalizar” cosmovisões presentes na esfera jurídica. Conforme Birole, Vaggione e Machado (2020), tais iniciativas se materializam na elaboração de leis a partir de interpretações cristãs, o que é compreendido pelos autores, como uma forma de “retradicionalizar” e renaturalizar as lógicas hierárquicas presentes no espaço social.

Os autores também demonstram como agentes que contestam as pautas de igualdade de gênero e que hoje atuam em cenários marcados pela democracia, porém alinhados a modelos autoritários atuais, terminam por participar de processos de erosão do próprio regime democrático, mormente quando legitimam os discursos alinhados à extrema direita, que indicam diferentes formas de retrocessos.

Na primeira década do novo século, já se pode perceber as marcas do neoconservadorismo na sociedade brasileira, onde parlamentares evangélicos vão se tornando cada vez mais expressivos no Congresso brasileiro, principalmente devido a sua influência em projetos ligados à defesa da família, pauta de costumes e criminalização do aborto. Com a emergência da racionalidade neoconservadora, grupos hegemônicos se estruturam em defesa de um padrão de vida consoante às lógicas capitalistas e patriarcais, e ancoram-se num discurso que reduzem o papel da mulher à esfera reprodutiva. Aqui, os feminismos são duramente criticados por serem vistos como movimentos cujos discursos desnaturalizam as diferenças entre os sexos, deslegitimam o primado masculino no âmbito familiar e contestam os tradicionais papéis de gênero.

Nos últimos tempos, observa-se que a democracia brasileira tem passado por um processo de erosão, sendo as constantes ameaças aos direitos políticos, sociais e culturais garantidos na Carta Constitucional e a instituição de pautas autoritárias que impactam negativamente grupos minoritário. Nesse contexto, a interferência na política institucional de muitos atores religiosos católicos e evangélicos, representantes de múltiplas ideologias e perspectivas políticas e alinhados a um cristianismo neoconservador, tem favorecido tentativas de imposição de políticas públicas, leis e valores conservadores-morais na sociedade, em especial, no âmbito educacional.

É importante registrar que, embora o neoconservadorismo já seja evidente na política

pública brasileira desde o início da década passada, os movimentos de junho 2013 representam um marco significativo no que concerne ao fortalecimento da reação neoconservadora no país. Um dos fatores que influenciaram tais eventos foram as iniciativas em torno de questões de gênero, raça e sexualidade, bem como ações afirmativas e políticas voltadas a inclusão social e visibilidade de grupos sociais subalternizados, as quais já vinham sendo implementadas desde a primeira década no século em curso, principalmente por governos ligados ao Partido dos Trabalhadores. Tais políticas geram descontentamentos nas camadas intermediárias e superiores que vêem tais iniciativas como ameaça ao seu lugar simbólico. Essa conjuntura, marcada por crise da hegemonia petista, instabilidade social e também institucional, se tornou um campo fértil para a disseminação e assimilação de discursos moralistas no espaço público.

A partir dos eventos de 2013, diversos desdobramentos no quadro social e político da sociedade brasileira podem ser vistos, como o golpe jurídico-parlamentar-empresarial, mas também midiático e misógino, orquestrado a partir da articulação entre setores neoconservadores e neoliberais, que levou à destituição da presidente Dilma Rousseff, em 2016, permitindo, assim, a ascensão e o protagonismo da extrema-direita. A campanha midiática antipetista e os processos de exceção que levaram à deposição da presidenta Dilma Rousseff e à prisão do então ex-presidente Lula da Silva assumiram, desde seu início, o caráter simbólico de uma cruzada moral e abriram o caminho para a legitimação pública e disseminação de discursos teológico-políticos que, em consonância com o neoconservadorismo global, promoviam o enfrentamento às esquerdas e às demandas e movimentos sociais de base—sobretudo movimentos trabalhistas, negros, indígenas, feministas, LGBTQIA+ e ambientalistas - como parte de uma guerra religiosa que buscava defender um modelo idealizado de sociedade cristã (Oliveira; Oliveira, 2022, p. 5)

Nesse processo, que já evidencia uma reconfiguração do campo político-partidário, a ênfase num conservadorismo moral e de bons costumes de inspiração cristã tem se constituído numa das principais bases para muitos que vêm disputando cargos desde as eleições de 2014.

Nas eleições de 2018, esse ideal neoconservador já se mostra bastante consolidado, mormente na partir da figura do ex-presidente Jair Bolsonaro, que desde anos anteriores já vinha se alinhando a setores e posicionamentos ultraconservadores, o que favoreceu sua visibilidade, permitiu a expansão de sua base de apoio e subsequente triunfo na disputa eleitoral do referido ano. Com a emergência do chamado bolsonarismo, instaura-se uma retórica antipetista, além de ataques que focavam o Estado Democrático de Direito, a política, a economia, a ciência, a educação e a cultura, somando a isso, agressões contra pessoas e entidades, sendo a tônica principal das enunciações oriundas de Bolsonaro, a defesa de uma moralidade tradicional.

Na formação discursiva bolsonarista, os posicionamentos discursivos se estruturam em termos de um maniqueísmo bem/mal, a partir da identificação de inimigos a serem destruídos, a exemplo dos feminismos, dos direitos LGBTQIAPN+, dos “esquerdistas”, mas as “expressões

do mal” também incluem o chamado “marxismo cultural”, “a ideologia de gênero”, “comunismo” e “corrupção”, significantes flutuantes, dentre outras. A aniquilação desses “inimigos”, realidades que ameaçam a suposta fixidez e estabilidade de certas identidades e relações, traz à lume a fantasia de um país próspero, de uma nação habitada apenas por “cidadãos de bem” e pautada no slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Numa perspectiva interdiscursiva, tal declaração aponta para a retomada de um pré-construído que lembra o lema “Alemanha acima de tudo”, slogan nazista da Alemanha de Hitler. Já o acréscimo “Deus acima de todos” mostra, no enunciado, a convergência entre os discursos nacionalista e religioso, sendo este um aceno para as concepções de muitos dos seus apoiadores, principalmente pentecostais e neopentecostais que, somados a outros segmentos, vêem Bolsonaro como uma espécie de messias que salvará o Brasil com o auxílio de Deus, da moral cristã e de organizações militares “defensoras” da Pátria. No enunciado, o termo “Brasil” parece pressupor a ideia de uma nação homogênea e consequente negação de antagonismos. Nesse caso, cria-se a ilusão de uma homogeneidade ao mesmo tempo que fomenta o aumento da violência política, principalmente pela intolerância com a diferença.

Lançando um olhar sobre as imagens de si projetada pelo ex-presidente, observa-se como as escolhas discursivas e os efeitos de sentido daí derivados concorrem para a eleição de determinados candidatos. Ao longo de suas enunciações, tanto antes de assumir a presidência, como depois de eleito, no afã de convencer seus eleitores, os discursos de Bolsonaro manifestaram múltiplos *ethé*, seja na apresentação de sua plataforma de governo, seja na crítica aos seus opositores políticos. Nesse âmbito, percebe-se a construção de diversos *ethé*, alinhados a um viés ultradireitista e, quais sejam, *ethé* de herói, messias salvador, patriota, conservador, virtuoso, honesto, sério, etc.

É significativo ressaltar que esses discursos tiveram grande aderência por parte expressiva da população, visto que sinalizavam uma multiplicidade de demandas populares não satisfeitas, que foram se articulando numa cadeia de equivalência. (Laclau, 2015). Essas demandas procediam da identificação entre segmentos que não se sentiam representados pelo bloco hegemônico. Nesse contexto, desponta uma nova identidade política objetivando mudar a correlação de forças vigente e instituir uma nova hegemonia.

Nesse contexto, Bolsonaro revela-se hábil em atrair diferentes grupos sociais. Starnino (2021, p. 86) explica como tais líderes emergem como modelo ideal a ser seguido, mediante um processo de identificação por parte de “indivíduos que encontram na sustentação, por exemplo, de ‘líderes autoritários’ a resposta viva para suas demandas, uma resposta imediata daquilo que lhes falta”. As dinâmicas de identificação possibilitam a constituição de

subjetividades e são movidas “pela internalização de modelos ideias de conduta socialmente reconhecidos em certos indivíduos” (Safatle, 2007. p. 17-18).

Segundo o autor, a performance dessas lideranças, desperta o afeto e os investimentos libidinais dos indivíduos, a exemplo do “afeto do ódio” e sua “eficácia em produzir vínculos poderosos de gozo, prendendo e alienando o sujeito ao odiado”. A muitas dessas figuras também estão associados, o incitamento do antagonismo entre elite dominante e as massas trabalhadoras, a instrumentalização da religião como forma de manter o controle da sociedade, além da mobilização de pautas de costumes para preservar sua base de apoio, assim como conter as massas.

Neoliberalismo e Neoconservadorismo

Um fenômeno que tem sido registrado em diversos estudos, nesses dias, é a articulação entre neoconservadorismo e neoliberalismo. Identificado com as políticas estabelecidas nos governos Thatcher e Reagan, o novo modelo neoliberal começa a ascender a partir da crise financeira de 2008. Embora não seja uma corrente homogênea, o neoliberalismo tem como características principais, defesa de privatizações, austeridade fiscal, política de Estado mínimo, flexibilização dos direitos trabalhistas e das leis econômicas e ataques aos direitos sociais.

A expansão das ideias neoliberais em âmbito mundial foi concomitante ao avanço do processo de globalização. Entre o final da década de 1980 e ao longo dos anos de 1990 e 2000, os pressupostos do neoliberalismo passaram a fazer parte da política econômica de vários países latino-americanos. No final da década de 1990, o Brasil já havia incorporado grande parte do receituário neoliberal, o qual começa com a era Collor e se consolida no governo FHC.

No Brasil, o ideário neoconservador cujas marcas têm estado mais evidentes a partir da década passada, esteve fortemente conectado às concepções do neoliberalismo. É um cenário onde o surgimento e fortalecimento de grupos identificado com tais lógicas, bem como uma sequência de acontecimentos nos campos social, político, econômico, educacional, etc., contribuíram para a chegada da extrema-direita ao poder no pleito eleitoral de 2018.

Oliveira e Oliveira (2022), analisando as articulações entre os discursos neoliberais e neoconservadores no Brasil, em especial no contexto relativo à emergência do bolsonarismo, explicam que:

[...] os discursos e agentes religiosos assumiram papel cada vez mais ativo e central na construção, sustentação e condução desse processo. A atuação de lideranças eclesásticas, políticas e midiáticas evangélicas e católicas, a partir de matrizes cristãs

(neo)conservadoras, carismáticas e (neo)pentecostais, tornaram-se cruciais não somente para a mobilização de uma massa expressiva de fiéis e outros seguidores [...] (Oliveira; Oliveira, 2022, p. 2).

Os autores pontuam que há uma constante evocação e articulação, ainda que precária e contingente, das concepções, métodos e práticas simbólicas do cristianismo, para ampliar e dar legitimidade às lógicas neoliberais em campos diversos. Segundo seu ponto de vista, “as lógicas neoliberais passaram a ser articuladas como princípios morais por uma parte dos discursos cristãos neoconservadores” (Oliveira; Oliveira, 2022, p. 14). Tais circunstâncias apontam para um fenômeno que tem sido observado em diversos países do mundo, qual seja, o fortalecimento de projetos políticos de viés conservador e discursos fundados em concepções moralizantes de caráter religioso, muitos dos quais travam uma verdadeira cruzada com vistas ao desmonte de direitos sociais conquistados pelas mulheres, população negra e indígenas e grupos LGBTQIA+.

Nessa lógica persecutória em que está presente um discurso de defesa da tradição como elemento fundamental à transmissão e manutenção de códigos morais de conduta necessários à preservação da ordem social vigente, a religião, em muitos momentos, atua como instância legitimadora dos poderes constituídos³⁹. O neoliberalismo, por sua vez, impõe-se como uma forma de governança de sujeitos, um sistema que “ordena relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar as desigualdades cada vez mais profundas [...] rege as políticas públicas [...] e remodela a subjetividade” (Dardot; Laval, 2016, p. 16).

Estudos no campo da história demonstram que as imbricações entre religião e poderes políticos são antigas, embora tenham variado ao longo dos séculos e civilizações. No Brasil, as influências neoliberais sobre algumas igrejas do segmento evangélico ocorrem desde os anos de 1990, “à medida que os ideais de eficiência e resultados quantitativos e da prosperidade (aquisição de bens) como bênção divina, passaram a ser trabalhados por suas lideranças e disseminados pela mídia evangélica” (Cunha, 2002, p. 18).

Althaus-Reid (2005), feminista, teóloga e professora, em sua obra “Teologia Indecente, perversões teológicas em sexo, gênero e política”, ao salientar a relação entre sistemas políticos e religiosos, explica que a religião cristã, na época da colonização da América, estava aliada a

³⁹ “[...] são vários os fatores que atestam a religião como veículo de poder e de política. Dentre eles estão os símbolos estruturados da religião e as mais variadas formas de discursos portadores de conteúdo disciplinar, como, por exemplo, os sermões e homilias, as encíclicas e cartas pastorais, além de representações arquitetônicas e iconográficas [...] Essa imposição de ideologias pode ser compreendida, num sentido dado por Michel Foucault, como adestramento ou disciplinarização, posto que instrui os fiéis para a submissão à estrutura hierárquica e doutrinação da Igreja e, de certa forma, ao poder político institucionalizado [...]” (Pereira, 2008, p. 87).

um sistema econômico baseado na exploração. Com base na análise dessa conjuntura, afirma que a submissão aos códigos principais de decência sexual envolve uma aproximação aos de natureza política. A partir de uma crítica às reflexões teológicas produzidas no âmbito das Teologias da Libertação e Sistemática, bem como da análise da realidade argentina e da relação entre discursos teológicos e políticos dominantes, a autora ressalta que há íntimas conexões entre construções sexuais e sociopolíticas hegemônicas e a ideologia neoliberal (Althaus-Reid, 2005, p. 234). Aqui cita, por exemplo, a obliteração e demonização de direitos dos indivíduos em nome de construções gerais e sociais impostas à vida.

Enquanto nova feição assumida pelo sistema capitalista em nosso tempo, o neoliberalismo tem sido visto “como um ataque oportunista dos capitalistas aos Estados de bem-estar keynesianos, às sociais-democracias, tal como ao socialismo de Estado” (Brown, 2019, p. 29). Entre os resultados dessa abordagem, observa-se a destruição de direitos sociais e trabalhistas, precarização do trabalho, falta de emprego e ataques às políticas públicas a fim de submeter a administração à iniciativa privada. Nessa “nova razão do mundo”, “a polarização entre os que desistem e os que são bem-sucedidos mina a solidariedade e a cidadania. Abstenção eleitoral, dessindicalização, racismo, tudo parece conduzir à destruição das condições do coletivo [...]” (Dardot; Laval, 2016, p. 9).

A razão neoliberal não se restringe aos domínios econômico e do capital, tendo em vista que as leis do mercado acabam sendo apropriadas por governos, diversas instituições sociais, a exemplo de empresas, escolas, etc., e o próprio governo assume um formato com vistas à defesa dos interesses do mercado. Em tal modelo econômico, o social e o político são tratados de forma depreciativa, a vida cotidiana é mercantilizada, ocorrendo, outrossim, a expansão do privatismo, o que converge para o enfraquecimento da proteção e do bem-estar social, assim como para a fragilização de projetos que visam a democratizar os poderes sociais de classe, raça, gênero e sexualidade.

Brown (2019) argumenta, inclusive, que a ordem neoliberal se orienta pela lógica de ação empreendedora, na qual o indivíduo é visto como empresa de si mesmo e transformado em capital humano. Nesse sistema, onde ocorre a mercantilização da vida em suas múltiplas dimensões, tudo é convertido em produto, e o mercado passa a figurar como núcleo da organização social, a qual passa a ser regida conforme as regras e esquemas empresariais. Seguindo essa linha, Dardot e Laval (2016) explicitam o potencial destrutivo do neoliberalismo, ao afirmarem sua capacidade de dismantelar direitos, regras e instituições.

certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo, o que está em jogo é nada menos que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos[...] O neoliberalismo define certa norma de vida[...] Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns com os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instando a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa (Dardot, Laval, 2016, p. 16).

Com o fortalecimento do credo neoliberal e suas alianças com o ideário religioso neoconservador, tem havido constantes investidas contra a democracia, o que pode ser visto, por exemplo, na grande influência que grupos religiosos vêm exercendo na elaboração e validação de leis, implementação de políticas públicas e escolha de governantes de diversos países. Sobre isso, Brown (2019) destaca como o crescimento de políticas antidemocráticas em espaços democráticos do Ocidente têm estado associadas à ascensão do neoliberalismo, o qual incorpora em seu discurso a defesa de uma moral tradicional em oposição à justiça social legislada. Nesse plano, Oliveira e Oliveira (2022) observam que

Na articulação entre discursos e lógicas neoliberais e neoconservadoras, o neoliberalismo se fortalece a partir da incorporação e afirmação da moralidade neoconservadora que defende ferozmente, em nome das liberdades individuais, o direito à preservação e à afirmação de padrões coloniais de discriminação, abjeção e subordinação de classe, cor, origem étnica, cultura, religião, gênero, orientação sexual, etc. Não porque os teóricos e agentes neoliberais passem a necessariamente subscrever e afirmar essa moralidade, mas porque ela passa a exercer papel de barreira irredutível, para os sujeitos privados, contra quaisquer tentativas de constituição de subjetividades políticas que ameacem questionar o imperativo da competição no livre mercado (Oliveira; Oliveira, 2022, p. 16).

Conforme Dardot e Laval (2016, p. 15), “o neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica é, em primeiro lugar e fundamentalmente, uma racionalidade e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados”, o que sinaliza dinâmicas de subjetivação onde sujeitos são fabricados de conformidade com as lógicas mercadológicas. Trata-se de um imaginário com pretensões totalizantes que, tendo alcançado hegemonia e traços normativos e, passou a ser absorvido por muitos sujeitos, incidindo sobre sua cosmovisão e práticas cotidianas.

Os autores pontuam que há uma constante evocação e articulação, ainda que precária e contingente, de interpretações, métodos e práticas simbólicas do cristianismo, para ampliar e dar legitimidade às lógicas neoliberais em campos diversos, em especial o educacional.

A partir da fusão das lógicas neoliberais e neoconservadoras, a defesa de preceitos morais normativos é acionada com frequência, tanto na esfera pública e religiosa, como em

setores governamentais e sociais mais amplos, num contexto em que demandas pela democratização de direitos sexuais, reprodutivos e de gênero são colocadas em evidência, em especial por grupos em situação de marginalização, e por identidades progressistas que conquistam certa visibilidade e direitos. Com resultado, tem-se o acirramento das tensões e conflitos entre os que defendem políticas de viés mais progressista e aqueles cujo ativismo religioso conservador se põe em rota de colisão com os novos regimes de sexualidade na tentativa de imposição de uma agenda única.

Nesse contexto em que a articulação entre neoconservadorismo e neoliberalismo reconfigura a conjuntura política, a extrema-direita tem se mostrado atuante no sentido de mobilizar concepções e símbolos religiosos, sobretudo cristãos, visando a uma reprodução da maniqueísta luta do bem contra o mal, este aqui representado pelo conhecimento científico, ideias feministas e de esquerda, justiça social, distribuição de renda, comunismo, democracia, entre outros. O bem, por sua vez, estaria ligado a tudo aquilo relacionado ao imaginário neoconservador, como religião, família tradicional, meritocracia, absolutização da tradição, etc.).

Orbitando em torno de lideranças carismáticas, sejam políticas ou religiosas, que reproduzem a fantasia da transcendência do poder, há toda uma militância cujos discursos se pautam pela chamada “teologia do domínio”, segundo a qual, a esferas política, educacional, cultural e comportamental, devem ser colocados sob a égide da “verdade religiosa”.

A ideia da teologia do domínio é que os cristãos devem e ou necessitam reconstruir a Nação para preparar o Reino de Deus aqui na terra. Neste sentido, eles precisam atuar na esfera da política; na esfera da mídia; na esfera da família; na esfera da educação; na esfera do mercado de trabalho; no estado, com o objetivo de fazer com que os valores cristãos sejam hegemônicos ou as balizas ideológicas nesses campos (Machado, 2023, p. 74).

Nesse âmbito, observa-se a instrumentalização da religião como resposta aos interesses e axiomas do fundamentalismo econômico neoliberal. Porém, esse campo de disputas é, também, marcado por vozes dissidentes que reagem ao neoconservadorismo, pois, conforme expõe Machado (2023), há lideranças alinhadas com ideias progressistas que disputam a moralidade, a identidade e a representatividade evangélica com atores neoconservadores.

Chamo a atenção[...] para uma série de coletivos que foram aparecendo a partir de 2014 e que vem crescendo muito. Menciono alguns exemplos: Evangélicas pela Igualdade de Gênero; Rede de Mulheres Negras Evangélicas; Movimento pela Bancada Evangélica Popular; Evangélicx juntos pela diversidade; a Frente Evangélica pela Legalização do Aborto; a Resistência Reformada; o Movimento Social das Mulheres Evangélicas no Brasil e Cristãos contra o Fascismo (Machado, 2023, p. 70).

A autora destaca que nos últimos anos houve um significativo crescimento de teólogas feministas evangélicas tal como de publicações teológicas elaboradas por autoras evangélicas identificadas com os pressupostos do feminismo. Em várias dessas obras, as quais buscam fazer um contraponto ao discurso conservador, assuntos sobre gênero são abordados tendo como alvo a utilização nos espaços educativos das igrejas.

[...] esse fenômeno decorre não só do aumento do nível de escolaridade entre as mulheres evangélicas, mas também da divulgação do ideário e da atuação do movimento feminista nas universidades e no interior das próprias igrejas [...] Também [...] tem um trabalho muito interessante das militantes do grupo Católicas pelo Direito de Decidir de formação de novas lideranças femininas – evangélicas e católicas – que tem, de certa forma, empoderado e dado voz para essas mulheres (Machado, 2023, p. 73).

Embora avalie que nessa correlação de forças o discurso hegemônico neoconservador exerça maior influência sobre os segmentos cristãos, não vê esse processo de disputas nos campos moral e político como uma realidade fechada, mas como um espaço aberto onde o futuro dos embates dependerá das dinâmicas de articulação e diálogos com segmentos sociais e coletivos empenhados na luta contra a desigualdade de gênero, a discriminação por orientação sexual, o racismo, o desmonte de direitos, etc.

Lógicas familistas, neoliberais e neocoservadoras

No âmbito das lógicas neoliberais e neoconservadoras, o desmonte de políticas ligadas a gênero e sexualidade figura como uma das principais pautas. Nesse contexto, a entidade familiar⁴⁰, emerge como fundamento da ordem social e reduto da moralidade, o que pode ser observado por exemplo, no esforço de restauração de um programa político-moral ancorado numa concepção tradicional de família, idealizada a partir de um padrão branco, cristão, patriarcal e cis heterossexual. Trata-se da definição de uma moralidade sexual que simplifica e restringe as experiências de gênero e sexualidade a um sistema de verdade ou uma norma compulsória para orientação sexual e identidade de gênero (Butler, 2017).

Embora discussões ligadas a gênero e sexualidade mantenham uma conexão significativa com o domínio familiar e este seja muitas vezes tratado sob um prisma conservador, é especialmente na última década que se vê um ativismo mais intenso nesse campo, resultando numa verdadeira ofensiva contra perspectivas que põem em questão uma

⁴⁰Para Biroli, há um reposicionamento da família no “centro da concepção de sociedade, tanto numa dimensão moral quanto socioeconômica” (Biroli, 2021, p. 743).

visão naturalizadora de família, bem como os papéis sociais de gênero e a ordem binária estabelecida. Para Oliveira e Oliveira:

Os discursos neoconservadores [...] têm ganhado uma dimensão surpreendente no debate público [...] a partir da mobilização de uma dinâmica de identificação que recupera o sonho de uma harmonia plena da chamada família tradicional – que tem como modelo o padrão heteronormativo da família nuclear burguesa [...] (Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 79).

Nesse universo em que tais discursos integram o processo de erosão das democracias, pelo fato de colocarem em xeque novas configurações institucionais (Biroli; Vaggione; Machado, 2020), observa-se que a religião exerce importante papel, ao legitimar abordagens de gênero a partir de uma visão essencialista. À medida em que direitos civis dos chamados grupos minoritários se tornaram pautas de reivindicação desde o século passado, também passaram a ser vistos, principalmente por vários segmentos católicos e evangélicos, como um entrave à moralização da esfera pública.

A lógica familista atua como um dos sustentáculos das agendas neoliberais e neoconservadoras. Nessa linha, o termo familismo refere-se a um processo em que as famílias se apresentam como as principais responsáveis pelo bem-estar de seus membros, tendo em vista que, o neoliberalismo, ao dismantelar as políticas de proteção social de competência estatal, acaba deslocando para a família o compromisso de cuidar. Aqui, Butler (2019a) mostra como a noção de “responsabilização” impõe sobre as pessoas a responsabilidade por sua própria condição precária.

Nessa lógica, fortalecer a unidade familiar é elemento indispensável uma vez que esta assumirá a incumbência de promover o cuidado, o qual não mais será administrado pelo poder governamental, considerando que, “com o avanço do neoliberalismo a partir dos anos 1980, o dismantelamento da infraestrutura pública e a restrição a direitos econômicos e trabalhistas fazem da proteção e o apoio pelas e dentro das famílias uma necessidade prática e um antídoto para as incertezas” (Biroli; Machado; Vaggione, 2020, p. 177). Nesse universo, destacam os autores, a redução do papel do Estado nas políticas públicas acaba sobrecarregando de cuidado as mulheres, posto que estas são as que mais estão sujeitas ao ônus imposto pelas responsabilidades privatizadas e pelo tempo desregulamentado do trabalho. Apesar dessa realidade, os autores constatarem que

[...] um dos setores mais importantes na promoção do neoconservadorismo, os neopentecostais, tem o semblante feminino. As mulheres que aderem ao pentecostalismo na América Latina são, em grande parte, de baixa renda e afetadas

pela precarização e pela restrição dos serviços públicos. Mulheres que enfrentam a precariedade e a insegurança podem ser também as mesmas que, de uma perspectiva moral, reivindicam a relevância e a responsabilidade da família (Biroli; Machado; Vaggione, 2020, p. 178).

Sobre essa discussão, Gonzalez (2020) explica como, no caso brasileiro, a forma como o capitalismo patriarcal e racista se apresenta faz com que as atribuições dos papéis desprestigiados do cuidado recaiam sobre as mulheres, principalmente as negras. Assim, o exame das questões relativas ao cuidado não deve ser dissociado das condições de vida das mulheres negras que, “têm maior participação que mulheres brancas na execução do trabalho de cuidado e doméstico remunerado e não remunerado” (Oliveira; Ribeiro, 2022, p. 307), igualmente importante para a riqueza da nação. Essa constatação demonstra, salientam os autores, a existência de uma relação desse tipo de trabalho e a situação de desigualdade de renda e pobreza, questão que, no Brasil, se torna mais complexa em virtude do problema do racismo e das heranças patriarcais e coloniais que presentes na sociedade brasileira.

Embora muitas mulheres brancas sofram opressões por serem mulheres e pobres, não “sofrem das mazelas do racismo e desfrutam das vantagens da branquitude” (Oliveira; Ribeiro, 2022, p. 307). Os autores ressaltam que, no regime familista existente no Brasil, o cuidado é centralizado na esfera familiar, locus especial no qual as mulheres negras assumem posição relevante no provimento do trabalho de cuidado e doméstico e, paralelamente, apresentam os piores indicadores econômicos. Nessa direção, se perguntam sobre quem dispensa cuidado a essas mulheres, uma vez que não dispõem de recursos para a contratação de serviços de cuidado. Nesse cenário,

[...] quem mais cuida, menos recebe, de modo que quanto maior o tempo gasto com as atividades de cuidado, maior a posição de invisibilidade socioeconômica [...] Neste ciclo de invisibilidade e desvalorização do cuidado, mulheres negras são as mais impactadas e se utilizam de estratégias para conciliar o inconciliável, num contexto em que as condições e os custos de vida cotidiana são cada vez mais altos e duros, redistribuindo cuidados de forma desigual entre si (Oliveira; Ribeiro, 2022, p. 302).

Dentro da lógica familista, muitos dos problemas que resultam das desigualdades sociais são vistos como fruto da impossibilidade da família em promover a segurança dos seus membros, como também da independência das mulheres e dos múltiplos direitos por elas conquistados. Assim, a consolidação da família, no discurso do neoconservadorismo, parte da ideia de que a instituição familiar é o esteio da sociedade. Porém, essa solidez deverá se dar a partir dos pressupostos morais determinados pelo discurso cristão. Aqui, a privatização das famílias funcionaria como uma forma de impedir as ingerências do Estado e deter as investidas

dos “inimigos” que atentam contra a “ordem natural das coisas”.

Outro aspecto que nas enunciações neoconservadoras irrompe como elemento necessário à proteção familiar, diz respeito à manutenção e fortalecimento das relações hierárquicas de gênero, onde a submissão das mulheres e seu “pape natural” ligado à esfera do cuidado e edificação do lar, surge como importante bandeira dos neoconservadores. Nesse âmbito, torna-se imperioso o controle da sexual e reprodutivo. Conforme Biroli, Machado e Vaggione (2020):

[...] o conservadorismo nas relações de gênero certamente não é algo novo na América Latina, e o ‘mandato da masculinidade’ tem sido descrito como a pedagogia fundamental da expropriação e da dominação na região’. Os direitos de gênero têm sido uma questão controversa na política contemporânea em diferentes partes do mundo, com conflitos e realizações variando em grau, de acordo com quanto esses direitos desafiam doutrinas religiosas e convenções culturais. (Biroli, 2020, p. 174).

Diante do quadro exposto e num universo de transformações nas relações produtivas e na forma como o trabalho é regulado, o familismo torna-se “um requisito essencial quando as provisões públicas são eliminadas ou privatizadas e o trabalho e/ou custo de fornecê-las são devolvidos aos indivíduos, como as mulheres assumindo uma parcela desproporcional desse trabalho” (Biroli, 2020, p. 151). Nesse caso, a autora observa que há uma confluência entre neoliberalismo e neoconservadorismo, principalmente em apostarem na família enquanto espaço de segurança, ante situações de precariedade e vulnerabilidade, sobretudo num contexto de acirramento das tensões ligadas às assimetrias de gênero, de maior visibilidade dos conflitos ligados às relações de cuidado, do desmonte de políticas de proteção e de restrições ao orçamento público.

Alinhados com essa lógica, os movimentos contrários ao aborto têm atuado com mais intensidade no âmbito político. Porém, o que está em jogo não é necessariamente a proteção da vida, mas sim a defesa de estruturas familiares onde o papel meramente reprodutivo da mulher seja restabelecido. Percebe-se, portanto, que o neoliberalismo e o neoconservadorismo, para além de atacarem os direitos sociais, também operam no sentido de imprimir as lógicas cristãs no espaço público. No Brasil, isso foi evidenciado nos discursos de parlamentares. neoconservadores, bem como pelo ex-presidente Jair Bolsonaro, conforme já registramos no presente capítulo.

Biroli, Vaggione e Machado (2020) argumentam como as perspectivas neoliberais defendem as tradições morais, instrumentalizando-as na disputa política. Como resultado disso, expõe Brown (2019), o que se tem é o fortalecimento do capital, a restrição do trabalho, a

ameaça a conquista e direitos adquiridos e a defesa de concepções que reforçam a subalternização das mulheres. Esse contexto de desmonte de direitos gera impactos tanto na consecução de políticas sociais decisivas, como na situação da classe trabalhadora, principalmente grande parte do público feminino. Esse universo onde imperam as normatizações, retirada de direitos, restrições e redefinições de políticas públicas, mostram como as lógicas familistas estão relacionadas à erosão das democracias, explicam os autores. Principalmente a partir dos anos de 1970, a sociedade brasileira vem observando organizações de mulheres lutando em prol de direitos civis através de um marco legal mais equânime, contestando o afastamento das mulheres do cenário político e desafiando os padrões masculinizantes de dominação.

No decorrer dos anos da década de 1980, com o processo de abertura política, os discursos e práticas feministas ganham maior abrangência, como a inserção de novos agentes no campo político, e outras discussões sendo pautadas na agenda governamental, o que permitia às mulheres fazer conhecidas as suas demandas nas áreas de saúde, sexualidade, discriminação e condutas agressivas contra a mulher, dentre outras que, inclusive, passaram a ser contempladas na Carta Constitucional de 1988. Nesse tempo, a Secretaria dos Direitos da Mulher, o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher e o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), figuram como as primeiras iniciativas nesse sentido.

Ao longo dos anos de 1990, programas e agendas com a especificidade de gênero, além de atendimento a vítimas de abuso tomam vulto nas pautas do Estado. Como fruto das lutas levadas a efeito pelos movimentos feministas e de mulheres, debates em torno de assuntos como o divórcio, aborto, uso de contraceptivos e formas de violência, programas direcionados à geração de emprego e renda, acesso à educação, temas que impactam diretamente as condições de vida, independência das mulheres e mudanças nas assimetrias de gênero. Ainda na referida década, como fruto das discussões realizadas na Conferência Mundial da Mulher, a centralidade das mulheres nas políticas estatais é colocada como preferencial.

Contudo, as políticas econômicas ligadas ao neoliberalismo e sua visão de mínima intervenção estatal, impactaram o investimento em políticas públicas, o que repercutiu direta e negativamente sobre as mulheres, muitas das quais adentraram à força de trabalho servil, submetendo-se a situações de precariedade manifestas na ausência de direitos trabalhistas e de salário digno, fragilidade das políticas de cuidado administradas pelo Estado, representação sindical inexpressiva, etc.

A despeito dessa realidade, a década de 2000 traz, como importantes conquistas das mulheres e de governos petistas, a criação da Secretaria de Políticas Para as Mulheres, a

aprovação da Lei Maria da Penha e a criação do Pacto Nacional de Enfrentamento à Violência Contra a Mulher, cujos desdobramentos favoreceram o surgimento de outras iniciativas, inclusive na área de educação. Como exemplo de tais projetos, tem-se a criação, pelo Ministério da Educação (MEC), da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), em 2004, transformada em Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), que buscavam “Contribuir para a redução da desigualdade de gênero e para o enfrentamento do preconceito e da discriminação de gênero[...] consolidar na política educacional as perspectivas de gênero, raça/etnia, orientação sexual[...]” (Brasil, 2021). É importante lembrar que o ano de 2004 também marca o lançamento do Programa Brasil Sem Homofobia, fruto de discussões entre o Governo Federal com outros setores da sociedade e cujo propósito era a promoção da cidadania e dos direitos humanos da população LGBT. Outras ações significativas para os avanços nos debates de gênero na educação, diz respeito à Conferência Nacional de Educação, no ano de 2010, e do Plano Nacional de Educação (2011-2020). Ainda no início da segunda década do século XXI, como parte dos programas voltados para as mulheres, é criada a Coordenação Geral da Diversidade, como foco especial sobre as mulheres negras, indígenas e lésbicas.

A ofensiva antigênero que se instaura no Brasil especialmente a partir do golpe de 2016, implicou em uma série de desmontes de políticas voltadas para as mulheres, a começar da extinção do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial, Juventude e Direitos Humanos, discursos de criminalização e restrição do aborto, bem como de proibição dos debates de gênero nas escolas e nos planos de educação, inclusive com a retirada de expressões como “identidade de gênero” e “orientação sexual” da Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Somando aos desmontes, a implementação das reformas trabalhistas e previdenciárias e a aprovação da Emenda Constitucional 95 que congela os investimentos em saúde, educação e assistência social por 20 anos cujas consequências negativas recaem mais sobre as mulheres.

Porém, o ponto alto desse processo de desmontes de políticas relacionadas às mulheres se deu com a chegada de Bolsonaro ao poder, em 2018. No pronunciamento feito em sua posse e reforçando valores neoconservadores, o ex-presidente afirmou que em seu governo iria “unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã, combater a ideologia de gênero, conservando nossos valores.” (Carta Capital, 2019). No âmbito da agenda neoliberal, suas enunciações e práticas caminharam no sentido de privilegiar o mercado, desregulamentar o trabalho, desmonte do Estado e do bem-estar social e defesa da liberdade.

No governo Bolsonaro, Damares Alves, advogada e vinculada ao Republicanos, assumiu o recém criado Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. A partir de

um ethos catequisador e conservador, e de interpretações alicerçadas numa lógica patriarcal de feminilidade, Damares evocava já-ditos no campo do social, da medicina e da religião cristã a fim de construir sua retórica antifeminista e antigênero. Nos seus discursos, o ser humano é visto desde uma visão estática, padronizada e essencialista, o que implica numa visão do ser homem e mulher bom base em perspectivas biológicas e binárias (Butler, 2003). Ao longo de sua gestão, Alves despontou como uma das principais críticas à chamada “ideologia de Gênero”, bem como defensora da domesticidade e maternidade⁴¹ como papéis e espaços naturais das mulheres, a despeito de sua inserção no mercado de trabalho contribuindo, assim, para a legitimação das desigualdades, estereótipos e hierarquias de gênero. Aliás, a inclusão do conceito “família,” no nome do ministério, aponta par uma concepção tradicional de família, ignorando outras configurações e excluindo do debate a comunidade LGBT.

A inclusão de “família” no nome do ministério também serviu para aglutinar ideologias por trás da nova orientação política [...] As políticas supostamente voltadas às mulheres passaram a ter novamente um foco familista com muito menos atenção às necessidades específicas das mulheres, de situações de violência, e muito mais um foco em fortalecimento de vínculos familiares [...] (SUL 21, 2022).

Atendendo a um projeto neoliberal, o ministério de Damares desmantelou várias políticas públicas de enfrentamento à violência e extinguiu direitos, sendo a baixa execução financeira um dos fatores preponderantes para isso. Como resultado dessa política de desmontes percebe-se o aumento das situações de precariedade que acompanham grupos historicamente subalternizados, a exemplo de pobres, mulheres, negros, indígenas e LGBT. Discutindo sobre precariedade, Butler ressalta que esta faz referência a uma

[...] situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferentemente expostas ao dano, à violência e à morte. Como mencionei antes, a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição

⁴¹[...] a maternidade foi bem normatizada historicamente, primeiro pela moral religiosa e depois pelo cientificismo clínico. Desta forma a experiência da maternidade pode ser analisada como um conjunto diversificado de práticas e representações que moldam a qualidade de ser mãe e mulher. Até o século XX, a experiência feminina da maternidade não era historicizada, pois era pensada de forma natural, inscrita no corpo e na mente das mulheres desde sempre. A partir do feminismo, mesmo que com variados olhares sobre a experiência de maternidade, tal vivência feminina com seus corpos, com outro ser humano e, com o mundo, passou a ser objeto de reflexão. Acredita-se que a imensa contribuição do feminismo à maternidade foi justamente a sua desnaturalização. Neste ponto a reflexão feminista muito contribuiu para a compreensão do fenômeno social da maternidade dentro e fora da família. Desta forma, percebe-se que a maternidade possui variadas facetas, podendo ser abordada como símbolo de opressão, símbolo de realização ou simplesmente como uma experiência sociobiológica feminina [...] Nem negada, nem idealizada, a maternidade tem sido e deve ser pensada a partir das múltiplas realidades históricas, sociais e culturais das mulheres e homens. Vista assim ela se torna também um dos elementos constituintes das relações de poder formadoras da sociedade (p. 177 e 179).

precária. [...] A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do Estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes (Butler, 2018, p. 27-28).

A partir das considerações, a autora salienta como a degeneração das redes de apoio sociais e econômicas incidem de formas diferenciadas sobre determinados grupos, os quais ficam mais expostos às situações de vulnerabilidade e distintas formas de violência. Nesse âmbito, questiona sobre “quem conta como humanos(?) e “quais vidas contam como vidas” (?) (Butler, 2019a, p. 40). A partir daí, explica como certos corpos e modos de existir encontram um lugar de representação, diferentemente de outros cuja humanidade é negada, conforme também pensa Lugones (2008) Para essa autora, mulheres e minorias, incluindo minorias sexuais, são constantemente sujeitas à violência extremada.

Diante dessas considerações, Oliveira e Ribeiro(2022), argumentam que, no Brasil, distribuição do trabalho de cuidado e doméstico seja remunerado ou não, implica também questões raciais, “tornando, assim, necessária a compreensão de que mulheres negras são as principais provedoras de cuidado e que a naturalização de tal condição pode confiná-las neste lugar como exclusivo” (Oliveira; Ribeiro, 2022, p. 306). Contudo, Butler (2018), registra a capacidade de resistência das mulheres e, opondo-se a um viés essencialista, explica que a vulnerabilidade não deve se constituir em uma característica definidora das mulheres enquanto grupo.

5.1 GÊNERO, EDUCAÇÃO E LÓGICAS NEOCONSERVADORAS E NEOLIBERAIS NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

No Brasil, sobretudo na última década, o avanço de uma gramática neoconservadora e neoliberal na educação tem sido notória, posto que cada vez mais atores ligados ao âmbito político, religioso e setores da sociedade civil têm se articulado no sentido de difundir suas demandas e cosmovisões no espaço público, mormente no setor escolar que, “tem sido, ao longo da modernidade, um dos espaços privilegiados de construção, reprodução, controle e [...] também de tensionamento e deslocamento dos modelos dominantes de gênero e sexualidade.” (Lopes; Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 8). Assim, no campo educacional, o projeto de lei “Escola Sem Partido”⁴² e o combate à chamada “ideologia de gênero”, figuram como importantes

⁴²Trata-se de uma iniciativa que busca a estabelecer a censura em sala de aula, bem como extinguir a laicidade do Estado.

agendas mobilizadas para criminalizar o sistema de ensino.

Tais empreendimentos discursivos atuam reforçando noções tradicionais e antidemocráticas de educação, tendo significativos rebatimentos no currículo escolar, o qual tem sido palco constante de reiterações de “normas reguladoras do sexo e da sexualidade” (Butler, 2003, p. 47), que implicam na produção de sujeitos e corpos governáveis. Essas normas “trabalham de forma performática para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo [...] a serviço da consolidação do imperativo heterossexual” (Butler, 2000, p. 154). Nesse sentido, opondo-se à “metafísica da substância, a autora propõe que sexo e gênero não são entidades naturais dotadas de uma essência, mas performances que se dão mediante estilização e repetição de atos.

Para Lopes, Oliveira e Oliveira,

Os discursos de padronização de gênero e regulação de sexualidade estão o próprio cerne da emergência e configuração das instituições escolares modernas. Continua a ser esperado por pais e agentes públicos, de forma geral, que as escolas cumpram sua reconhecida função de disciplinar apetites e afetos, inibir comportamentos desviantes, produzir autoconsciência e autocontrole. Inclusive e principalmente em relação aos papéis e gênero e aos comportamentos sexuais. O que os “novos” movimentos conservadores - que articulam (neo)tradicionalistas católicos, (neo)fundamentalistas evangélicos e grupos da “nova direita” brasileira [...] buscam, portanto, é ditar que deve estar autorizado a falar sobre esses temas no campo escolar, como eles devem ser abordados e quais os termos e limites do que pode ou não ser (dito)” [...] Ao procurar coibir ou mesmo proibir que discursos acadêmicos educacionais [...] sobre gênero e sexualidade sejam produzidos e/ou enunciados nos espaços escolares, tais movimentos tentam assegurar-se de que os discursos religiosos e morais tradicionais continuem a ser os discursos dominantes e os únicos referenciais para a estruturação dessa dimensão da subjetividade nesses espaços (Lopes; Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 8-9).

Nesse contexto, os debates e disputas concernentes a gênero e sexualidade, mormente os avanços nas ações conduzidas pelo Estado visando a promoção dos direitos de mulheres e LGBT, têm ganhado centralidade no Brasil, em especial a partir do ano de 2010, visto por Oliveira e Oliveira (2018b, p. 67) como “o marco zero dessa colisão de forças políticas”. Nessa mesma linha, Rodrigues e Fachini argumentam que

Apesar da reação conservadora já estar mobilizada desde meados da década anterior, as eleições de 2010 aparecem como um marco da reaglutinação desses setores. Segmentos evangélicos, por exemplo tradicionalmente refratários à esquerda e que haviam sido deslocados para o apoio a Lula em 2002, mudaram de posição [...] Segmentos católicos organizados também se engajaram na campanha contra a candidata Dilma Rousseff, apoiada por Lula[...]Para reagir a esses ataques, a candidata fez vários gestos simbólicos e políticos [...] até lançar uma Carta Aberta ao povo de Deus [...], assumindo compromissos, como o de não tomar nenhuma iniciativa para alterar a legislação relativa ao aborto, nem qualquer iniciativa que “afrente a família”

(Rodrigues; Facchini, 2018b, p. 92).

No ano de 2010 foi apresentado no Congresso Nacional o projeto “Escola Sem Homofobia”, cujo material didático, denominado de “Kit de material educativo”, foi mais tarde apelidado de “kit gay” por setores conservadores, resultando em sua suspensão. O significante “kit gay” foi fantasmaticamente mobilizado na campanha de Bolsonaro à presidência para atacar a campanha do petista, Fernando Haddad, e uma das principais acusações é que o material estimulava a “promiscuidade” e o “homossexualismo”, desvirtuando, assim, crianças e adolescentes.

Em 2013, já se percebe uma militância mais concreta e agressiva dos setores neoconservadores no sentido de inscrever suas pautas morais no âmbito da legislação educacional brasileira, com foco sobre as temáticas de gênero e diversidade sexual. Nesse contexto, o ano de 2014 se destaca como um momento em que “o país vive um acirrado embate hegemônico, onde grupos políticos e religiosos conservadores têm desenvolvido um ataque agressivo ao que nomearam ‘ideologia de gênero’ na educação” (Lopes; Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 13).

Uma importante iniciativa decorrente desses ataques, tem a ver com a supressão de todas as citações a “gênero”, presentes nos Planos Nacional de Educação (PNE) e na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), gerando repercussões nos debates escolares nos anos subsequentes relativamente a diversos marcadores sociais da diferença.

Esse tempo marca o avanço na visibilidade das agendas dos feminismos e dos movimentos LGBT, cujas propostas enfatizavam a promoção da igualdade e a afirmação da diversidade, demandas que

[...] foram convertidas, no processo de debate, em algo relacionado a uma categoria até então não mobilizada no cenário público brasileiro, a “ideologia de gênero”, que seria uma verdadeira ameaça à família tradicional, heterossexual, natural (Rodrigues; Facchini, 2018b, p. 99).

Autores como Biroli, Vaggione e Machado (2022), Junqueira (2017), e Miguel (2016) dão conta que a cruzada contra a “ideologia de gênero” tem sua gênese entre vertentes católicas neoconservadoras, nos anos de 1990, em oposição aos debates relativos ao direito das mulheres, mobilizados pelos movimentos sociais e perspectivas feministas, os quais, no entender de vários segmentos da Igreja Católica, se constituíam em ameaça aos valores cristãos defendidos por ela.

Nesse tempo, termos como “gênero” e “sexo”, e temas sobre direitos sexuais

reprodutivos, saúde sexual e direito ao livre exercício da sexualidade, são introduzidos nos documentos produzidos a partir das Conferência realizadas em Pequim e no Cairo. Em contrapartida, a resistência católica se manifesta a partir de declarações que têm como horizonte uma visão idealizada da mulher, e a defesa da chamada “família natural”, com base em interpretações fundamentalistas da Bíblia.

Nesse ambiente surge a ideia do “novo feminismo”, proposto por João Paulo II, onde o termo gênero é compreendido em termos essencialistas e naturalizantes, sendo admitido desde que tenha por fundamento visões biologizantes das identidades de gênero, como também a defesa de papéis e lugares sociais distintos para homens e mulheres baseados na lógica da complementaridade. Aqui, “o problema da exploração do trabalho fica suspenso – como esfera privada afetiva, ela não seria travessada pelas relações de poder”. (Biroli, Vaggione e Machado, 2022, p. 151).

Para os autores, muito mais do que um slogan vociferado nas disputas discursivas e nas manifestações de rua, “ideologia de gênero” aponta para uma estratégia de diferentes grupos conservadores que se articulam no sentido de desqualificar discussões, pesquisas, marcos legais e políticas públicas que contestem e deslegitimem as relações assimétricas de gênero, a violência ou atendam a demandas da população LGBTQI. A expressão também tem sido utilizada para rechaçar práticas pedagógicas docentes e outras possibilidades de vivência da sexualidade que destoem dos referenciais binários e heteronormativos hegemônicos que se pretendem universais (Butler, 2010, p. 30).

Enquanto fantasia horrífica (Glynos; Howarth, 2018), a “ideologia de gênero” opera na produção de pânicos morais que se alastraram entre a população, culminando na onda de protestos que varreu o Brasil, principalmente a partir de 2016. Nesse cenário, afirmava-se que os proponentes da “ideologia de gênero” queriam “destruir a família”; “acabar com o casamento”; “erotizar as crianças”; estimular a homossexualidade, a pedofilia, o uso de drogas, as orgias, etc., enfim, trata-se de um discurso fantasmático que cria um sentimento de medo e ameaça de que um colapso moral promova a desestruturação social.

Nessa direção, Miskolci (2007) advoga que, para além de uma estratégia, pânicos morais podem indicar o modo como os sujeitos reagem às situações que geram insegurança como, por exemplo, a desnormatização dos binarismos e das relações hierárquicas de gênero, o reconhecimento de distintas possibilidades de vivência da sexualidade e nas mudanças sociais que impactam as concepções de casamento e parentalidade.

Nesse marco, Butler, na obra “Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo” (2019), mostra como as identidades dissidentes em relação às normas regulatórias e ao

imperativo heterossexual, não são concebidas como importantes, sendo assim, não são vistas como sujeitos, mas como seres abjetos, isto é, “aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito (Butler, 2019, p. 22). Nessa direção, a abjetificação e descarte de determinados corpos são feitos pelas estruturas de normatização, as quais fazem a distinção daqueles que serão classificados como humanos ou não humanos (Lugones, 2014).

Essa diferenciação corporal valorativa que marca o humano distribui, desigualmente, as formas de precarização, expropriação, exposição à injúria, violência e morte, constringendo algumas existências mais do que outras [...] É preciso dizer: vidas feminizadas, vidas racializadas negras e não brancas/ocidentalizadas, vidas não heteronormativas, vidas queer, etc. estarão corporalmente marcadas em sua exposição à precarização, estimadas como menos humanas na balança dos corpos que importam para a vida social (Tavares; Banádio, 2021, p. 9)

Para Butler, “as pessoas só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero” (Butler, 2003, p.37). Nessa perspectiva, “gêneros inteligíveis são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (Butler, 2003, p. 38). Uma vez que são culturalmente construídos, os padrões de inteligibilidade de gênero definem corpos, produzem subjetividade e delimitam lugares, papéis e relações sociais.

Na arena de debates em torno dessas questões, livros de autores como Jorge Scala “Ideologia de gênero - o neototalitarismo e a morte da família” (2011); Justino Vero, “E por falar em preconceito e gênero...” (2016) e o da psicóloga Marisa Lobo “A ideologia de gênero na educação - como essa doutrinação está sendo introduzida nas escolas e o que pode ser feito para proteger a criança e os pais” (2016), foram largamente utilizados para embasar os argumentos dos opositores aos estudos de gênero.

Nesse contexto, um movimento que teve obteve grande prestígio e aderência nos meios neoconservadores, foi o Escola Sem Partido, o qual surge em meados dos anos 2000, mas só a partir de 2010 passa a ganhar visibilidade, tendo forte engajamento nas redes sociais. Associado às polêmicas em torno da ideologia de gênero, o ESP, através de um processo de alianças que envolve atores da comunidade escolar, parlamentares, lideranças religiosas e setores da sociedade civil e expoentes do neoliberalismo, milita com vistas a aprovação de leis que alterem o que está disposto na LDB para, dessa forma, deter o avanço do que denomina “ideologia de gênero”, tal como do “comunismo” e da “doutrinação marxista” nas escolas. Apelidado de “lei da mordça”, o projeto atenta contra a autonomia docente.

Enquanto discurso antagônico às demandas dos feminismos e dos movimentos sociais,

o ESP estimula práticas antidemocráticas e autoritárias, na tentativa de prescrever condutas e fixar sentidos cristalizados sobre racismo, gênero, família, sexualidade, hierarquias sociais e temas religiosos. Assim, sob o argumento de que a escola tem sido um espaço de “doutrinação ideológica”, o movimento tem se empenhado no sentido de cecear as discussões dessas temáticas em sala de aula, o que expressa um a clara ameaça à liberdade de ensinar e ao exercício crítico por parte do estudante.

Diante disso, o ESP, reforçando o primado da instituição familiar sobre a escola e defendendo que compete à família decidir o que deve ser ensinado, propõe que os valores ensinados pela escola devem estar em consonância com os princípios aceitos pela família e com os códigos culturais dominantes, basicamente no que concerne à sexualidade e perspectivas religiosas. Nesse sentido, observa-se uma afinidade entre o ESP e as lógicas familistas e neoliberais.

Nesse sentido, também atuam em favor da colonização da esfera pública por interesses privados, familistas e religiosos. Isto é algo que se evidencia quando reivindicam a primazia da família na educação dos filhos, e se desdobra em ataques em currículos, à autonomia docente, às políticas inclusivas, às instâncias de administração e regulação da educação, a escolas e docentes em nome de um “direito a uma escola não ideológica”, “sem gênero”, “sem doutrinação” ou “sem partido”. O lema “meus filhos, minhas regras”, entoado pelo movimento político reacionário Escola Sem Partido, reitera o familismo e o privatismo dessa ofensiva e parodia o mote “Meu corpo, minhas regras”, invertendo o lema feminista pela autonomia e pelos direitos individuais das mulheres e preconizando a submissão absoluta das crianças a seus pais. (Junqueira, 2019, p. 139-140).

Nesse caminho, observa-se que há um alinhamento entre o neoconservadorismo religioso e as ideias liberais, as quais também se manifestam nas propostas do homeschooling, que tem como objetivo primordial impor o projeto Escola Sem Partido. No bojo da ideia de educação domiciliar, cujo projeto de lei foi encaminhado pelo Ministério da Mulher, Família e dos Direitos Humanos ao Congresso, em 2019, está a deslegitimação da escola e do trabalho docente, desestimulando o pluralismo pedagógico. Para Lopes, Oliveira e Oliveira (2018b),

[...] o objetivo central dos projetos educacionais apresentados nos projetos educacionais neoliberais [...], é construir um modelo de educação fortemente adaptado às lógicas do mercado econômico global e regido pelos interesses de controle, produção e consumo desse mercado [...] A perspectiva de coibir a problematização de questões políticas, de gênero, de sexualidade e de pluralismo religioso no contexto escolar também tem se mostrado claramente interessante para os promotores dos discursos neoliberais e neofuncionalistas, na medida em que tende a eliminar ponto de tensão, simplificar o sistema, reduzir custos [...] facilitar o controle, aumentar a eficiência, fragilizar demandas sociais problemáticas e a intensificar a presença e atuação de discursos religiosos e midiáticos fortemente articulados às lógicas do mercado econômico (Lopes, Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 10).

Nesse processo, a criticidade dá lugar a sujeitos competitivos e empreendedores de si mesmos (Dardot; Laval, 2016), cujo sucesso econômico-social depende do esforço e do investimento individual. Tais ideias reverberam em concepções teológicas neoconservadoras, a exemplo da Teologia da Prosperidade, que evidenciam uma ética pautada no individualismo, na meritocracia neoliberal e no empreendedorismo.

As investidas neoconservadoras e neoliberais na educação também têm se materializado através das chamadas Escolas Cívico-Militares, cuja gestão educacional, didático-pedagógica e administrativa das escolas públicas ficaria a cargo de instâncias militares das forças armadas. É possível perceber, nesse movimento, uma variedade de fantasias beatíficas mobilizadas a fim de promover o engajamento de grupos, com destaque para a ideia de que a gestão militar nas escolas incidiria sobre a melhoria da qualidade do ensino aos valores, bem como sobre a resolução dos problemas de índice de desempenho, realidade que aponta para um horizonte de completude. Nesse mesmo contexto, emerge a fantasia horrífica, que aponta para uma realidade maligna a ser combatida, sob pena de atrair infortúnios sobre a sociedade. Sobre esse contexto, Oliveira e Oliveira (2022, p.4) ressaltam, no caso do Brasil, a recuperação de um “imaginário autoritário que sustentou a ditadura militar” como uma realidade que

[...] concebe uma noção contraditória de democracia como regime tutelado pelas Forças Armadas para impedir o avanço de forças de esquerda, caracterizadas como agentes subversivos internos que representariam um inimigo externo que busca corromper e destruir a sociedade por meio da subversão de seus valores, padrões e estruturas hierárquicas tradicionais. Contra esse inimigo absoluto, a suspensão dos direitos individuais e coletivos, o controle arbitrário da produção da verdade e o uso sistemático de formas extremas de violência, inclusive tortura e assassinato de dissidentes, tornam-se não somente necessárias, mas moralmente justificáveis e socialmente autorizadas (Oliveira; Oliveira, 2022, p. 4)

A partir dos aportes da Teoria Política do discurso, as controvérsias em torno da ideologia de gênero, do projeto Escola Sem Partido e de outras políticas relativas ao domínio da educação, podem ser situadas no âmbito da crise de um regime hegemônico, o qual, para Oliveira e Oliveira (2018b),

caracteriza-se pela fragilização [...] das práticas e lógicas que configuram esse regime [...] Uma vez instaurada uma crise hegemônica, discursos e lógicas que até então permaneciam renegados, em posição periférica ou parcialmente submetidos ao regime hegemônico estabelecido tendem a se fortalecer, abrindo novas frentes de tensão e conflito (Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 75).

Nesse sentido, o que se tem hoje é um embate hegemônico (Laclau e Mouffe, 2015) entre perspectivas que defendem as agendas feministas, as demandas da população LGBT e a

justiça social e as abordagens fundadas no neoconservadorismo e no neoliberalismo. Aqui, a oposição à “ideologia de gênero” atua como resposta à desnaturalização e desestabilização dos discursos hegemônicos, em especial de matriz religiosa evangélica e católica. Nessa direção, ocorre uma “polarização do campo social em torno de dois eixos de formação discursivas antagônicas, que passam a disputar a hegemonia [...] buscando articular em torno de suas práticas e lógicas a maior parte das identidades e elementos sociais” (Oliveira; Oliveira, 2018b, p. 76).

Laclau e Mouffe (2015) explicitam que num processo articulatório, vários significantes são postos em equivalência relativamente a um ponto nodal ou significante mestre, produzindo, a partir daí, o discurso. O termo “ideologia de gênero”, nessa abordagem, figura como um ponto nodal capaz de articular e conferir significado a múltiplos significantes, a exemplo de feminismo, aborto, direitos, igualdade de gênero, educação sexual, esquerda, Paulo Freire, dentre outros, que expressam demandas de distintas subjetividades políticas que emergem no espaço público na busca de nele inscrever suas agendas. Nesse caso, tais significantes operam no sentido de mostrar o “potencial ameaçador” da “ideologia de gênero”, vista no discurso fantasmático do neoconservadorismo como uma “manifestação do mal”, “inimigo” a ser aniquilado, por se constituir em “perigo” para a sociedade e a família, sobretudo as para as crianças. Cada um desses significantes ganha sentido à medida em que são postos numa relação de equivalência, uma vez que o significado não é um dado a priori. Um exemplo disso é o significante Paulo Freire que, articulado ao ponto nodal “ideologia de gênero”, pode assumir sentido de “permissividade”.

Na Teoria Política do Discurso, “a relação de significantes estabelecida determina a potencialidade do discurso, a capacidade de gerar laços sociais, discursos hegemônicos, identidades coletiva” (Starnino, 2020, p. 438). É importante destacar, contudo, que uma construção discursiva não deve ser concebida como uma realidade fixa e estável, tendo em vista que é perpassada pela contingência e precariedade.

5.2 A LÓGICA DA FEMINILIDADE E A OFENSIVA ANTIFEMINISTA E ANTIGÊNERO NA CBB

Quando em janeiro de 2019, a ministra da Mulher e dos Direitos Humanos, Damares Alves, declarou que o Brasil estava em “nova era” na qual “menino veste azul e menina veste

rosa”,⁴³ o Brasil estava imerso em um ambiente de intensa efervescência. Nesse contexto de forte polarização política e de extremismos envolvendo os debates político-partidários, associados a “valores e princípios”, a intolerância se intensificou atingindo níveis nunca antes vistos.

Esse cenário, conforme já exposto acima, já vem se desenhando especialmente desde o início da década passada, quando projetos políticos neoliberais articulados a discursos moralizantes de cunho religioso cristão ganham centralidade na cena pública, tendo como mote principal as temáticas de gênero e sexualidade. É importante ressaltar a forte atuação do segmento evangélico articulado a setores do campo católico no combate a temáticas vistas como ameaça ao modelo tradicional de família e aos papéis e relações de gênero.

A partir dessas observações, essa parte do trabalho analisa as principais construções discursivas sobre o feminino no âmbito da Convenção Batista Brasileira nos últimos anos, período em que ocorre um acentuado crescimento do neoconservadorismo religioso na sociedade brasileira, e onde se observa um fortalecimento de grupos religiosos na defesa de pautas morais e de costumes e na ofensiva antigênero. Convém observar que, nessa conjuntura, de disputas e tensões, a CBB se destacou como uma das principais instituições cuja militância contra a chamada “ideologia de gênero” se fez notar, especialmente a partir de pregações, da produção de artigos em jornais e revistas, promoção de eventos em congressos e igrejas, publicação de manifestos e de materiais de cunho educativo. Nesse empreendimento, foram analisados alguns artigos da Revista Visão Missionária, produzidos entre os anos de 2015 e 2020, e alguns extratos da “Cartilha Viva a Diferença”, divulgada pela CBB em 2018.

É importante lembrar o caráter não homogêneo da tradição evangélica, o que pode ser verificado na forma como as questões éticas e teológicas são interpretadas e nos modos de atuação dos agentes no campo sociopolítico. As mudanças que a sociedade tem vivenciado, incidem sobre os sujeitos, levando-os a romper com marcos de certeza, contestar tradições sedimentadas ou a preservar as lógicas tradicionais. Isso mostra o caráter não fixo das identidades, sempre precárias e contingentes, passíveis de diversos deslocamentos (Laclau, 2015), os quais introduzem novos sentidos.

Analisando os discursos da CBB sobre gênero e sexualidade, nos primeiros anos da

⁴³Em 10 de dezembro de 2017, a Convenção Batista Brasileira, publica em suas redes sociais a realização de um culto promovido pelo Movimento Gênesis. Segundo os idealizadores do culto, o objetivo era reafirmar o projeto de Deus para homem e mulher, a família, bem como para o desenvolvimento do real valor e papel do homem e da mulher. Para a ocasião, a CBB sugere que homens vistam roupas na cor azul e mulheres rosa.

década passada ainda predomina um cenário marcado por uma tradição conservadora majoritária mais moderada, não militante, ao lado de uma tradição mais progressista, embora minoritária. Um exemplo disso é o próprio OJB, em 2010, por ocasião do final do processo eleitoral, publicar uma entrevista sobre “O Papel da religião nas últimas eleições”. Com foto da presidenta eleita, Dilma Rousseff na primeira capa, um doutor em ciência política, convidado do jornal, analisa o “protagonismo da religião” na disputa política. Na mesma edição, a pastora Zenilda Reggiani, no artigo “A presidenta”, enaltece o fato de uma mulher ter alcançado tal posição. Isso aponta para uma linha editorial mais democrática e uma liderança mais progressista.

Em contrapartida, nesse mesmo cenário, em 2011, o pastor Paschoal Piragine publica, em nome da CBB, uma nota contra o PL 122 na qual o STF aprova a união estável entre pessoas do mesmo sexo. A nota cita a concepção do STF de que, na relação conjugal, homens e mulheres exercem de forma igualitária os direitos e deveres. Contudo, a decisão da mais alta corte do país é vista como “iniquidade institucionalizada”, pois, de acordo com Piragine Júnior, implica em destruição do “conceito de família (que não é só cristão, mas “universal e multicultural” (Queiroz, 2011).

Contudo, na denominação, principalmente a partir de 2015, emerge um neoconservadorismo com tons mais agressivos concomitante com tendências progressistas feministas, configurando um espaço discursivo com outros discursos concorrentes no campo da discursividade e implicados no embate pela hegemonia.

Sobre posturas neoconservadoras na CBB, Almeida (2016) argumenta que “Curitiba, com suas igrejas e seminário teológico se tornaram, na última década, local de circulação e produção intelectual ultraconservador no Brasil” (Almeida, 2016). Em sua visão, tem havido um realinhamento entre cúpulas batistas e missionários norte-americanos ligados à Convenção do Sul dos EUA, reconhecida por sua tendência mais conservadora. Os discursos desses atores, explica Almeida, embora manifestem um tom social, demonstram comprometimento com a “verve empresarial-neoliberal.

Nessa linha, Edvar Gimenes, um dos líderes do recente movimento Batistas por

Princípios⁴⁴ e reconhecido pastor e líder na denominação Batista em Pernambuco e no Brasil, se refere ao conservadorismo como um movimento de natureza política que tem alcance global. Aqui, lembra a atuação de Michele Bolsonaro e de Damares Alves em eventos de natureza conservadora, realizados em igrejas de referência, inclusive nos EUA. Em sua visão, muitas igrejas são instrumentalizadas politicamente e, nessa dinâmica, determinados assuntos quando são debatidos em muitos desses ambientes, embora sejam apresentados a partir de um viés bíblico sugerindo se tratar de questões religiosas, podem ocultar interesses ideológicos, econômicas e político-partidários.

Gimenes, em um de seus vídeos publicados no Youtube, faz uma rápida retrospectiva de algumas ações políticas levadas a efeito por lideranças conservadoras da denominação batista em apreço desde o final dos anos de 1970, período em que a Convenção Batista do Sul dos EUA, sob a influência do pensamento da extrema-direita, iniciou um processo de silenciamento e exclusão de lideranças que contestavam ideias conservadoras.

No Brasil, essa Convenção que ainda exerce ampla influência sobre a CBB, por questões históricas mas também políticas, explica Gimenes, também tentou interferir no quadro de líderes, professores e missionários ligados aos seminários e outras instituições da Convenção Batista Brasileira, retirando pessoas que não se alinhavam aos seus pressupostos. Nesse tempo, até missionários norte-americanos que não aceitaram a política da “instrumentalização da Convenção Batista Brasileira para uma ideologia política de extrema-direita”(Gimenes, 2024), foram excluídos. Nesse caso, a teologia é utilizada para justificar tais posicionamentos. Aqui, é importante ressaltar a crítica de Althaus-Reide (2005) a sistemas teológicos que se mostram alinhados às forças capitalistas de controle, como também à mídia, cultura e outras instituições. Ao propor o método do indecentamento, a autora busca analisar discursos e

⁴⁴Como forma de reação e resistência ao que entende ser tentativas de imposição de uma agenda fundamentalista na CBB, o que atenta contra pluralidade, o Movimento Batista por Princípios assim se expressa: “Em 2020, nós, batistas brasileiros, na grande maioria pastores, preocupados com os rumos de nossa denominação, que tanto amamos, decidimos nos posicionar em relação a fatores que entendemos como recentes ameaças às igrejas locais. Somos batistas que se definem como moderados ou conservadores teologicamente, mas preocupados com a ascensão do movimento fundamentalista em solo brasileiro. Nos últimos anos, percebemos como exemplos dessa escalada na Convenção Batista Brasileira (CBB), eventos como (a) o convite da CBB ao Pr. Paige Patterson (fundamentalista de renome nos EUA) para ser um dos oradores de sua Assembleia em Gramado em 2015; (b) a assinatura de convênio entre o Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil e o Southwestern Baptist Theological Seminary, em Fort Worth (Texas/EUA); (c) o apoio de líderes denominacionais a uma agenda política associada ao fundamentalismo, com a demonização de partidos considerados de esquerda (abrangendo falas de púlpitos durante campanhas políticas; o enaltecimento da Operação Lava-Jato em Assembleia da CBB; a convocação de jejum e oração pela manutenção de prisão em segunda instância de ex-presidente da República); e (d) a campanha lançada no Dia da Bíblia para que homens vestissem azul e mulheres rosa, com claro contorno político-partidário” (Movimento Batistas por Princípios).

narrativas e as dinâmicas de poder que perpassam essas construções discursivas (decentes) e quais os interesses e motivações que estão em jogo.

Segundo Gimenes, as seguintes estratégias são utilizadas para excluir as vozes dissidentes e manter nas estruturas de poder aqueles que simpatizam com o conservadorismo: 1) Barrar preletores que não comungam da agenda conservadora; 2) Manifestar-se quando o nome “batista” aparece apoiando agendas não conservadoras, e silenciar quando o nome batista surge em apoio a ações que prejudicam a ação conservadora; 3) Eliminar do magistério teológico os pastores/professores que não se afinam de forma explícita e fiel à política conservadora, o que sugere a intenção de se construir um pensamento uniforme, e, por fim, antes ou durante as assembleias em que haverá eleição de diretoria, dar visibilidade através de orações e pregações àqueles pastores e líderes que se conformam a esse projeto, os quais serão indicados para os cargos de maior proeminência. O pastor Gimenes arremata dizendo que o Paraná se constitui num importante eixo político do movimento de ação conservadora, tanto do Brasil como da CBB.

Notadamente, a partir do início do processo que culminou na deposição da ex-presidenta Dilma, a Convenção Batista Brasileira tem se destacado por disputas hegemônicas internas entre conservadores e progressistas no que toca ao debate sobre gênero e sexualidade. Como resultado, os cargos mais altos nas estruturas da CBB têm sido ocupados por lideranças alinhadas ao neoconservadorismo, fazendo com que sejam passíveis de exclusão os que engendram práticas que desafiam os discursos e práticas dominantes pautados em lógicas binárias e heteronormativas. Como exemplo disso, pode-se citar a Igreja Batista do Pinheiro, localizada em Maceió-AL, afastada do quadro de igrejas da CBB por seu posicionamento subversivo frente a alguns tradicionais discursos hegemonicamente reproduzidos no contexto das igrejas e instituições ligadas à CBB.

Nesse universo, os discursos em OJB, na revista *Visão Missionária* e nas redes sociais se intensificam, revelando uma verdadeira cruzada antigênero e antifeminismo. Iniciativas diversas como pregações, eventos, publicações em revistas, jornais e redes sociais, com destaque para a cartilha “Viva a Diferença”, divulgada em 2018, buscam ampliar as agendas do neoconservadorismo entre os batistas.

“O Criador Colocou a Feminilidade em nosso DNA”

Ainda nos primeiros anos da última década, o termo gênero é apropriado do discurso feminista, porém pensado em termos dualistas e essencialistas. Ou seja, homem é masculino,

mulher é feminino. A biologia, nesse caso, determina as tendências de cada um, daí o questionamento da ideia de “gênero neutro”, e da homossexualidade, vista como “sodomização”. Nesse quadro, a mulher do século XXI é instada a “reconhecer as belezas do gênero feminino”, tendo em vista que o Criador,

[...] colocou a feminilidade em nosso DNA [...]. Não podemos abrir mão da nossa feminilidade [...]. Fomos criadas por Deus [...] para refletir no mundo aspectos do seu caráter que só nós, mulheres exercendo nossa feminilidade, exercendo nossa capacidade feminina [...] somos capazes de refletir (Visão Missionária, 2020, p. 44).

Ao evocar a lógica da feminilidade⁴⁵, as enunciações se apoiam, num primeiro momento, no discurso religioso que, na perspectiva da Escola de Análise do Discurso, corresponde à cena englobante. Tal discurso, materializado na cena genérica mítica narrada no capítulo 2 de Gênesis - “descreve” a criação da mulher, com uma cenografia representada pela temática da unidade homem-mulher, harmonia e criação à imagem e semelhança da divindade, legitimando, assim, a ideia de que “fomos criadas para sermos mulheres” e a concepção de que a criação da mulher dá sentido à criação do homem. Compreender que a “mulher não é maior nem menor. A mulher foi a criatura que Deus utilizou para proporcionar ao homem a sua total realização” (Visão Missionária, 2 T 2020, p. 39) é parte integrante de um projeto divino para ambos e para o “resgate do papel feminino na família”.

Nessa perspectiva, já que a feminilidade “está em nosso DNA”, dever ser valorizada e exercida naquilo que lhe é próprio: amar, acolher, cuidar unir, etc. Ser mulher, nesse contexto, é ser ajudadora, alguém que apoia, confere honra, administrar o lar, tem filhos, pois “foi criada para gerar filhos, então, a maternidade não é uma ‘vocação’, para uma ou outra mulher” (Visão Missionária, 2T 2020, p. 15), interceder, se arrumar para honrar o marido e ajudar nos múltiplos espaços onde está inserida, mas especialmente, na relação conjugal. Em razão disso, ela precisa exercer o direito de ser quem foi chamada para ser: “mulher”. Esta é sua verdadeira identidade.

A ação de ajudadora tem na “relação conjugal - na união entre o homem e a mulher” (Visão Missionária, 3T 2020, p. 45), sua maior expressão, assim, para justificar o “papel” da mulher como ajudadora, a escritora lança mão da etimologia do termo hebraico e’zer. Em seu modo de ver, se essa mesma palavra é aplicada a Deus em outros livros do Antigo Testamento

⁴⁵Para Novelinc, “o feminino é o resultado de um contínuo processo de construção psicossocial, cuja vinculação com o sexo biológico é fruto das definições e atribuições culturais. As convenções, ao invés de refletirem uma natureza determinada, participam como elementos poderosos na confecção desses semblantes e, sem dúvida, esta lógica naturalizante que impregnou e continua dominando as definições sobre o feminino, constitui um dos ingredientes fundamentais das subjetividades produzidas em nosso contexto social” (Novelinc, 1998, p. 20).

para referir-se a ele como “nosso auxiliador”, sendo ele “superior a nós[...], então deveríamos nos orgulhar de usar o mesmo termo.” Tal apreciação acaba ocultando as relações de poder e subordinação que estão atreladas a esses padrões hierárquicos.

As mulheres foram criadas para serem parte de um relacionamento de interdependência, por isso, não devem ceder à “tentação da independência”. Aqui, o termo “complementaridade” (Visão Missionária, 2019-2020) aparece como parte dessa relação, pois no entender dos escritores existem distintos papéis a serem exercidos por homens e mulheres, tendo em vista que são complementares e seres imersos numa competição. Embora fale de interdependência, defende a submissão feminina e critica as mulheres afirmando que “têm pecado contra homens, usurpando a autoridade que lhes é devida”, a qual “tem a ver com cuidado, provisão, orientação, senso de responsabilidade, e não com dominação ou tirania” (Visão Missionária, 1T 2020, p. 46). Aqui, a liderança masculina é feita em amor e a “submissão da mulher ao marido nunca foi colocada como condicional[...] Deus mandou que fosse assim, e ‘o que ele ordena, ele possibilita”.

Ao testar seu método de “indecentização” no mito de Maria, como parte de uma crítica mais ampla das teologias sistemáticas e das teologias feministas da libertação, Althaus-Reid(2005) destaca a influência do discurso sobre a “virgem” no imaginário das mulheres latino-americanas e sua percepção sobre feminilidade e sexualidade. Nesse caso, a atração que a Virgem exerce sobre muitas mulheres parece estar associada a uma percepção que se tem de que há algo em comum entre elas. Assim, a autora igualmente explicita que

[...] ao adorar a Maria, as mulheres necessitam passar por uma clitoridectomia espiritual, no sentido de mutilar sua sensibilidade para identificar-se com a Virgem, obter a aprovação desta para seus comportamentos e jamais questionar a ordem política e social criada em torno de tal ideologia religiosa” (Althaus-Reid, 2005, p. 76, tradução nossa).

A autora argumenta ainda que [...] ideias de boa filha, mãe e esposa têm sido construídas em torno de dicotomias do tipo virgem/puta, de conformidade com a produção hegemônica do país. (Althaus-Reid, 2005, p. 78). Nesse sentido, um problema apontado pela teóloga diz respeito ao fato de nem sempre haver concordância entre pobreza e virgindade na vida das mulheres, pois as pobres são raramente virgens, considerando que a pobreza na América Latina significa condições recheadas de violência” (Althaus-Reid, 2005, p. 96). Nesse cenário, ressalta a relevância do “indecentamiento” da Virgem, dado o caráter acentuadamente machista do seu culto. É importante lembrar, que “indecência”, no pensamento dessa autora, figura como categoria teológica de análise que põe em questão “o campo latino-americano tradicional da

decência e da ordem que impregna e sustenta as múltiplas estruturas eclesiológicas, teológicas, políticas” (Althaus-Reid, 2005, p. 12) presentes no continente. Trata-se de um dispositivo de poder que produz subjetividades e determina o que é decente, isto é, normal, e indecente, aquilo que escapa aos padrões normativos. Destarte, a instituição de identidades se dá através das práticas discursivas que operam no sentido de consolidar uma concepção de sujeito dotado de uma essência universal e imutável (Butler, 2003).

“Não discutir igualdade de gênero, nem levantar a “bandeira” dos movimentos feministas”: ideologia de gênero, feminismo e ameaças aos papéis de gênero

Na perspectiva de certos discursos da revista *Visão Missionária*, para que haja uma afirmação da feminilidade é preciso que se ignore a “voz do inimigo” que, nesse cenário, corresponde a questionamentos sobre o que a Bíblia diz sobre o “ser mulher”, sobretudo se esse questionamento tenta desestabilizar o modelo de mulher ensinado. Nesse caso, análise de artigos publicados na última década demonstram que os feminismos passaram a ser criticados com mais veemência, a ponto de se destacarem como o principal inimigo a ser combatido. A polêmica, porém, alcança outros movimentos, o que pode ser visto na ideia de que temos “[...] o direito de sermos quem fomos criadas para ser [...], e não o que os movimentos sociais dizem que devemos ser (*Visão Missionária*, 2020).

Para Biroli, Vaggione e Machado (2020), o que está em jogo aqui é uma “disputa entre moralidades”, onde o feminismo emerge como inimigo político que coloca toda a sociedade sob ameaça, a qual é associada à destruição da estrutura familiar e à deslegitimação da autoridade paterna. A ideia de ameaça associada ao feminismo, pelos neoconservadores,

[...] indica que sua reação não é apenas aos avanços já codificados no âmbito legal e político-institucional, mas também aos feminismos, assim como aos movimentos LGBTQI, enquanto atores políticos. Seu potencial é visto como risco de perda de poder por aqueles cujas posições são resguardadas pelo status quo patriarcal (Biroli; Vaggione; Machado, 2020, p. 203).

Nesse universo, a “ideologia de gênero” é pensada como uma expressão do discurso feminista que coloca em xeque a autoridade familiar e enfraquece seu poder enquanto instância responsável pela construção do caráter dos sujeitos, deslocando para a escola.

É importante ter isso em mente, porque a estratégia discursiva dos que se opõem ao que denominam “ideologia de gênero” é justamente colocar no centro do debate a ideia de que um direito estaria sendo subtraído aos pais, enquanto a ordem familiar

seria erodida pela vontade de minorias e pela imposição do Estado” (Biroli; Vaggione, Machado, 2020, p. 2001-202).

A ideologia de gênero e as ideias feministas também são tidas como ideologias que ensinam a flexibilização dos papéis de gênero, propondo uma liberdade sem limites e apregoando que a mulher pode viver sem o gênero masculino. Isso faz com que haja uma quebra da harmonia entre os gêneros, quando o ideal é que a mulher reconheça que o marido é o cabeça, o sacerdote no lar, o chefe provedor, sendo sua função “introduzir o marido no lugar que é dele” (Visão Missionária, 2014, p. 27), não usurpar o lugar que é dele”. Para os enunciadores, o feminismo vai de encontro aos valores divinos, tendo em vista sua “defesa equivocada do aborto em nome do domínio completo da mulher sobre o corpo”. Assim, a mulher cristã não deve “discutir igualdade de gênero nem levantar a bandeira do feminismo”, pois este atenta contra os papéis divinamente instituídos e “solapa a dignidade da família”.

Conforme já tem sido exposto, a Convenção Batista Brasileira vem travando uma verdadeira batalha contra os discursos sobre gênero. Para combater a “iniquidade” que “aterroriza” o Brasil e frear o a “doutrinação” que ocorre no interior das escolas e da família, é criada a cartilha “Viva a Diferença”, como parte do programa de iniciativas de reforço às pautas neoconservadoras. A autora da cartilha, a psicóloga Marisa Lobo, sustenta que doutrinadores têm trabalhado no sentido de dismantelar a ordem social, mediante a destruição da estrutura familiar e, para isso, utilizam “uma política totalitária de esquerda”.

Na cartilha de Marisa, predomina um binarismo de gênero baseado em conceitos biológicos, o que pode ser visto na ideia de que “meninos têm pênis e meninas têm vagina” (Lobo, 2021, p. 2). Para justificar essa formulação, evoca-se o bíblico, no qual “a natureza criada por Deus” fez os corpos dos seres humanos. Convém salientar que, na perspectiva de Butler (2003), embora o patriarcado não deva ser visto como o fundamento da dominação feminina, o corpo sexuado se constitui num dos elementos que embasam e reproduzem lógicas patriarcais e falocêntricas e discursos de subalternização que se materializam em definições de espaço e modos de agir.

Nessa visão em que a biologia desponta como destino, o fato de o indivíduo nascer homem ou mulher implica na determinação de seu lugar na sociedade. Tais concepções tornam perceptível o valor que é atribuído aos papéis de gênero enquanto práticas sociais que normatizam comportamentos e constituem diferentes posições de sujeito.

Nesse caso, o discurso religioso pode contribuir na construção e reprodução desses padrões comportamentais com base em características anatômicas tradicionalmente conferidas a homens e mulheres, pelo menos é o que se infere do texto da cartilha, que apresenta uma

cenografia baseada no relato etiológico da Arca de Noé, no qual machos e fêmeas entram na arca para se salvarem da grande inundação. A mobilização e interpretação do referido mito tende a legitimar uma visão procriativa do sexo e da sexualidade resgatando, inclusive, um modelo heterossexual de família. Nessa perspectiva, em “Viva a Diferença”, a “identidade única” e os distintos “papéis” são concebidos como parte do “ideal de Deus”, que “criou menino para ser pai e menina para ser mãe”. Através de um ethos conservador, a autora mobiliza a fantasia de uma ordem moral transcendente que parece estar sob a ameaça de uma “nova ordem”, inimigo que tenta “reorientar o mundo em sua sexualidade” (Lobo, 2016).

Nesse contexto, o corpo ganha centralidade como uma instância sobre a qual sentidos são inscritos desde as diferenças anatômicas dos sujeitos. Para Orlandi (2012, p. 92), “[...] o corpo da linguagem e o corpo do sujeito não são transparentes. São atravessados de discursividade, efeitos de sentido constituídos pelo confronto do simbólico com o político em um processo de memória que tem sua forma e funciona ideologicamente”. Nessa linha, Butler (2003) argumenta que o caráter performativo do gênero indica que este não possui uma essência ou status natural e ontológico, mas que é discursivamente construído. A filósofa mostra como significantes culturalmente produzidos, a exemplo de menino/menina e/ou homem/mulher, incidem sobre os corpos já na concepção, possibilitando, assim, a inserção da criança num contexto social prenhe de sentidos e expectativas quanto aos papéis que os indivíduos devem executar. Em termos lacanianos, esse enlaçamento sempre inconcluso dos sujeitos na rede de significantes implica na construção de modos de subjetivação. A autora salienta também que o corpo é moldado por práticas e discursos, os quais não se estabelecem fora das configurações de poder.

O Estado, a família, as religiões, os padrões de conjugalidade e maternidade e o mundo do trabalho carregam em si valores e percepções que, mesmo sendo apresentados como ‘universais’, ‘naturais’ ou ‘inevitáveis’, são permeados por relações de poder que validam certas possibilidades de ação social ou política em detrimento de outras (Melo; Marques, 2019, p. 10).

Nesse contexto, qualquer dissonância em relação às normas e regimes socialmente aceitáveis, constitui transgressão sendo, portanto, objeto de marginalização.

Num dos artigos examinados, o editorial lembra que no 08 de março comemora-se o do Dia Internacional da Mulher, mas defende uma comemoração “para demonstrar repúdio contra o desrespeito, maus tratos, assassinatos e tantas outras crueldades a que são submetidas milhares de mulheres” (Visão Missionária, 2015, p. 1) Mas um dado que chama a atenção é o fato de a editorialista propor uma comemoração em que a “bandeira do feminismo, de conquistar

igualdade entre os homens ou reivindicar um lugar na sociedade”, não seja levantada (Visão Missionária, 2015). Aqui, convém observar como determinadas enunciações refletem os efeitos de imaginários hegemônicos nos modos de subjetivação de mulheres. Tal dinâmica se dá mediante processos de identificação e aderência dos sujeitos a determinados discursos que são internalizados e passam a influenciar sua cosmovisão.

Cabe frisar que, a despeito das críticas agressivas aos feminismos, em diversos artigos em que estes são contestados, os autores e autoras parecem reconhecer que houve um avanço no que toca à luta das mulheres por direitos, contudo, há um esforço hercúleo para desatrelar tais conquistas dos movimentos que as engendraram. Um exemplo disso é quando se diz: [...] muito se fala a respeito da luta feminina por direitos. Ao longo dos anos diversos direitos foram conquistados [...] ou “as conquistas feitas por mulheres no decorrer da trajetória feminina não foram inválidas [...]” (Visão Missionária, 2020). O uso do termo “feminina” demonstra a intenção de evitar o uso do significante “feminista”, apesar do reconhecimento do valor de alguns direitos conquistados.

A ênfase no significante feminilidade é uma forma de afirmar uma suposta identidade natural, expressa em normas que prescrevem comportamentos socialmente aceitáveis. Nesse caso, há pouco questionamento sobre como esses sentidos sobre “o ser mulher” são elaborados? Por que tais imposições devem ser seguidas? O que acontece se essas determinações forem transgredidas? Quem se beneficia com tal regime de opressão? É importante destacar que a ideia de feminilidade, nos discursos analisados, indica certas atitudes (sexuais e outras) que são vistas como inerentes às mulheres, principalmente comportamentos ligados a passividade e submissão. Trata-se de uma visão essencialista de identidade a qual, na Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe (2015), é pensada como discursivamente construída e não está imune aos antagonismos e fissuras que impedem uma “sutura final de significados” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 187).

Na perspectiva de Butler (1999), as identidades são performáticas, pois se constituem a partir da reiteração de atos estilizados. “Essa repetição é ao mesmo tempo uma reatuação e uma reexperimentação de um conjunto de significados socialmente estabelecidos; é a forma cotidiana e ritualizada de sua legitimação (Butler, 2018, p. 8). Comentando o pensamento de Beauvoir sobre essa questão, afirma a autora:

Ao declarar que a mulher é uma “situação histórica”, Beauvoir enfatiza que o corpo sofre uma certa construção cultural, não apenas pelas convenções que sancionam e proscrevem o modo como alguém atua o próprio corpo, o “ato” ou a performance que o corpo de alguém é, mas também pelas convenções tácitas que estruturam o modo como o corpo é culturalmente percebido[...] Mas a reprodução mais cotidiana da

identidade generificada se dá por meio de diferentes formas de atuação dos corpos em relação a expectativas profundamente arraigadas ou sedimentadas de existência generificada. Em outras palavras, uma sedimentação de normas de gênero produz o fenômeno peculiar de um sexo natural, ou de uma verdadeira mulher, ou de uma série de ficções sociais prevalentes e imperativas, uma sedimentação que, ao longo do tempo, produz um conjunto de estilos corporais que, de maneira reificada, tomam a forma de uma configuração natural de corpos em sexos que existem em uma relação binária uns com os outros (Butler, 2018, p. 8).

A ênfase na concepção de feminilidade é, também um modo de se contrapor às ideias difundidas pelas abordagens feministas, as quais são, de forma fantasmática, significadas como pecado, algo perigoso, insensível, que engana, “um modelo corrompido que feriu a verdadeira identidade de cada um” [...] (Visão Missionária, 2020, p. 40), pois prega uma intolerância ao gênero diferente, fomenta movimentos insanos, como a Marcha das Vadias, e faz com que a mulher cristã assuma posições para as quais não foi criada.

Nessa conjuntura de ascensão do neoconservadorismo, discursos de feminilidade podem sinalizar, ainda,

[...] as capturas neoliberais voltadas ao campo de ações das mulheres, visando uma construção por meio de hábitos e práticas disciplinares de padrões pré-estabelecidos muitas vezes manifestos na aparência física e perpetuação exaustiva da regulação do corpo. O formato nuclear, amplamente incitado pelas instituições clássicas e potencializado pelo neoconservadorismo, enseja como finalidade um retorno aos papéis tradicionais do ser mulher, atrelado ao modelo único de família - preferencialmente cristã, heterossexual e patriarcal (Inocêncio; Galeti, 2023, p. 284).

Os autores pontuam, todavia, que, diversamente à performance abnegada associada ao feminino, o neoliberalismo também colaborou para as mulheres buscassem seus próprios interesses e ganhos (Rago, 2017, p. 367 *apud* Inocêncio, 2023, p. 284).

Essas construções discursivas sobre “o ser mulher” na CBB, tem no significante “feminilidade” uma fantasia de plenitude de identidade como horizonte a ser buscado. Com base nas teorizações de Laclau e Mouffe (2015), compreende-se que o significante “feminilidade” obtém sentido posto que está articulado a outros significantes. Mulher, identidade, interdependência, empoderamento, espírito, verdadeira liberdade, criativa, inteligente, senso de justiça e aqueles elementos que já compunham o sentido de “virtuosa” são postos em equivalência quando suturados pelo ponto nodal “feminilidade”. Este também atua como significante vazio. Cada um desses elementos, legitimados nas publicações batistas, culminaria no discurso hegemônico da “mulher feminina”, cuja aderência por parte dos sujeitos é uma forma de se contrapor à mulher “feminista”, aquela que se comporta de forma contrária ao que é esperado para o comportamento considerado como inerente ao feminino.

Nesse contexto, o “feminismo” figura como exterior constitutivo (discurso antagônico),

e como um ponto nodal que articula os demais significantes da cadeia de equivalência, quais sejam, ideologia de gênero, aborto, competição, liberdade ilimitada, perigo, intolerância, insensibilidade, pecado, etc.

Nessa disputa de sentidos sobre o ser mulher, podemos perceber, conforme salientado acima, que a despeito das críticas ao feminismo e à ideologia de gênero, escritores e escritoras, na maioria dos artigos examinados, demonstram reconhecer avanços e conquistas nos direitos das mulheres. Nesse embate em prol da construção de sentidos sobre “o ser mulher”, são frequentes as relações interdiscursivas que o discurso religioso conservador cristão mantém com outras formações discursivas advindas em especial do campo do direito, da medicina e da política, para fundamentar logics hierárquica fundadas numa ordem biológica e/ou binária. Nesse plano, o próprio discurso feminista é mobilizado para falar da “luta feminina” por direitos, entre os quais, “direito a voto, ao ensino básico e superior, a praticar esportes, a trabalhar fora de casa sem a autorização do marido” (Visão Missionária, 1T, 2020, p. 43). Há o reconhecimento de que “num primeiro momento, o movimento feminista levantou a bandeira legítima pela igualdade de direitos com o homem [...] (Visão Missionária, 2T 2020, p. 40.), o que possibilitou o trânsito em esferas tidas como de domínio masculino. O mesmo discurso, porém, é evocado para atacar algumas de suas ideias significativas: “A feminista Beauvoir afirmava que o que se vê como mulher é uma construção. Portanto, não existe uma essência feminina e um destino limitado a ser seguido por ser mulher” (Visão Missionária, 2T 2020, p. 40).

Outro exemplo dessa perspectiva interdiscursiva e que desponta como um importante deslocamento (Laclau; Mouffe, 2015) é a temática da “violência contra a mulher”, que aparece em muitos exemplares da revista Visão Missionária, especialmente a partir de 2015. Na maior parte dos artigos o tema é exposto inclusive com apresentação de dados estatísticos sobre os índices de violência na sociedade brasileira, bem como da constatação de que um “expressivo número de mulheres evangélicas declaram que sofrem agressão física, psicológica, sexual e espiritual”, e muitas “foram educadas a vivenciar suas histórias de abuso e violência em silêncio” (Visão Missionária, 2019, p. 17). Os autores também trazem à lume o problema da culpabilização da vítima, traumas e enfermidades que decorrem das agressões.

De um modo geral, a falta de problematização da questão contribui para a ocultação de fatores como gênero, motivos de ordem social, cultural e religiosa, assimetrias, os quais incidem sobre a violência contra as mulheres. Nessa direção, alguns discursos tendem a falar de “cura” e “perdão”, mas quase inexpressivos no que diz respeito à denúncia da violência. Apenas um dos artigos examinados trata com mais propriedade a temática apontando, por exemplo, a

existência de múltiplas formas de violência, entre elas, a de gênero, que caracteriza relações de poder e subalternização. Além de incentivar a denúncia, o autor também propõe que educação diferenciada, e interpretações tendenciosas da Bíblia contribuem para a naturalização da violência⁴⁶ (Visão Missionária, 2019).

Ao mesmo tempo em que consomem um tipo de literatura que tenta desenhar um perfil único de mulher evangélica, as mulheres negociam em seus discursos e práticas com os padrões religiosos do feminino, gerando novas possibilidades hermenêuticas. Evidentemente, essa interpretação está condicionada pelos códigos culturais dominantes, que tendem a definir as escolhas simbólicas dos sujeitos, ajustando-as ao seu mundo social, porém, na busca pela significação de seu cotidiano, muitas mulheres têm questionado as representações dominantes de gênero evocadas pela religião e por outros sistemas de sentido.

Embora predomine na CBB, e instituições vinculadas, como a UFMBB, um discursos hegemônico sobre gênero, não há uma homogeneidade entre seus membros e escritores. Nos últimos anos, a tendência tem sido privilegiar aqueles que estão mais alinhados ao neoconservadorismo. De toda forma, essas disputas registram que não há uma fixação absoluta de sentidos, dado que todo discurso intenta o domínio do campo da discursividade (Laclau; Mouffe, 2015), cujas práticas de significação disputam hegemonia.

Como já tem sido observado, as lógicas neoconservadoras e neoliberais têm avançado na elaboração de propostas de padronização curricular, impondo retrocessos na esfera dos direitos sexuais, raciais e de gênero. Nesse cenário, parlamentares evangélicos, muitos deles ligados à tradição batista, têm feito coro com outros grupos no sentido de impor uma agenda antigênero na educação brasileira. No âmbito da CBB, iniciativas diversas, sobretudo no campo da literatura, têm dado visibilidade a esses debates, como também tem reproduzido os padrões assimétricos de gênero nos múltiplos espaços educativos das igrejas e instituições da denominação. A revista Visão Missionária figura como a literatura mais expressiva entre as mulheres batistas da CBB e desponta como espaço formativo que constitui modos de subjetivação contribuindo, assim, para a conservação a perpetuação de regimes hegemônicos de gênero e sexualidade.

⁴⁶Segundo os autores do artigo, “no campo religioso, algumas propostas de interpretação de texto bíblico podem reforçar uma mentalidade machista e legitimar um comportamento que diminui a figura feminina ao ponto de naturalizar a violência contra as mulheres dentro das relações familiares, onde os maridos, pretensamente por amor e a partir de uma interpretação míope do texto bíblico em relação à submissão da mulher, acabam por agir com violência contra sua esposa [...] Não podemos nos calar diante desse fato e precisamos entender que ‘em briga de marido e mulher devemos meter a colher’ como voz profética que denuncia [...] Desta forma, mulheres, não se calam diante de qualquer tipo de violência contra vocês [...] (Revista Visão Missionária 3T 2019, p. 37).

Nesse universo, muitas mulheres quase sempre reproduzem discursos que regulam e normalizam condutas e são também capturadas pelas enunciações que perpassam o imaginário social e religioso com as quais se identificam.

A mulher representada na literatura evangélica é de classe média alta, casada, com bom nível de instrução, com vida profissional autônoma, com marido bem-sucedido profissionalmente, com poucos filhos e com casa própria. Para além da identidade de classe, isso força também uma identificação étnico-racial, haja vista que, por força das desigualdades sociais construídas sobre as diferenças étnico-raciais, as mulheres que se encontram nessas condições em nossa sociedade são majoritariamente brancas. Esse é o ideal de mulher e de família propagado culturalmente e assimilado de tal forma que as leitoras, mesmo em condições distintas desse ideal de mulher e família, sentem-se identificadas com essa mensagem e estimuladas a perseguir esse ideal. (Souza, 2017, p. 323).

Atravessadas pelos discursos que engendram suas identidades, as escritoras surgem como modelos idealizados cuja pretensão é ativar um conceito fechado do que é “ser mulher” aplicando-o a todas as mulheres. Aqui é importante lembrar da abordagem de Laclau e Mouffe(2015), que advogam que as identidades são discursivamente constituídas a partir de relações de poder e configurações culturais (Butler, 1999), porém não plenamente fixadas, por estarem sujeitas à contingência.

Ademais, uma visão unidimensional do “ser mulher”, ignora os marcadores de raça e classe, que fazem com que as desigualdades incidam de forma diferenciada entre mulheres negras e brancas. Para Lugones (2014), esse processo onde corpos e lugares são subalternizados tem início “com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental” (Lugones, 2014, p. 936).

Coube ao feminismo negro, através de uma perspectiva interseccional, dar visibilidade às pautas das mulheres negras e examinar as dinâmicas interativas entre relações de poder e categorias como gênero, raça e classe em múltiplas esferas. Ao identificar as diferenças entre as mulheres, acaba denunciando o status privilegiado das mulheres brancas em relação às negras.

A propósito dessa discussão, já temos assinalado que enquanto dispositivo pedagógico, a revista Visão Missionária constitui subjetividades, posto que (re)produz visões normativas sobre o feminino. Trata-se de um dado relevante num momento em que pesquisas têm demonstrado que a maioria da membresia das igrejas protestantes é formada por mulheres, e nessa população, o “rosto predominante é o de uma mulher negra” (Carta Capital, 2020). Contudo, embora voltada para a público um feminino, a revista praticamente não se mostra

representativa em termos de gênero, raça e classe. Nos artigos analisados, temas como racismo, desigualdades e pobreza estão ausentes. Mesmo que de uns anos para cá mulheres negras sejam representadas nas capas, o que predomina é um fenótipo que reforça o ideal de branquitude. Esse cenário, além de ignorar os processos discriminatórios, contribui para a manutenção das relações de poder, e pode perpetuar práticas educativas que não problematizam o preconceito e as opressões presentes na sociedade e, de certa forma, nas igrejas e outros espaços institucionais da denominação.

Aqui é importante lembrar o fato ocorrido durante o Congresso Despertar, realizado na Igreja Batista Atitude, instituição frequentada por Michele Bolsonaro, quando dois preletores que falariam sobre o tema: “Descolonizando o olhar: o racismo atinge a Igreja?”, foram desconvidados, sob pressão das lideranças da CBB. Já temos pontuado como temas ligados ao racismo, feminismo, PT, desigualdades sociais e injustiça social, têm sido demonizados por uma parcela expressiva do público evangélico. Tal realidade explicita a cumplicidade de determinados discursos neoconservadores cristãos com as lógicas neoliberais e com o racismo estrutural, alheio à violência, pobreza e exclusão de grupos marginalizados. Em contrapartida, a resistência de grupos e coletivos evangélicos ligados a uma perspectiva mais progressista, permitem a emergência de outras possibilidades discursivas que vêm desconstruindo padrões hegemônicos que aprisionam corpos e impõem modelos de moralidade. Dentre os grupos progressistas de vertente evangélica, podemos citar: Movimento Negro Evangélico, Rede de Mulheres Negras Evangélicas, Evangélicas Pela Igualdade de Gênero, Evangélicos Pela Justiça, Intersecções, Tepali - Rede de Teólogas, Pastorais, Ativistas e Lideranças, Rede de mulheres cristãs feministas na luta por comunidades mais justas, equitativas e solidárias, Vozes Marias, Frente de Evangélicos Pelo Estado de Direito, Frente Evangélica Pela Legalização do Aborto, Cristãos Contra o Fascismo, dentre outros. Tais movimentos sinalizam que os grupos identificados com o neoconservadorismo não representam todos os evangélicos e que, embora, minoritários, esses movimentos buscam se engajar nas discussões públicas.

No que diz respeito às mulheres, estas têm livre acesso aos diversos espaços de poder na maioria esmagadora das igrejas e instituições da denominação. Contudo, ainda há muita resistência à ideia de mulheres exercerem funções pastorais, embora várias igrejas já tenham mulheres desempenhando o ofício de pastora. Para restringir sua atuação nesse espaço de poder, são evocadas lógicas hierárquicas e de naturalização de papéis principalmente a partir da invocação de textos bíblicos.

5.3 EMERGÊNCIA DA ALIANÇA DE BATISTAS DO BRASIL E AS DISPUTAS SOBRE

GENERO NA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA

A sociedade atual tem se confrontado com intensas transformações nas esferas econômica, social, política e cultural. Essas mudanças podem produzir adesão ou mesmo resistência por parte de sujeitos e grupos a depender do objeto de enfrentamento e das forças em disputa. Conforme já tem sido demonstrado nesta pesquisa, os estudos feministas e de gênero figuram como exemplo de um campo cujo desenvolvimento fomentou lutas e reivindicações por direitos sociais igualitários para as mulheres, provocando significativas mudanças nas relações de gênero e na forma como estas são concebidas. A visibilidade lograda por tais temáticas na sociedade brasileira ensejam o surgimento e fortalecimento de discursos religiosos neoconservadores que militam em favor da padronização de gênero e do controle da sexualidade, atacam políticas públicas voltadas ao atendimento de demandas de mulheres, negros, LGBTQIA+ reforçando, assim, práticas preconceituosas, relações de subalternização, privilégios de grupos dominantes e naturalização de papéis sociais.

Nesse contexto, despontam outros discursos que desafiam os modelos hegemônicos pautados na essencialização de identidades e na conservação da ordem social estabelecida. São iniciativas, formas de agência⁴⁷ que, questionando os cânones teóricos dominantes, postulam outras formas possíveis de ser e estar no mundo a partir de práticas tidas como mais justas e democráticas. Enquanto instauradoras da própria dinâmica social, as novas práticas compõem modos de resistência política que logram indicar e desenvolver novas lógicas contra hegemônicas (Laclau; Mouffe, 2015).

Conforme vimos, nos últimos anos, a Convenção Batista Brasileira, lócus desta pesquisa, vem se destacando por uma forte militância à chamada “ideologia de gênero”. Tensões e disputas, no entanto, estão recorrentemente presentes, sendo um dos exemplos mais emblemáticos dessas controvérsias, o surgimento da Aliança de Batistas do Brasil, cujos discursos e práticas vêm desafiando concepções biológicas e naturalizadas sobre gênero e sexualidade em muitos espaços da CBB. A partir de Laclau e Mouffe (2015), contudo, é possível admitir não um sentido natural, fixo e sedimentado de identidades, mas processos em que interpretações são discursivamente construídas e hegemônicas, embora carreguem as marcas da precariedade e contingência, isso porque um discurso não pode apreender o social

⁴⁷Em sua concepção de agência, Butler (2010) entende que, resistindo ao mesmo poder que o constitui, o sujeito pode conferir novos sentidos às lógicas e práticas sociais. Nessa direção, Ortner (2007) aponta a agência como elemento significativo na construção da subjetividade, considerando ser esta a forma como as pessoas agem no mundo, movidas por intencionalidades, desejos, sentidos, etc.

em termos de uma totalidade e conferir-lhe um significado final. Destarte, o fato de o social ser um campo de indecidibilidade, implica que constantemente haverá exclusão de determinadas possibilidades e alternativas em favor de outras. Ademais, os autores argumentam que a construção dos sentidos não se dá à parte das relações instituídas no interior de um campo discursivo. Esses sentidos precários e contingentes concorrem entre si na tentativa de dominar o campo da discursividade, constituir um centro, afirmar uma verdade universal.

5.3.1 A resistência que nasce das margens

Já tem sido abordado nesse trabalho a perspectiva de Glynos e Howarth (2018a) centrada nas lógicas sociais, políticas e fantasmáticas, e sua utilidade para uma análise dos fenômenos sociais, tendo em vista que possibilitam “explicar a instituição, contestação e sedimentação de regimes e práticas sociais” (Glynos; Howarth, 2018a, p. 60). A lógica social permite que se caracterize discursos e práticas presentes em certo domínio social particular. Tais práticas podem objetivar tanto reproduzir um dado discurso hegemônico como subvertê-lo (Glynos; Howarth, 2007). Quanto às lógicas políticas, buscam registrar os processos de mobilização coletiva e favorecer a compreensão de como práticas sedimentadas e naturalizadas são contestadas. As lógicas fantasmáticas, por seu turno, tentam explicar por que regimes e práticas específicas fixam sujeitos.

Em relação às lógicas políticas, estas põem em questão as lógicas sociais e examinam de que forma são historicamente construídas, por exemplo, o discurso da subalternização das mulheres. Além disso, as lógicas políticas propiciam ao analista compreender as tensões e questionamentos ligados à formação de um discurso e/ou sua transformação, realidade que apontam para a contingência das práticas discursivas (Laclau; Mouffe, 2015). Nessa direção, os autores afirmam a impossibilidade do fechamento de uma estrutura, uma vez que ela está exposta às ameaças de registros discursivos externos. Corroborando o pensamento de Laclau e Mouffe, Glynos e Howarth vão afirmar que as lógicas políticas são compostas pelas lógicas de equivalência e diferença, as quais “ênfatizam o processo dinâmico pelo qual fronteiras políticas são construídas, estabilizadas, fortalecidas ou enfraquecidas” (Glynos; Howarth, 2018a, p. 65).

Na Teoria do Discurso, as práticas políticas produzem discursos que pretendem conquistar a hegemonia. Contudo, essas ações hegemônicas, por não serem dotadas de plenitude, são tentativas de fixação sujeitas a fissuras, tendo em vista que o social é aberto e passível de aglutinar sentidos diversos. Para Laclau e Mouffe (2015), quando o social é instituído mediante a um novo sistema de práticas sociais, a estrutura social que a antecede

estará sempre sujeita aos questionamentos ou destituição de sua condição hegemônica. Esses atos de oposição ou de instituição expressos pelas lógicas políticas resultam de demandas que são produzidas e articuladas através de um processo articulatório.

Nessa perspectiva, pensar a Aliança de Batistas do Brasil, em sua emergência, é pensar numa construção política, posto que não surgiu como uma realidade dada a priori, “não foi algo que já veio pronto” (PARTICIPANTE 1). Nesse âmbito, Laclau e Mouffe (2015) argumentam que as identidades são constituídas a partir de relações discursivas, fruto de um processo de disputa simbólica.

Em termos metodológicos, esse tópico do trabalho contou com entrevistas semiestruturadas realizadas com sujeitos filiados à Aliança de Batistas do Brasil, tendo alguns deles ocupado cargos de liderança na entidade. O roteiro das entrevistas abordou temas, como percepções sobre papéis e relações de gênero; liderança e pastorado feminino; sexualidade, família e diversidade sexual; feminismo e organização da Aliança de Batistas do Brasil. O acesso a essas pessoas foi possível mediante indicações de amigos e conhecidos da própria pesquisadora. Sendo assim, a amostra é composta por quatro participantes, sendo duas mulheres e dois homens, os quais serão caracterizados no decorrer do texto, como Participante 1, 2, 3 e 4. Além disso, esse estudo buscou examinar alguns elementos da Carta de Princípios e o Site mantido pela Aliança de Batistas do Brasil.

Já no início de sua caminhada, o movimento da ABB se inspirou em experiências de atores, que também compartilhavam, em grande medida, de concepções de éticas, compromisso com posturas político-ideológicas de viés mais progressista, luta por justiça, abertura à diversidade sexual e pluralismo cultural, além de um certo distanciamento em relação às lógicas conservadoras e fundamentalistas da CBB e de outros grupos denominacionais aos quais estavam vinculados. Conforme lembra a participante 1, a idealização da Aliança se deu a partir de lideranças, encontros e movimentos estavam sendo realizados no Nordeste,

[...] algumas igrejas também batistas do Nordeste que vinham fazendo [...] uma caminhada mais comprometida com uma atuação mais social e profético contexto da nossa região, ministérios mais contextualizados dialogando com a cultura, com as situações da época, os desafios sociais e teológicos. (entrevistada 1).
Nesse processo de formação da Aliança, entidades como a Fraternidade Teológica do Nordeste, setor da FTL Brasil, estudantes de teologia e outras pessoas interessadas nos debates, reuniam-se em Maceió para a realização de consultas teológicas. Eram pessoas que “[...] naquele momento tinham uma visão teológica bem progressista [...] Tinha um encontro que acontecia na Igreja Batista do Pinheiro, que era o Fórum Igreja e Sociedade, que reunia também muitas [...] lideranças e igrejas, e em Bultrins acontecia o Fórum Popular de Teologia, na Igreja Batista dos Bultrins, em Olinda-PE” (Participante 1).

Com a chegada do pastor Raimundo Barreto, teólogo batista que se encontrava fora do

Brasil, o movimento toma conhecimento de outras organizações de igrejas e associações batistas dos EUA, Cuba e Itália, que tinham dupla pertença, visto que participavam de uma convenção maior, e se organizavam em outros movimentos que funcionavam fora dos círculos institucionais. Sobre o papel do pastor Raimundo na formação da Aliança, assim se expressa Santos (*apud* Silva, 2011, p. 110):

Se aplicou a conhecer alguns movimentos que estavam ocorrendo nas cidades de Salvador, Maceió e Olinda e a partir disso nos desafiava a formar uma rede articulada, a fim de estimular a troca de experiências e de forças, além de suscitar em todos os implicados o alento de saber que aquilo que cada um fazia em nível local tinha ligações e similiaridades com experiências de outros lugares. A verdade é que começávamos a perceber que em diferentes contextos existiam vozes inquietas, desejosas de algo mais que nunca se efetivava. A via institucional/tradicional sempre se mostrou avessa a esse tipo de projeto. Quase nunca esse caminho está aberto à democratização e à flexibilidade (Silva, 2007).

Na percepção da Participante 3, a conexão com essas experiências era muito importante, pois sentiam que de alguma maneira estavam bloqueados como Convenção Batista Brasileira, já que o diálogo era mais intenso com a Convenção Batista do Sul dos EUA, instituição de feição mais conservadora e fundamentalista. A maioria dos membros da CBB pareciam desconhecer a existência de outros movimentos no mundo, que se autodenominavam batistas e que não seguiam “a linha que a gente achava que era única e universal” (PARTICIPANTE 3).

Esses movimentos vão servir de estímulo para os membros da ABB, que buscavam a construção de uma instituição de caráter mais ecumênico e distante de posturas consideradas fundamentalistas. Nesse contexto, até o nome escolhido pelo grupo, “Aliança de Batistas do Brasil foi inspirado na Alliance of Baptists dos EUA, que é uma aliança de batistas progressistas dos EUA, que já completou mais de 45 anos” (Participante 1). Segundo Silva(2011), no período de sua formação, a referida Aliança se “encontrava em fase de rompimento com a Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, resultado da controvérsia fundamentalista dos anos 80 que fortaleceu a influência dos conservadores à frente daquela convenção”(Silva, 2011, p. 11).

Em seu início, as igrejas membros da ABB eram praticamente do Nordeste, mas ainda nos primeiros anos do movimento, membros de igrejas de outros estados e regiões do país vão se filiando, diálogos passam a ser estabelecidos com outros grupos, a exemplo da Fraternidade Cubana de Batistas. Nessa dinâmica, a visibilidade que a Aliança foi ganhando, resultou “na visita de Stan Hastey, diretor executivo da ‘Alliance of Baptists’ ao Brasil, com o objetivo de se construir uma possível parceria entre os grupos” (Silva, 2011, p. 110).

A partir dessas experiências, os membros tomam a decisão de se organizarem como instituição, elaborando um estatuto e requerendo uma “identidade batista”. Conforme os

participantes da entrevista, apesar de serem uma entidade batista, decidiram pela abertura e aceitação de igrejas, membros de outras entidades, inclusive ONGs, que se identificassem com os princípios defendidos pela nova entidade e desejassem fortalecer o movimento batista a partir de uma visão progressista. Nesse cenário, Nilo Tavares Silva (2011), comentando sobre as igrejas batistas no Brasil e o movimento ecumênico, em sua dissertação de mestrado, traz o seguinte relato de Bob Allen, editor do *Ethics Daily*:

Reagindo ao fundamentalismo nas convenções estaduais no Brasil que são influenciadas pelos Batistas do Sul dos Estados Unidos, aproximadamente 60 batistas brasileiros começaram uma organização modelada no estilo da Aliança de Batistas nos Estados Unidos (*Alliance of Baptists*), pavimentando o caminho para o que um observador viu como “uma rede global de batistas progressistas.” (Allen, 2005, *apud* Silva, 2011, p. 109, tradução do autor).

A ABB é um movimento que nasce das margens do poder e discurso hegemônico da CBB. Seu surgimento no ano de 2005 está ligado a articulações gestadas junto a pastores, estudantes de teologia, igrejas, grupos e entidades, que favoreceram a construção de relações de equivalência entre distintas demandas e sujeitos. Assim, a luta política da ABB gravitou em torno do que Laclau denomina de “ponto nodal, e que, na psicanálise lacaniana indica um “significante-mestre”. Um ponto nodal, que no âmbito da ABB é representado pelo significante Liberdade - discurso aglutinador das várias demandas do movimento, “é um ponto discursivo privilegiado – que fixa parcialmente os sentidos” de um sistema a partir de um processo de articulação (Mendonça, 2007, p. 50).

O exercício da livre liberdade constituiu-se, desde o início, na principal demanda e bandeira de luta da ABB que, em seu Estatuto, art. 2, afirma ser um

Organismo de identidade batista e caráter ecumênico, cujo objetivo é a formação de uma rede de indivíduos e instituições visando à concretização da liberdade e dos princípios que historicamente identificam o movimento batista. Como tal, a ALIANÇA é soberana em suas decisões, não estando sujeita a qualquer igreja, instituição ou autoridade denominacional (Estatuto da ABB, 2006).

Na Carta de Princípios, documento que reúne os ideais basilares da instituição, a ABB afirma seu compromisso de zelar “por algumas liberdades essenciais (livre interpretação da Bíblia, liberdade congregacional e liberdade religiosa para todas as pessoas [...]) (Carta De Princípios da ABB, 2005). Ainda no documento, está expressa a ideia de “dinamicidade do desenvolvimento histórico, a liberdade da ação contínua do Espírito de Cristo e os limites das nossas percepções e contexto histórico-temporal [...] (Carta De Princípios da ABB, 2005), em razão da qual o grupo se propõe a uma revisão contínua de suas intenções. À vista disso, a

Teoria do Discurso mostra que os “sentidos sociais estão constantemente permeados pelas inconstâncias que carregam as noções de contingência e precariedade [...] Pensar a partir da contingência impede-nos de tomarmos as relações sociais para além de injunções históricas” (Mendonça, 2009, p. 156).

Conforme já exposto em discussões pretéritas, a liberdade despontou como numa importante categoria na construção do pensamento batista. Nessa perspectiva, comentando sobre o início da ABB, um dos participantes destacou que o livro “As Quatro Frágeis Liberdades: resgatando a identidade e os princípios batistas”, de Walter Shurden, foi de grande valor para pensar a organização do movimento, inclusive foi traduzido por Raimundo Barreto, idealizador da Aliança.

As Quatro Frágeis Liberdades foi um livro [...] escrito nos EUA por movimento progressista batista, enós traduzimos aqui pro português com autorização do escritor[...] Foi um material fundamental pra gente entender que nós não estávamos traindo a nossa identidade batista, mas, pelo contrário, resgatando. Esse livro foi muito importante, todas as igrejas estudaram e viram que ser batista já nasce num contexto de afirmação da liberdade, luta por liberdade e sobre tudo democracia, nosso princípio de democracia plena e de autonomia das comunidades locais do sacerdócio, das comunidades, e tudo isso foi a base, vamos dizer assim, do surgimento da aliança [...] (PARTICIPANTE 1).

Na obra, são enfatizadas a liberdades da Bíblia, liberdade individual, liberdade da igreja e liberdade religiosa. No prefácio escrito por Raimundo, o livro não é concebido como “[...] uma palavra final ou absoluta, mas como uma perspectiva importante numa conversa em andamento. A identidade batista não é posta, mas permanece em construção.” (Shurden, 2005). Com isso, Raimundo contesta uma visão absoluta dos referenciais históricos que fazem alusão a fundadores ingleses e norte-americanos, pois tais referências,

[...] vêm sendo complementadas pela adoção da fé cristã batista por indivíduos e comunidades de diversas culturas. Tais pessoas e grupos, longe de serem receptores passivos de uma identidade dada, são agentes que reinterpretam e contribuem para a contínua construção de uma história cada vez mais rica e mais complexa (Shurden, 2005).

Na concepção dos participantes da pesquisa, a fragilidade das liberdades resultam do fato de serem conduzidas por pessoas, por isso questiona: “até onde vai essa liberdade da igreja, a liberdade da vida, até onde vai essa liberdade? Por isso que são frágeis [...] (PARTICIPANTE 2).

A partir desses posicionamentos, observa-se que havia uma demanda por liberdade, vista como limitada por parte dos membros do movimento, cujo entendimento era de que a liberdade não pode ser cristalizada numa única visão. Se é liberdade, [...] a Convenção Batista

Brasileira jamais pode ser a detentora do legado batista, ela pode até querer ser, mas ela nunca será, na essência, e isso me dá tranquilidade, que eu posso ser ecumênico e ser batista, eu posso defender a diversidade sexual e ser batista [...] (PARTICIPANTE 2).

No que toca às reações da CBB em relação à criação da Aliança de Batistas do Brasil, uma intensa disputa se deu em torno do significante “batista”. É relatado pela participante 1 que, inicialmente, a ABB foi ignorada, nenhuma igreja ou líder foi convocado para se explicar e a relação foi, a princípio, harmônica. Contudo, à medida que a ABB começou a emitir notas públicas, mostrando seu posicionamento acerca de temas que não faziam parte da agenda da CBB, esta

[...] se deu conta da nossa existência, e o que incomodou é porque usávamos o nome batista. Nós somos uma organização batista e uma voz batista disputando dentro desse cenário. E aí eu lembro que houve um documento do Paschoal Piragini Jr., que era o presidente na época, em 2002, da CBB, desautorizando o grupo a usar o nome batista no sentido de dizer que isso não é... isso não representa os batistas do Brasil, eu penso que até a gente brincou, no sentido positivo, que forçou o Piragini a quebrar até a regra dos presidentes, que não podem falar em nome dos batistas, ele acabou escrevendo uma nota, então a nota dele como presidente teve que ser escrita depois da nossa, porque a nossa saiu primeiro e ele foi desafiado a dar uma resposta da CBB, eu acho que ali provocou um, ou seja, nós não podemos deixar que esse grupo assuma a voz como batistas [...] Ele fez um pronunciamento como presidente do CBB que não ocorria na época, porque o presidente tinha que fazer uma consulta, por exemplo, a todas as igrejas para saber se o que ele dizia e escrevia representava todas as igrejas e ele quebrasse padrão em função de registrar uma voz contrária a da Aliança [...] (PARTICIPANTE 1).

Segundo a participante 4, a nota pública da ABB à decisão do STF⁴⁸ em aprovar a união civil entre pessoas do mesmo sexo, foi de grande valor para o universo religioso, pois a ABB

[...] acabou encontrando em manifestações públicas uma forma de demarcar território, demarcar um pensamento teológico, demarcar uma prática cristã, e eu vi que isso mobilizou muito a convenção batista brasileira, que em momentos outros passou também a emitir notas, as vezes até se antecipando à aliança[...] então isso foi um movimento extremamente importante que mexeu, e desde então a aliança vem em momentos cruciais em tópicos tidos como tabus[...] se manifesta [...] mostra pro mundo [...] que existem batistas e batistas e que é perfeitamente possível ser um cristão batista, com percepções sobre comportamento, sobre corpo, sobre estética, todas essas possibilidades distintas, da visão majoritária (PARTICIPANTE 4).

A despeito desses episódios, a participante 1 explica que não ocorreram muitas perseguições, talvez porque as lideranças da CBB acreditassem que o movimento iria perder força e deixar de existir. A participante também salienta que nenhuma igreja foi afastada do rol

⁴⁸Na nota, ao apresentar-se como entidade identificada com a justiça social, a Aliança celebra o fato de grupos LGBT serem incluídos no ideal de equidade social defendido pela Constituição Federal Brasileira.

de filiadas da ABB, exceto a Igreja Batista do Pinheiro, no ano de 2016, mas por outras razões que não sua ligação com a Aliança de Batistas. Sobre o processo persecutório, o PARTICIPANTE 2 faz referência a um líder que morava em Salvador e foi fortemente questionado pela liderança da convenção estadual. Esse mesmo líder, que era professor no seminário batista, foi afastado de suas funções acadêmicas por causa do movimento da ABB.

[...] então, a reação maior foi justamente isso[...] que era um movimento com viés ecumênico, um movimento aberto à diversidade sexual[...] e o que eles queriam, o que eles reivindicavam foi que ‘isso não era coisa de batista’. Eles disseram: ‘você podem fazer o movimento que fizerem, só tire o nome de batista e fica tudo bem’. E a argumentação do grupo era exatamente isso: ‘nós somos batistas, batista não é uma patente de vocês’ (PARTICIPANTE 1).

Associado ao anseio por liberdade estava a demanda de se ter uma “voz institucional”, que permitisse posicionamentos em nome de uma organização batista, manifestações em questões de cunho público e político. Segundo alguns entrevistados há, na Convenção Batista Brasileira, um grupo majoritário que se julga detentor do legado batista.

Com isso, de alguma forma se negam a

[...] pautar temas mais polêmicos[...] Recentemente a Convenção desfez uma mesa que discutiria o racismo, num congresso de jovens[...]. Então o racismo, por incrível que pareça, até a Convenção do Sul dos EUA já está discutindo[...] e tá agora vendo como reparar os danos causados pelo racismo na comissão do sul dos EUA. E a Convenção Batista Brasileira se quer pauta o assunto ainda. Então, isso mostra o quanto[...] A aliança se fez importante exatamente em momentos assim. Por exemplo, quando o STF discutiu a questão da união civil entre pessoas do mesmo gênero a Aliança de Batistas soltou uma nota em apoio ao STF; enquanto o mundo conservador, os protestantes de modo geral criticavam, a Aliança de batista se posicionou, e isso foi muito importante para a causa como um todo (PARTICIPANTE 4).

Sobre esse aspecto, uma entrevistada destacou que foi um momento simbólico quando, no Brasil, em 2010, se discutiu e aprovou a união civil de pessoas do mesmo sexo, e a Aliança produziu um documento público de grande repercussão, no qual celebrava a decisão do STF. “Nesse episódio nos entendemos a importância de sermos uma instituição e podermos e falar e dizer: Nós batistas [...] (PARTICIPANTE 1).

Os discursos dos entrevistados e consultas a outros materiais mostram que associada à demandas por liberdade e “voz institucional”, está a demanda ligada ao debate de temas de interesse social, a exemplo de gênero, sexualidade, diversidade sexual, racismo e antirracismo, política, visão ecumênica, ordenação de mulheres, dentre outros, o que é perceptível na fala do Participante 2, ao argumentar que pode ser ecumênico e defender a diversidade sexual sem, no entanto, deixar de ser batista.

Outra demanda que aparece nos discursos e práticas da ABB, com registro no Estatuto da entidade é a “relação ecumênica com todo o corpo de Cristo manifesto nas várias tradições cristãs, a cooperação e o diálogo-inter-religioso (art 3º do Estatuto da ABB, 2006, inciso III). Conforme aponta Silva (2016), as práticas das igrejas filiadas à Aliança de Batistas respondem à questão ecumênica, a exemplo da Igreja Batista de Nazareth,

Organizada de acordo com os “cânones” batistas e pelos batistas rejeitada; iniciamos uma caminhada ecumênica, no começo dentro do próprio universo protestante e depois com a Igreja Católica. Essa caminhada marcou definitivamente a vida da Igreja. Na liturgia, na hinologia, nas celebrações, na participação em eventos de outras igrejas e instituições ecumênicas [...] (Santana, 2010 *apud* SILVA, 2016, p. 117).

A Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe (2015) vai mostrar que a construção de uma identidade política resulta do entrelaçamento de diferentes dinâmicas que possibilitam que distintas demandas sejam articuladas e provisoriamente fixadas em redes equivalenciais. Desse processo articulatório emerge o discurso (Laclau; Mouffe, 2015).

Demanda, em Laclau, é concebida como uma “unidade mínima”, através da qual emerge o fenômeno político. Pode ser vista como uma reivindicação feita a um canal institucional. Porém, quando a demanda não é satisfeita e surgem outras exigências não contempladas, daí pode emergir uma rede de equivalência em relação ao que impede o atendimento dessas demandas. No que concerne à ABB, grupos, indivíduos, igrejas e entidades se identificavam com o discurso do movimento em prol de liberdade. Mas outras demandas já explicitadas acima, vão emergindo no âmbito do movimento e se articulando ao significante liberdade. Nesse momento de articulação, entre os vários sujeitos, o discurso da liberdade ganha amplitude ao produzir uma cadeia de equivalência que inclui múltiplos significantes, como “voz institucional”, “vocação ecumênica”, “ordenação de mulheres” “inclusão”, “justiça”, “antirracismo” “celebração da diversidade”, “reconhecimento das diferenças”, “democracia”, que vão alimentar o horizonte de todos aqueles que se sentem representados pelos ideais do movimento [...]” (Ferreira, 2011).

A partir dessas considerações, entende-se que o surgimento da Aliança de Batistas do Brasil ocorre num cenário de insatisfação em relação a demandas não satisfeitas no âmbito da Convenção Batista Brasileira. O desejo da ABB por liberdade, “ter voz institucional” e posicionamento frente a temas de interesse social, como gênero, sexualidade, racismo e justiça social, por exemplo, pode indicar demandas não contempladas pelo aparato institucional da CBB, cenário este que abre espaço para posturas críticas e de desafio a determinados limites impostos pelo discurso hegemônico da denominação batista.

Nesse universo, dada a impossibilidade de abarcarem a totalidade significativa do social, os discursos hegemônicos produzem fissuras e deslocamentos, ocasião em que um nosso regime de sentidos se torna possível, desde a fixação - ponto nodal – em torno de um objeto discursivo que, no caso da Aliança de Batistas do Brasil, é representado pelo significante “liberdade”. Essas novas práticas discursivas no interior da Aliança, assinalam o que na Teoria do Discurso se denomina deslocamento, a partir do qual a contingência de um regime discursivo é evidenciada. Em referência à ABB, o deslocamento manifesta-se ato de desafiar o discurso da Convenção Batista Brasileira gerando abrindo uma falta na estrutura de sentidos, demonstrando a impossibilidade de um sentido finalístico (Mendonça, 2009). Para o autor,

[...] o deslocamento ocorre justamente quando a estrutura não consegue processar, semantizar algo novo, algo que, portanto, lhe foge à significação. O deslocamento é, portanto, o encontro com o real, o momento em que o discurso apresenta o seu limite de sentido. Em termos sociopolíticos, uma estrutura deslocada é aquela que experimenta um momento de crise, um momento em que a mesma é posta radicalmente em xeque (Mendonça, 2014, p. 159).

O deslocamento possibilita que novas práticas discursivas venham à lume, propiciando, dessa forma, a sutura da estrutura deslocada. Nos termos de Mendonça, trata-se da recomposição da estrutura desde novos processos de significação. O evento de deslocamento põe em evidência a incompletude de uma estrutura discursiva.

Aqui, convém retomar a ideia lacaniana de “falta constitutiva”, apropriada por Laclau (2011) para sinalizar uma demanda não satisfeita de forma adequada pela institucionalidade. Nessa perspectiva, sendo o sujeito atravessado por uma falta que o constitui, as demandas resultariam dessa falha, a qual impõe uma sensação de fragilidade em função de algo que falta. Considerando que essa falta está vinculada ao desejo, o sujeito marcado pela incompletude estará sempre em busca de algo para suturar o espaço fraturado. É nesse momento que a condição de seres faltantes e inconclusos faz com que os sujeitos sejam “cativos e refêns de um brinquedo de identificações”, ideais identitários, fantasias (como justiça, igualdade, liberdade, protagonismo, etc.) com os quais se identifica. A partir de tais idealizações, o sujeito molda seu desejo, se engaja em determinado grupo social, comunidade, crença, organiza sua identidade (Starnino, 2016, p. 231). No âmbito do discurso da ABB, a tentativa de superação dessa incompletude materializa-se no embate pelo exercício de uma liberdade plena⁴⁹. Essa

⁴⁹Examinando a ideia de liberdade a partir da visão de Laclau, Freitas (2017) propõe eu “liberdade só pode ser compreendida como o momento da falta - o caráter deslocado de toda identidade -, ou seja, quando uma estrutura falha em satisfazer uma demanda. Deste modo, entendemos que liberdade não pode ser algo carregado de uma positividade plena, muito menos pode ser medida a partir da estrutura em que ela está inserida, e tampouco contemplada eternamente por uma identidade (Freitas, 2017).

importante fantasia, dinamiza outros discursos fantasmáticos do movimento, que se expressam numa tríplice construção: de um caminho que seja diferente, de uma instituição onde se defenda a igualdade de gênero em todos os sentidos e de um mundo mais justo.

Nesse contexto, com base nos pressupostos de Maingueneau (1997), teórico de Análise do Discurso Francesa, é possível pensar na denominação Batista como um campo discursivo do qual faz parte a ABB e a CBB. Nessa perspectiva, um campo discursivo envolve “um conjunto de formações discursivas que se encontram em relação de concorrência em sentido amplo” (Maingueneau, 1997, p. 116). Trata-se de um “espaço no interior do qual interagem diferentes ‘posicionamentos’, fontes de enunciados que devem assumir os embates impostos pela natureza do campo, definindo e legitimando seu próprio lugar de enunciação” (Maingueneau, 2010, p. 50). Isto posto, é importante destacar que a Convenção Batista Brasileira e a Aliança de Batistas do Brasil, não são entidades homogêneas ou um bloco monolítico e coeso e sim espaços marcados pela heterogeneidade de pensamentos, ainda que predominem discursos que se pretendam hegemônicos.

Outrossim, esta pesquisa entende a Convenção Batista Brasileira como exterior constitutivo, noção laclauniana associada ao conceito de antagonismo, o qual é parte constitutiva do social (Laclau; Mouffe, 2015). Um exterior constitutivo é um discurso hegemônico que, em certa medida e em intensidade variável, impede que as demandas articuladas se concretizem, tendo em vista que tende a fixar uma perspectiva particular sobre moralidade, ética, etc., reprimindo, destarte, outras possibilidades de atuação tanto nas diversas esferas do social. Operando no sentido de universalizar um conteúdo particular, “[...] assume, num certo contexto, a função de encarnar uma plenitude ausente [...] Daí a ideia de ordem hegemônica” (Mendonça, 2009, p. 159). Essa plenitude ausente tem a ver com a incompletude que atravessa todas as identidades.

Enquanto polo antagônico que se coloca do lado oposto da fronteira discursiva, a ABB constrói um discurso de contestação às lógicas hegemônicas e exclusivistas da CBB e à tentativa de estabelecer sentidos do social a partir da imposição de uma representação particular de mundo. No movimento de desconstrução do discurso hegemônico da CBB, a Aliança também busca universalizar seus sentidos para, assim, construir uma nova hegemonia.

Para Laclau e Mouffe (2015), um discurso antagônico se constitui em oposição ao seu concorrente. Sua presença inviabiliza o fechamento total dos sentidos de um discurso. Nessa abordagem, à medida em que um dado sistema tem dificuldade em atender adequadamente às

demandas sociais e se mostra inábil na conciliação das diferenças, maior serão as possibilidades de emergência de antagonismos. “Neste caso, é porque é negada por práticas e discursos portadores de novas formas de desigualdade, que uma posição de sujeito pode se transformar no lugar de um antagonismo” (Laclau; Mouffe, 2015, p. 243) que, para os autores, é o limite de toda objetividade, desde já atravessada pela parcialidade e precariedade. Tal realidade expõe o caráter aberto, não-suturado do social.

5.3.2 A subjetividade que resiste: a Aliança de Batista do Brasil e o discurso contra-hegemônico sobre gênero e sexualidade

As grandes metanarrativas explicativas da humanidade são discursos hegemônicos que têm passado por um processo de erosão. Diante disso, um sentimento de descrença toma corpo, fazendo com que as Interpretações totalizantes da história já não encontrem um lugar tão confortável na mentalidade do chamado mundo pós-moderno. Em grande medida, essa crise deve-se ao entendimento de que a realidade não pode ser reduzida a uma única concepção. Assim, cada vez mais as pessoas vão se tornando refratárias a lógicas restritivas tanto nos domínios da ética como da moral.

Para Althaus-Reid, teóloga Argentina, as grandes metanarrativas europeias que foram impostas após os processos de conquista, têm entrado em colapso na América Latina, a despeito de sua forte presença no cotidiano das pessoas. São discursos culturais, sociopolíticos, econômicos, cosmovisões filosóficas, dentre outros, que definem identidades, padrões de organização social e construções sexuais (Althaus-Reid, 2005). A autora confere atenção especial a alguns discursos religiosos cristãos, mormente as teologias sistemáticas⁵⁰ e da libertação que, segundo ela, contribuíram para reforçar modelos patriarcais.

Nesse cenário, o pensamento de Laclau e Mouffe (2015) torna-se relevante ao indicar que, dada a impossibilidade de abarcarem a totalidade significativa do social, os discursos hegemônicos produzem fissuras e deslocamentos, ocasião em que um dado regime de sentidos se torna possível. Nessa linha, a abordagem da desconstrução proposta por Derrida (2008) é um apelo ao desafio de sistemas de pensamentos que se julgam dotados de coerência, estabilidade, naturalidade e racionalidade, expondo seus limites, contradições, bem como as lógicas duais e hierárquicas que os atravessam.

Movimentos em torno da desconstrução de discursos opressores parecem ter se tornado

⁵⁰Teologia Sistemática é um ramo da teologia que se ocupa em apresentar, de forma sistemática e abrangente, perspectivas doutrinárias cristãs.

mais frequentes na virada do milênio. No caso da religião e da educação, conforme anteriormente exposto, observa-se o impacto das performances dos feminismos e das abordagens de gênero, as quais geram problematizações em relação a valores, e ideias relacionadas às sexualidades e relações de gênero, considerando o poder que o discurso religioso, enquanto regime de verdade (Foucault, 2008), pode exercer nos modos de subjetivação das pessoas, ao instituir crenças, certas formas de agir e viver.

Nesse universo, a Aliança de Batistas do Brasil, enquanto discurso antagônico frente ao seu exterior constitutivo, a Convenção Batista Brasileira, emerge como uma “subjetividade ativa” (Lugones, 2014) expressão que aponta para a constituição de formas de resistência às lógicas de dominação. Já tem sido mencionado, em exposição anterior, alguns compromissos da ABB elencados em sua Carta de Princípios, como a celebração da diversidade, respeito às diferenças, luta por justiça em favor dos oprimidos e participação de homens e mulheres nos seus quadros de liderança. Em decorrência dessas perspectivas, a ABB debruça-se sobre temáticas consideradas tabus em diversas igrejas batistas e entre muitas lideranças da CBB, nas quais, a equidade de gênero ainda é um horizonte longínquo, embora algumas poucas iniciativas já venham se constituindo nessa direção. Nesse caminho a ABB, além de se colocar em defesa de direitos demandas ligadas aos homossexuais, também se mostra favorável à ordenação de mulheres e sua inserção em espaços de poder considerados de domínio masculino.

Nesse contexto, nossa pretensão nesta parte do trabalho é compreender de forma a ABB tem pensado “o ser mulher” e, em que medida, as enunciações e práticas sobre essas questões conflitam com as concepções hegemônicas de gênero presentes na Convenção Batista Brasileira. Aqui, intentamos considerar, também, que novas possibilidades epistemológicas educacionais são postuladas pelos discursos da Aliança de Batistas do Brasil.

5.3.3 A fantasia da plena equidade de gênero

De acordo com o Participante 1, A Aliança de Batistas do Brasil “já nasce com uma concepção de gênero bem diferenciada, de equidade plena” (PARTICIPANTE1). Porém, em sua fala, demonstra que essas visões não surgem como realidades dadas, mas fruto de um processo de construção, tendo em vista que “cada igreja e cada liderança da Aliança tem suas questões”, a exemplo da Igreja Batista de Nazareth, em Salvador, e da igreja Batista do Pinheiro, em Alagoas, membros da Aliança, cuja história já evidenciava uma aproximação com questões concernentes às mulheres e aos debates de gênero. Contudo, nos primórdios da Aliança, algumas pessoas vinculadas a determinadas igrejas tinham dificuldade de lidar com tais

discussões.

[...] eu lembro que em um dos encontros de formação da aliança um pastor levou sua comunidade quase em peso para participar, e naquele encontro de formação se falou tanto da diversidade sexual, de gênero, como nas questões inter-religiosas, e o povo daquela comunidade estava ainda muito aquém daquelas reflexões, daquele processo... o pastor ficou preocupado (PARTICIPANTE 1).

Nesse contexto, um dos primeiros embates do movimento seria a busca pela equidade de gênero em “todos os sentidos, inclusive nos espaços de poder e decisórios da aliança” (PARTICIPANTE 1). Aqui, dois significantes que aparecem com frequência na fala dos entrevistados sinalizam lógicas sociais patriarcais e androcêntricas como elementos estruturantes de imaginários simbólicos de inferiorização das mulheres. Os discursos parecem sugerir que o patriarcado desponta como fundamento da subordinação das mulheres, perspectiva da qual Butler (2003) se distancia, pelo fato de questionar a ideia de um patriarcado universal. Tomar o patriarcado como o inimigo supremo pode reforçar demandas de mulheres brancas em detrimento de demandas requeridas por mulheres negras.

[...] a gente continua fiel aos princípios nossos [...] que a gente se organizou e informou, mas ainda lutando para não reproduzir o modelo patriarcal androcêntrico de desigualdade que nós nos formamos [...] (PARTICIPANTE 1).
[...] sair de uma tradição tão patriarcal e androcêntrica como a da Convenção Batista até desconstruir as referências que a gente traz das nossas origens, é muito difícil [...] (PARTICIPANTE 4).

Em suas enunciações, os entrevistados estabelecem uma ligação entre desigualdades, subordinação e restrições das mulheres nos espaços eclesiais e de formação teológica e os padrões patriarcais e androcentristas. Postulam, pois, a importância de se desconstruir “argumentos que dão base para as desigualdades entre homens e mulheres nas igrejas” (PARTICIPANTE 3). Aqui, determinadas leituras bíblico-teológicas podem impedir as mulheres de serem vistas “como seres de igual dignidade no ministério pastoral” (PARTICIPANTE 1). Nesse cenário, a referida entrevistada propõe o rompimento com abordagens teológicas misóginas e androcêntricas herdadas de uma formação batista fundamentalista, segundo sua aceção.

No entanto, nos discursos da Aliança, ideias fundamentalistas e conservadoras também são vistas como fenômenos que atravessam diversos espaços da sociedade que vão desde a família, escola às esferas políticas. De acordo com a percepção do grupo entrevistado, a “ideologia de gênero” é um discurso de cunho moral orquestrado por forças conservadoras fundamentalistas, pautados na lógica do medo, cujo objetivo é desviar a atenção das coisas que

realmente importam e, mais especificamente, “construir o que a gente está vendo aí nesse governo” (PARTICIPANTE 1). A crítica faz alusão ao governo de Jair Bolsonaro e a toda uma construção discursiva empenhada na demonização das teorias de gêneros, dos feminismos e ao PT, “todo mundo [...] comprometido com a destruição da família” (PARTICIPANTE 1).

Destarte, as afirmações de que “a ideologia de gênero destrói os valores da família [...] orienta as crianças desde cedo, incentiva homossexualidade das crianças, que as mulheres acabam se desviando de serem mulheres de acordo com o padrão” (PARTICIPANTE 3), são parte de um aparato que objetiva instituir um modelo de mulher divinizado. Tal padrão mostra-se confortável a uma estrutura patriarcal, na qual “a boa esposa, a boa mulher é submissa, calada e subserviente [...] (PARTICIPANTE 1).

Na perspectiva da Participante 4:

[...] o discurso da ideologia de gênero ele foi uma construção de um grupo político religioso e econômico [...] todos lucram com o patriarcado, esse modelo heteronormativo, androcêntrico e patriarcal, porque mantém tudo no lugar para que os mesmos continuem comandando a família e os lugares de poder. Ou seja, eu diria que a ideologia de gênero foi um discurso para barrar [...] os direitos das mulheres, os direitos das pessoas LGBTQs, que vinham em franco desenvolvimento [...] essas discussões todas vinham ganhando muito espaço, inclusive nas políticas públicas no Brasil, nas políticas públicas na América Latina como um todo, e houve financiamento de fundamentalismo Norte Americano para dar espaço e ganhar lugares nas igrejas evangélicas na América Latina (PARTICIPANTE 4).

Conforme essa participante, abraçado por muitas igrejas evangélicas, o discurso da “ideologia de gênero” impediu o avanço de um processo educativo sobre gênero que vinha ocorrendo nas instituições educacionais, principalmente na escola pública.

[...] por que você diz assim: o pai que matou a esposa com dezesseis facadas na frente de cinco crianças, isso é ou não é uma questão de gênero? Então, quando você fala de gênero na escola, o que é discutir gênero na escola? O que é isso? Isso é um padrão de gênero, porque o pai, o marido se acha dono dos filhos e da mulher, e a mulher não pode dizer: “Não lhe quero mais!” Ele pode abandonar e deixar filhos, como muitos pais fizeram a vida inteira, mas ele não pode ouvir da sua esposa dizendo: “Não lhe quero mais” , que matam! Foram cinco casos agora na semana do natal, de companheiros homens que mataram suas mulheres simplesmente porque não aceitaram o divórcio. Isso é um padrão de gênero, o gênero patriarcal, violento, que predomina [...] (PARTICIPANTE 4).

Observa-se que, na construção de seu posicionamento crítico ao discurso fantasmático da “ideologia de gênero”, constroi uma cenografia (Maingueneau, 2008) que, para além de conferir dramaticidade à sua fala, legitima o uso de gênero como categoria analítica, útil para a educação, bem como para uma análise da sociedade, das instituições e do problema da violência de gênero. Em contraposição à expressão “ideologia de gênero”, o participante 4 evoca o termo

“ideologia” para referir-se a ideias e valores que sustentam uma sociedade, nesse caso, em seu ponto de vista,

[...] a “ideologia de gênero” é a ideologia que defende o modelo patriarcal, a ideologia patriarcal de supremacia masculina, sobretudo, na família, na igreja, no estado, em que as mulheres são propriedade [...], e aí claro, eu acho que gênero é um discurso potente, por que ele desconstrói os argumentos desse modelo que predomina ainda nas instituições cristãs e na sociedade cristã de forma geral [...] A ideologia predominante na nossa sociedade, nas igrejas é a ideologia patriarcal [...] (PARTICIPANTE 4).

No discurso dos entrevistados, o significativo “mulher” não é visto de forma essencialista, pois, desde o início do movimento, tanto a mulher cis⁵¹, como a mulher trans, são vistas como lugar de equidade, “sem nenhuma desigualdade ou assimetria de poder” (PARTICIPANTE 1). Nesse universo, observa-se na fala dos entrevistados uma visão de mulher a partir de uma perspectiva interseccional, pois, no que toca às lutas relativas aos espaços de poder, consideram que luta feminista por si só é insuficiente. Assim, a participante 4 questiona:

[...] só a luta feminista [...] não quer dizer muito [...] talvez parte dos espaços de poder, das bolhas que foram furadas, que as mulheres chegaram, mas aí a gente tem que se perguntar, mas quais mulheres chegaram, né! Que mulheres chegaram? E aí você vai perceber que foram mulheres brancas [...] o movimento feminista atendeu as necessidades das mulheres brancas, numa sociedade que, além de patriarcal, é racista, aí quem está na base da pirâmide aí são as mulheres negras [...] então há de se pensar, até abranger mais, as mulheres negras, as mulheres trans [...] (PARTICIPANTE 4).

Nesse caminho, os papéis sociais são contestados, principalmente em se tratando de uma sociedade “machista e racista”, na qual a definição de papéis de homens e mulheres é vista como um mecanismo mantenedor do status quo.

[...] então, todo mundo é pai e mãe, todo mundo tem demanda, não precisa ter um papel definido tanto no ambiente familiar quanto no ambiente da sociedade[...] você não pode hoje pensar que aquela profissão é de homem e aquela profissão é pra mulher. Então, mais um bordão da sociedade que é importante e interessante, que a “mulher pode estar onde ela quiser” (PARTICIPANTE 3)!

Para a participante 4, é importante o questionamento de tais pressupostos e as limitações que eles impõem, já que, em sua opinião, as mulheres podem atuar profissionalmente e também nas instituições políticas. Nessa perspectiva, o Participante 4 vê o trabalho

[...] enquanto realização humana, há mulheres que em uma dado momento optam por,

⁵¹Refere-se à pessoa que se identifica com o gênero atribuído no nascimento.

sei lá [...] exercer a maternidade de forma exclusiva, e muitas optam por abandonar o trabalho formal e ir para o trabalho doméstico, abdicando disso para a família, há pessoas que fazem isso com muita tranquilidade e por uma convicção, por uma decisão, e há outras que fazem por necessidade, fazem por obrigação mesmo, e é aquilo que a gente vai chamar do terceiro turno, quarto turno de trabalho então de alguma forma as mulheres são penalizadas [...] (PARTICIPANTE 4).

Dessa forma, no discurso da Aliança, não há lugar para a ideia de papéis sociais de gênero. As mulheres podem atuar nos variados espaços de poder. E isso atende a uma das demandas do movimento, conforme é possível concluir de alguns princípios expressos em sua Carta de Princípios, que propõem “eleição de homens e mulheres para sua liderança”. Na fantasia da participante 1, “o patriarcado só vai ceder, com as mulheres à frente, mas não só o fato de serem mulheres, mas mulheres com percepção de libertação do patriarcado” (PARTICIPANTE 1).

Quando se pensa em papéis sociais e espaços de poder, o exercício do ministério pastoral por mulheres ainda se constitui em motivo de grande polêmica na Convenção Batista Brasileira, embora desde 1999 a CBB reconheça que a igreja tem autonomia para consagrar mulheres ao pastorado. Contudo, só em 2014, a Ordem dos Pastores Batistas do Brasil, órgão auxiliar vinculado à CBB, passou a aceitar o ingresso de mulheres. A Ordem de Pastores Batistas do Brasil – Seccional de Pernambuco, no entanto, não aceita o ingresso de mulheres em seus quadros.

Nos últimos anos, sob a influência de lideranças alinhadas a discursos neoconservadores, a discussão tem encontrado pouco espaço nas instâncias da CBB e nas publicações, salvo em alguns grupos de linha mais progressista que buscam pautar o debate. É importante destacar, porém, que recentemente algumas pastoras foram eleitas para integrar a diretoria estatutária tanto da CBB, quanto da OPBB⁵², órgão ligado à CBB. Tais iniciativas sinalizam uma certa abertura, já que esses espaços de poder foram ocupados por homens durante muitos anos.

Conforme já tem sido pontuado neste trabalho, uma forte resistência ao pastorado feminino é uma realidade na maioria das igrejas batistas da CBB, que hoje conta com um pequeno número de mulheres exercendo o ofício pastoral, a despeito de constituírem maior parte da membresia. Nessa conjuntura, há algumas igrejas que apesar de terem mulheres exercendo o pastorado, atuam de forma preconceituosa, até mesmo no sentido de impedir o engajamento mais efetivo dessas mulheres no ministério. Conforme a Participante 1, desde o início de sua caminhada, a ABB abriu espaço para a participação de mulheres nas instâncias de

⁵²Ordem dos Pastores Batistas do Brasil.

poder, sem contar que prestou apoio à ordenação de pastoras de igrejas filiadas, a exemplo da Igreja Batista de Bultrins, em Olinda. Diante dessas questões, Odja Barros, pastora na Igreja Batistado Pinheiro, Alagoas, alega que “o uso da Bíblia, quase sempre, tem como finalidade reforçar antigos posicionamentos doutrinários. Para Odja Barros, pastora na Igreja Batistado Pinheiro, Alagoas, muitas vezes a Bíblia é utilizada visando o reforço de antigos posicionamentos doutrinários.

A inclusão de homossexuais, uma das demandas do movimento da ABB, se insere na perspectiva da “equidade plena”. Essa prática, inclusive, motivou a exclusão da Igreja Batista do Pinheiro do rol de igrejas filiadas à Convenção Batista Brasileira. Segundo Rodrigues (2016), os desdobramentos desse processo de afastamento resultou na evasão de membros da Igreja, inclusive de pessoas que faziam parte da diretoria da igreja.

Em entrevista concedida à Revista Visão Missionária (1T 2020), um líder proeminente na CBB, utiliza expressões, como “cultura de gênero”⁵³ e ditadura homossexual. Tais discursos visam a criticar as identidades homossexuais. Em sua acepção, o homossexual “define seu gênero diferentemente de sua constituição neurogenética”. Para sustentar seus argumentos, mobiliza discursos ligados a outras formações discursiva, a exemplo dos discursos médicos e científicos. No exemplo a seguir, o autor do artigo explica que:

A pessoa escolhe ser gay... Não é uma enfermidade, para que exista cura [...] Vamos lembrar que existe a constituição genética da pessoa já definida (cromossomo XX – mulher / cromossomo XY – homem. Fora isso, do ponto de vista médico, em termos morfológicos, o ser humano nasce com aparelho sexual próprio – masculino ou feminino – com raríssimas exceções, que são os hermafroditas [...] (Visão Missionária, 1T 2020).

O autor destaca que não defende práticas de intolerância ou preconceito. Nessa direção, entende “inclusão” como algo que se expressa no “amor ao próximo” e é materializado desde os ideais divinos estabelecidos na criação. Além da lógica criacionista, vem também à tona a lógica salvacionista, uma vez que mediante a conversão e a salvação “alcancem o caminho para sua restauração ao estado original da Criação pré-queda” (Visão Missionária, 2010).

A partir do pensamento de Butler, observa-se como as lógicas que atravessam o social impõem conceitos como masculinidade e feminilidade que devem ser aderidos. Nesse sentido, o corpo não é uma realidade que se inscreve à parte do aparato cultural (Butler, 2014). Nesses termos, a interpretação do sexo como um dado biológico, decorre de performances de

⁵³As distintas performances de gênero, a exemplo de palavras, gestos e atos expressos continuamente criam a ideia de gêneros.

comportamentos esperados dos sujeitos. “A rigor, talvez o sexo tenha sido sempre o gênero, de tal forma que a distinção sexo/gênero revela-se absolutamente nenhuma” (Butler, 2014, p. 25).

Nesse contexto, a Participante 4 salienta que o valor do ser humano não consiste em sua orientação sexual, não está no gênero, pois,

[...] hoje, a questão maior é isso; pensar no ser humano enquanto sujeito de direito, sujeito com desejos, vontades, sonhos [...] sem importar em que categoria ele vai se ajustar [...] por que é que gênero só pode ser masculino e feminino? Quem decidiu isso? E por que que tem que ser sóisso? E quem não se assume nem como masculino nem como feminino? A questão do sexo, por que que tem que ser? E quem não tem desejo? Quem não pratica? Quem pratica sempre? Ou quem pratica como quer? (PARTICIPANTE 4).

A partir desses questionamentos, Butler vai mostrar que identidades naturalizadas são construções político-culturais. Nesse caso, construções, como masculino-feminino se dão através de dinâmicas de poder com base em processos de diferenciação e exclusão levada a efeito por aparelhos repressivos.

Ademais, a entrevistada critica a lógica do casamento com base nos papéis de gênero socialmente aceitáveis. Assim, uma mulher, por exemplo, [...] pode querer casar, pode não querer casar, pode querer casar com homem, pode querer casar com uma mulher, pode querer ter filhos, pode não querer ter filhos, ou seja, ela não é obrigada, da mesma forma o homem (PARTICIPANTE 4).

5.3.4 Prática pedagógica contra-hegemônica na Aliança de Batistas do Brasil

Os discursos teológicos e educacionais exercem grande influência sobre a cosmovisão dos sujeitos, sendo afamília, a escola e a igreja espaços significativos de engendramento de múltiplas aprendizagens e processos de subjetivação no que concerne a gênero. Sobre esse ponto, o Participante 3 assinala que, certas interpretações acerca desses temas,

São fruto da teologia cristã, daquilo que a gente chama herança judaico-cristã, é algo que vai se naturalizando também nos lares[...] Então, os pressupostos religiosos, teológicos, eles acabam dando base para o patriarcado já existente na sociedade. Então, quando um homem já fruto de uma sociedade patriarcal, educado num lar patriarcal, uma educação patriarcal, chega na igreja e ouve que o homem é a cabeça da mulher, o homem é o líder é o que manda, efetivamente, que a mulher deve se submeter ao homem, isso é música para os ouvidos[...] por que a pessoa que seacha a cabeça da mulher, se acha dono do corpo, se acha dono da vida, se acha dono da alma, enfim, então ele pode subjugar porque ele se sente autorizado por Deus para tal [...] (PARTICIPANTE 3).

Nessa acepção, as lógicas patriarcais e sexistas atuam de forma violenta contra as

mulheres, neutralizando estas nos espaços de poder, em especial no âmbito religioso. O Participante lembra, ainda, uma pesquisa mais ou menos recente na qual 40% dos atos de violência doméstica são procedentes de lares ditos evangélicos. O referido participante propõe a desconstrução desses discursos, tendo em vista que os mesmos são forjados com a “bênção da Bíblia, segundo algumas interpretações” (PARTICIPANTE 3).

Nesse contexto, Lugones (2014) salienta que a religião cristã contribuiu gradamente para um projeto colonial pautado num maniqueísmo bem e mal, que reputava a sexualidade feminina como algo mau.

Tais percepções possibilitaram a demonização de certas práticas corporais e, em muitos momentos, a conformação dos corpos às normas instituídas e tidas como divinas. Althaus-Reid (2005), por sua vez, analisou a repercussão de alguns pressupostos coloniais na teologia da libertação feminista e nas teologias ortodoxas. Nesse sentido, propõe, com a hermenêutica do “indecentiamento”, compreender como esses discursos mobilizam interpretações que reforçam estereótipos e visões depreciativas sobre as mulheres. Uma de suas constatações é que teologias alinhadas a padrões coloniais continuam a ser reproduzidas por teólogas. Um aspecto pontuado por Althaus-Reid (2005), sobre isso, é o fato de boa quantidade das reflexões teológicas produzidas pelas teologias da libertação feminista, embora manifestassem um tom político e materialista, não confrontavam os regimes de poder, e as teólogas e teólogos, aliados às forças capitalistas de controle, ao lado da cultura midiática e instituições identificadas com tais projetos, acabavam por reforçar discurso hegemônicos em relação às mulheres.

A partir de uma visão de agência, a Participante 4 concebe que a resistência e combate a esse tipo de violência “teológica” pode emergir do seio da própria esfera religiosa⁵⁴, principalmente num contexto em que “a religião tem sido manipulada e articulada por muitas forças políticas” (PARTICIPANTE 4). Na realidade, a educação também pode figurar como um locus de reprodução da violência de gênero mas, também pode se constituir em espaço permanente de luta contra normas reguladoras e normalizadoras de condutas. Nesse caso, Althaus-Reid (2005) propõe a construção de reflexões teológicas desde a periferia da sociedade, da igreja e dos compêndios da teológicos. Nessa direção, a Participante 4 chama a atenção para

⁵⁴Sobre essa questão, Roese sustenta que “uma nova configuração religiosa se desenha neste terceiro milênio a partir do protagonismo das mulheres. Este protagonismo no âmbito religioso[...] apresenta rupturas claras, insubmissão, mobilidade, infidelidade e criação de novas modalidades e subjetividades de vida espiritual e religiosa. Ou seja, as mulheres estão criando com autenticidade e responsabilidade espaços e caminhos alternativos aos das religiões hegemônicas, suas estruturas e discursos. Aqui se interpõe a subjetividade ativa das mulheres no contexto religioso brasileiro como uma ruptura com a colonialidade de gênero (Roese, 2015, p. 1555-1556).

o discurso de Paulo Freire como forma de dar legitimidade a uma concepção libertadora de todos os oprimidos, homens e mulheres.

Ribeiro (2020, p. 30), em sua reflexão acerca de religião e decolonialidade, aponta a importância da decolonização nos estudos de religião, a partir de epistemologias feministas. Nesse caminho, o autor propõe os seguintes desafios, que podem ter grande impacto sobre práticas educativas em espaços religiosos. Primeiro, a superação da visão idealística do masculino presentes nos discursos teológicos que relegam a mulher à natureza e o homem à cultura; valorização da diversidade, da diferença e das expressões de subjetividade; valorização da corporeidade e exame da ideologia da fixidez identitária.

No afã de construir uma ação educativa desde outras bases, a ABB tem desenvolvido um significativo trabalho educacional através dos seus fóruns:

[...] nós criamos um fórum de gênero dentro da aliança, então nós temos um representante de cada igreja que organiza um fórum dentro da aliança, onde a gente discute o tempo todo questões de gênero, inclusive nos vigiando para não reproduzir injustiças de gênero (PARTICIPANTE1).

Além do fórum de gênero, outros que se destacam, na Aliança, são os fóruns de juventude e de negritude, considerando que em seu começo, os membros da Aliança decidiram trabalhar a partir da ideia de paridade gênero e raça, inclusive incluindo em seus quadros de liderança, mulheres negras na presidência da entidade. Tais práticas educativas são tidas como relevantes, pois, em relação aos sentidos atribuídos às mulheres, é importante pensar:

[...] você tá falando de que mulher? Você tá falando da mulher cis? Você tá falando da mulher branca? Tá falando da mulher preta? Tá falando da mulher trans? Da mulher trans preta? Tá falando da mulher gorda? Tá falando da mulher com deficiência? Tá falando do homem? Uma coisa é o homem branco, outra coisa é o homem preto, outra coisa é o homem trans, outra coisa é o homem cis. O padrão é o homem branco, hétero e cis; esse é o padrão da mulher, branca - hétero - cis[...]e olhe que nem pensamos nas mulheres indígenas, e não pensamos em diversas outras mulheres (PARTICIPANTE 4).

O participante 3 argumenta que há um padrão de gênero estabelecido socialmente com vistas à conservação do status quo. Tal manutenção interessa a quem se beneficia, a quem atende a esse modelo reificado. Para exemplificar, destaca o desmonte das políticas públicas levada a efeito pelo governo brasileiro, fruto de interpretações fundamentalistas e dos discursos de terror em torno da chamada “ideologia de gênero”.

Nesse contexto, as temáticas ligadas à gênero, diversidade sexual, diálogo interreligioso, paridade de gênero e raça e teologia feminista, presentes nos fóruns de formação da Aliança,

também se constituem temas das assembleias do movimento, bem como materiais de estudo nas igrejas, como parte de um projeto de leitura, divulgação e ensino de outra perspectiva teológica de gênero.

A Participante 1 acredita que um dos fatores que contribuem para o fortalecimento da reprodução dos modelos patriarcais de desigualdade e subordinação das mulheres, sobretudo nas igrejas, mas também em muitas instituições teológicas, é o fato de “a gente insistir em não romper com os manuais que a gente recebeu a vida toda, ou seja, ler na cartilha da instituição”. Esse discurso sinaliza um entendimento de que vários materiais, como revistas, manuais, jornais, etc, como dispositivos pedagógicos que normatizam os sujeitos. “Esses materiais são veículos da doutrina dos batistas; ela não é um veículo que dá voz às mulheres, mas que dá voz à doutrina, e que enquadra as mulheres na doutrina” (PARTICIPANTE 1). A proposta é que se construa um fazer teológico e educativo a partir de outros referenciais, que contribuam para a contestação e desestabilização de relações assimétricas de poder, de sexualidade e de gênero.

No campos das intuições teológicas, três dos entrevistados criticam a pouca representatividade das mulheres no ensino de disciplina bíblico-teológicas. Para uma das participantes da entrevista, as mulheres podem

ensinar psicologia, matérias de educação cristã, mas não é para assumir, por exemplo, teologia sistemática, introdução bíblica, antigo testamento [...] sem falar na direção, que é sempre um ambiente que não é das mulheres [...] A bibliografia, pegue uma bibliografia de cada curso oferecido no seminário, e pergunte quantas mulheres são indicadas na bibliografia? Quantas teólogas? [...] nós estamos lendo os mesmos teólogos que formara essa tradição, vamos chamar de patriarcal, misógina, há um século, porque os batistas já fizeram mais de 100 anos no Brasil [...] (PARTICIPANTE 1).

Um aspecto a ser observado em relação à fala dessa entrevistada talvez resida no fato de que, a despeito da predominância homens no espaço de poder da CBB, há instituições teológicas que matêm nos seus quadros mulheres, como diretoras, coordenadoras e professoras, inclusive de disciplinas teológicas⁵⁵. Sobre essa questão, Rosado-Nunes (2005) explica destaca que as religiões são um campo de investimento masculino por excelência. Historicamente, os homens têm dominado a produção do que é sagrado nas diversas sociedades. Muitos discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação.

Um ponto que é observado pela Participante 1, diz respeito ao currículo para as escolas bíblicas que, na opinião dos demais entrevistados, é pouco atualizado e “não rompe com uma

⁵⁵Um exemplo dessa prática é o Seminário de Educação Cristã – SEC.

teologia que sustenta as desigualdades entre homens e mulheres” (PARTICIPANTE 3). É sabido que existem interferências, por parte das lideranças dos altos escalões, da CBB e da UFMBB na organização curricular, relativamente àquilo que deve ser ensinado, “o que não é fácil [...] para as pessoas que estão lá, que às vezes têm uma mente até mais progressista”(PARTICIPANTE 3). Para esse participante, são questões que remetem à formação teológica dos pastores. Nesse sentido, Moreira (2019) acentua que alocação dos sujeitos em distintas posições e os princípios ideológicos apropriados por eles são fatores, contudo, influenciadores na materialização de um currículo.

Aqui, são importantes as observações de Lope e Macedo (2011), quando acentuam que o currículo figura como uma prática a partir da qual sentidos são intituídos. Esse processo, todavia, não se dá à parte das relações de poder e disputas de significação da realidade, reverberando na constituição de identidades. Pensando sobre a relação gênero e currículo, Paraíso (2018b) registra que “gênero e sexualidade estão nos currículos formatando corpos, regulando condutas, normalizando, dividindo, separando, hierarquizando [...] (Paraíso, 2018b, p. 216). A religião, nessa perspectiva, atua como depositária de sentidos culturais que servem como referência na construção de subjetividades e podem contribuir para a manutenção da ordem social. Porém, o currículo também pode emergir como espaço de contestação a estabilização incontestável das normas. Essas reflexões em torno do currículo podem proporcionar questionamentos acerca dos estereótipos, papéis de gênero e essencialismo das identidades dos sujeitos operacionalizadas no âmbito da sociedade, das escolas e de instituições religiosas.

Há um entendimento entre os entrevistados de que ocorre uma falha quando temas , como sexualidade e gênero são silenciados, não são trabalhados de forma propositiva, nas igrejas, seminários e outros espaços educativos. Diante dessas considerações, é possível visualizar nos discurso da ABB algumas ideias significativas relacionadas à sua perspectiva pedagógica referente ao trato com os citados temas. Na visão da Participante 1, é importante que esses assuntos sejam abordados desde uma linguagem que dialogue com a comunidade religiosa e com o povo mais simples. “Ainda tem gente com dificuldade de falar de forma assertiva nas igrejas” (PARTICIPANTE 1), daí a relevância de se construir uma educação que coloque em pauta assuntos, como corpo, sexualidade, racismo, configurações familiares, numa perspectiva “emancipatória”, afirma a entrevistada. Nessa direção, Santos e Moreira (2019, p. 244) pontuam que “se as reivindicações da diversidade são mais consideráveis, e essas reivindicações contemplam as questões de gênero, raça, sexualidade, religião e tantas outras [...] que se originam a partir de um processo contínuo de diferenciação, as exigências por um

currículo pluricultural ampliam-se.

Nesse contexto, a participante 1 traz à lume o discurso fantasmático do “sopro da morte e do mau que nos cerca como mulheres”, para referir-se ao que chama de “ideologia patriarcal” e aos discursos de medo, “ideologicamente manipulados” tanto por líderes políticos como por atores religiosos. Para a ela, é significativo que se produzam leituras da Bíblia, leituras teológicas que ajudem as pessoas a analisarem criticamente os discursos religiosos e políticos de matriz conservadora. Nesse universo, outras fantasias vêm à lume em suas enunciações ao imaginar “mulheres saindo do silêncio e tendo coragem de gritar, mulheres que rompem com as dominações [...]”. Aqui, a “hermenêutica feminista” e uma “leitura diferente da Bíblia” são, de forma fantasística, postas como horizontes que possibilitam a construção de “uma libertação”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa intitulada “Educação e Subjetividade feminina na tradição batista brasileira: disputas discursivas e dinâmicas de resistência e subversão”, procuramos examinar os discursos e práticas sobre gênero na tradição batista brasileira, problematizando em que medida tais discursos são legitimados, contestados, disputados, ressignificados e como interferem na produção de subjetividades femininas e no engendramento de processos de resistência e subversão. Nesse intento, foram analisadas as principais concepções sobre “a mulher” presentes em discursos da Convenção Batista Brasileira no decorrer do século XX e na contemporaneidade, com destaque para o período que compreende a última década.

A pesquisa partiu da abordagem dos feminismos enquanto espaços plurais e de resistência, cujas formulações teóricas buscaram desmistificar discursos normatizadores, essencialistas e pautados em perspectivas universalizantes e biologizantes sobre as mulheres. Além da produção de narrativas contra-hegemônicas, ativistas feministas se articularam na luta pela equidade de direitos, subvertendo suas próprias identidades, ressignificando-se, fazendo emergir novas subjetividades, propondo outros lugares epistêmicos e definindo novas abordagens éticas tanto em termos individuais quanto coletivos.

As perspectivas feministas influenciaram os estudos nas áreas de educação e religião, fomentando fortes questionamentos aos modos de pensar identidades femininas, que passam a ser percebidas como atravessadas por condicionantes culturais desconstruindo, dessa forma, concepções ligadas à naturalidade, cientificidade e objetividade, associadas a práticas machistas, misóginas e sexistas. O impacto dessas discussões sobre os discursos religioso e educacional mostra-se importante, tendo em vista que esses dois campos figuram como instâncias privilegiadas de orientação comportamental, de tentativas de interpretação da realidade, bem como de construção de discursos e práticas que subjetivam os indivíduos em contextos diversos, favorecendo, muitas vezes, a ordem social vigente.

No processo de colonização, houve a imposição da religião cristã, bem como de padrões culturais europeus, impregnados de lógicas dicotômicas e hierárquicas de gênero fundadas no sexo, o que implicou a produção de subjetividades colonizadas desde a ideia de diabolização e inferiorização do feminino. Diante das fissuras desse discurso hegemônico, novas abordagens ousam subverter padrões de gênero falocêntricos, como também os fundamentos cisheterossexuais de diversas correntes da teologia cristã ortodoxa e de determinados discursos políticos e econômicos, na qualidade de mecanismos de regulação.

Aqui, o currículo desempenha importante papel, já que pode contribuir para análises

críticas dos estereótipos, papéis de gênero e essencialismos das identidades dos sujeitos, operacionalizadas no âmbito da sociedade, das escolas e de instituições educacionais, inclusive as de caráter religioso. A implementação desse tipo de debate pode possibilitar o entendimento de que o gênero não é dotado de naturalidade, posto que resulta de uma construção que se dá mediante os dispositivos sociais de poder que conduzem, por exemplo, um sujeito a tornar-se mulher. Ou seja, sendo performático, o gênero é uma fabricação que se dá tanto por movimentos corporais quanto por práticas discursivas; é uma produção e imposição que advém das práticas que regulam a coerência de gênero e as sexualidades (Butler, 2006). Esses processos regulatórios podem incidir em violência e exclusão, visto que instituem lógicas hegemônicas de existência que normatizam e categorizam modos de ser e estar no mundo. Ao contestar a estabilidade do gênero, Butler vai sustentar que este se constitui ao longo do tempo e que está em permanente transformação. Contudo, embora os sujeitos estejam ligados aos aparatos de poder, as perspectivas de agência oportunizam a contestação das relações assimétricas de gênero, o enfrentamento das imposições e reificações de identidades, ressignificando práticas sociais e subjetividades, e configurando novos cenários nos domínios da política, cultura, educação e religião, com notáveis impactos nas relações entre homens e mulheres.

Aqui, importa destacar que gênero é compreendido neste trabalho como mecanismo mediante o qual concepções de mulher, feminino e masculino são produzidos e normatizados em meio a práticas discursivas precárias e contingentes (Laclau e Mouffe, 2015) imersas no plano da história e da cultura, marcadas por relações de poder. Assim, concebemos o termo mulher não em termos ontológicos, essencialista ou pré-definido, mas como “incompleto”, “aberto”, podendo abraçar, assim, diferentes subjetividades e possibilidades de ser mulher.

Considerando a importância do pensamento de Laclau e Mouffe para a análise do nosso objeto de estudo, elegemos categorias, como demandas, articulação, ponto nodal, hegemonia e deslocamento e, somando-se a isso, mobilizamos a abordagem das lógicas elaborada por Glynos e Howarth (2007; 2018a). O conceito de lógicas sociais permitiu a compreensão de como se configuram os discursos e modos de subjetivação do feminino na tradição batista brasileira ao longo dos períodos examinados. A análise demonstrou que as lógicas do casamento, submissão, domesticidade, maternidade, recato e pureza são interpretadas por muitos como elementos constitutivos de uma suposta “essência” do feminino, especialmente na primeira década do século XX. Nesse cenário, as mulheres são instadas a corresponder aos modelos e papéis socialmente construídos de conformidade com um biologismo determinista, no qual se dá o ordenamento de identidades de gênero e sexualidade, e sentidos são inscritos em certos tipos de corpos, como expõe o conceito de “matriz de inteligibilidade” proposto por Butler (2003),

dinâmica onde corpos, gênero e desejos não naturalizados.

Para além das atividades domésticas, o engajamento nas atividades eclesiais e a atuação no campo missionário também compunha a performance a ser desempenhada pelas fiéis. Tais práticas concebidas como parte da moral cristã, mostram sabedoria, compreensão do valor da modéstia e renúncia aos “prazeres”. Desses discursos sobre o feminino, emerge a fantasia da “mulher ideal”, o que assinala a tentativa de fixação de uma identidade feminina e busca de uma plenitude identitária impossível. A fantasia da “mulher virtuosa” descortina um eu idealizado, um horizonte de plenitude e totalização a ser buscado. Aqui, desponta um ethos de virtude que se traduz em obediência, disciplina e formas de agir, muitas vezes em atendimento aos desejos e expectativas do outro. De acordo com psicanálise lacaniana, através dos processos de identificação, o sujeito assimila parcialmente aspectos do outro, operação que contribui para a construção de sua própria subjetividade.

Através do conceito de “lógicas políticas”, lançamos um olhar sobre os processos de contestação e transformação de certos regimes e práticas sociais. Assim, nas primeiras décadas do século XX, muitas críticas são direcionadas à ideia de papéis de gênero e à lógicas do casamento e da maternidade como inerentes ao feminino. Ademais, os discursos de liberdade e defesa da igualdade de direitos defendidos por militantes feministas, colocavam em xeque os modelos normatizantes de gênero produzidos pelas enunciações da CBB. Nessas circunstâncias, o termo “mundanismo” é evocado nas publicações da denominação em referência aos novos costumes e valores que surgiam na sociedade e passam a influenciar a vida de mulheres e de igrejas. Assim, em contraposição à fantasia da mulher virtuosa, a lógica do mundanismo figura como antagonismo que, na Teoria de Laclau e Mouffe, impede a plena constituição do outro. Ou seja, impede a constituição da mulher ideal, obstaculizando o gozo e a plenitude.

Enquanto ponto nodal, o significante mundanismo é mobilizado para criticar as novas práticas que vão se instalando na sociedade. Nessa direção, o termo articula outros significantes, como liberdade, divertimentos, bebidas, feminismo, produtos de beleza, flerte e carnaval, tidos como prazeres pecaminosos e diabólicos. A identificação das mulheres com a fantasia da mulher virtuosa seria, pois, uma forma de se contrapor à mulher “mundana”, a qual subverte as normas ao agir fora dos padrões hierárquicos de gênero. Aqui, é importante salientar que no pensamento de Lacan, o sujeito é atravessado por uma incompletude, daí empreender uma busca no intuito de suturar a falta que o constitui, mediante a construção de fantasias. Os discursos fantasmáticos, que circulam no âmbito social, são mobilizados pelos indivíduos através de processos de identificação, operação que favorece a construção da sua própria subjetividade.

Na segunda metade do século XX, deslocamentos significativos podem ser percebidos

na forma de pensar questões de gênero, principalmente em publicações da revista *Visão Missionária*. A inserção das mulheres no mercado de trabalho passa a ser visto de forma mais positiva, os estudos são pensados como oportunidade de ascensão profissional, mas também como oportunidade para evangelização. Nun cenário marcado por mudanças sociais, alguns autores batistas vão destacar os novos tempos e as conquistas de direitos por parte das mulheres, manifestando certas restrições às tradicionais associações das mulheres a características como fragilidade, sensibilidade, submissão, passividade e recato e outros estereótipos.

Foi possível perceber, através da pesquisa, que tais discursos sobre a mulher, na CBB, não eram homogêneos, mas manifestavam-se tanto a partir de concepções mais ortodoxas que reforçavam assimetrias de gênero e lógicas de subalternização como de perspectivas mais progressistas que, inclusive, se aproximavam de certos enfoques feministas e de interpretações produzidas a partir de vertentes da teologia feminista. Tais aproximações podem ter exercido influência sobre a participação de algumas mulheres em determinados espaços tidos como de exclusividade masculina, a despeito da predominância de visões sexistas e mesmo do impedimento de exercerem o ofício pastoral. Ademais, vários enunciadores e enunciatóricas, embasados em estudos de cunho histórico, sociológico, científico e teológico, propunham outros olhares sobre textos bíblicos utilizados para legitimar discursos de submissão, de discriminação e demarcação de papéis e lugares das mulheres no espaço social e eclesial.

Na última década, com a ascensão do neoconservadorismo e do neoliberalismo, disputas em torno de gênero mostram como atores políticos e religiosos buscam consolidar lógicas moralizantes e enunciações que legitimam o desmonte de direitos sociais conquistados pelas mulheres e outros grupos discriminados e invisibilizados. Nesse universo, o avanço das políticas familistas ocorre paralelamente à ofensiva antigênero e à defesa de um conservadorismo moral estruturado nas relações hierárquicas de gênero, e no desmonte do sistema de proteção social, implicando na responsabilização das famílias pela provisão do bem-estar social. Nesse contexto de sobrecarga das famílias, as mulheres, sobretudo as negras, figuram como as mais afetadas especialmente se se considerar que no modelo capitalista-patriarcal-racista, atribuições desprestigiadas de cuidado recaem mais sobre elas.

Aqui, diversos discursos religiosos e educacionais contribuem para fortalecer concepções tradicionais sobre o feminino, tal como para disseminar a ideia de que os avanços sociais são decadentes e atentam contra a ordem familiar, idealizada a partir de uma visão essencialista e de um padrão branco, cristão, patriarcal e cis heterossexual. A chamada “ideologia de gênero”, nesse caso, se destaca como um discurso de medo, dispositivo de subjetivação utilizado como forma de controle social e instrumentalizado por grupos

neoconservadores para desvirtuar as epistemologias feministas.

A análise demonstrou também que, nessa conjuntura, a Convenção Batista Brasileira se destacou por sua militância contra a ideologia de gênero, o que pode ser percebido na ênfase dada à fantasia da feminilidade, mormente nos discursos da revista *Visão Missionária*, publicação de maior expressividade entre o público feminino da CBB e que opera como dispositivo formativo que produz subjetividades e contribui para a manutenção de regimes hegemônicos de gênero e sexualidade. Apesar de as mulheres constituírem público majoritários das igrejas batistas da CBB, de um modo geral reproduzem os discursos normatizadores que atravessam o imaginário social religioso com o qual se identificam. Essas construções discursivas sobre “o ser mulher” na CBB têm no significante “feminilidade” uma fantasia de plenitude de identidade como horizonte a ser buscado. Esses discursos que colocam em relevo modelos idealizados de mulher incidem sobre as práticas pedagógicas e curriculares no âmbito da CBB, disseminados através de eventos, artigos, manifestos, pregações, classes de estudos bíblicos, etc.

O “feminismo”, nesse quadro, figura como discurso antagônico e como um ponto nodal que articula outros significantes, quais sejam, ideologia de gênero, aborto, competição, liberdade ilimitada, perigo, intolerância, insensibilidade, pecado, etc. Em vários artigos, no entanto, os articulistas mobilizam elementos do próprio discurso feminista para se referirem a algumas conquistas das mulheres e criticarem determinadas interpretações que consideram machistas. Embora isso sinalize deslocamentos na forma de pensar o feminino, muitas dessas enunciações acabam legitimando e naturalizando determinados papéis de gênero. Nesse caso, as mulheres podem desfrutar de certos direitos desde que não transponham os limites que demarcam seu lugar na igreja. Sobre isso, algo que chama a atenção nos artigos da revista *Visão Missionária*, é justamente a ausência de discussões e artigos sobre o pastorado feminino.

A pesquisa demonstrou, ainda, que, num contexto de insatisfações e disputas discursivas em torno de gênero, no interior da Convenção Batista Brasileira, ocorre o surgimento da Aliança de Batistas do Brasil, desafiando interpretações hegemônicas, especialmente sobre gênero e sexualidade. Nesse percurso, mostramos como o significante liberdade apontava, no período da organização da ABB, o anseio do movimento em “ter voz institucional” a fim de poder manifestar-se sobre assuntos de interesse da sociedade, como gênero, racismo e justiça social. Entendemos que tal realidade indicava fissuras e deslocamentos no discurso hegemônico da CBB emergindo, a partir daí, um novo regime de sentidos. A ABB, enquanto polo antagônico, além de buscar desconstruir as lógicas hegemônicas exclusivistas da CBB e tentar impor uma interpretação particular de mundo, igualmente intenta universalizar seus sentidos com vistas à

construção de uma nova hegemonia discursiva. A partir das ideias de Lugones (2014), é possível pensar na ABB em termos de uma “subjetividade ativa”, que institui práticas de resistência que subvertem certos discursos teológicos tidos como opressores e atravessados por perspectivas heterossexualizadas, naturalizadas e universalizadas sobre o feminino e as relações de gênero e sexualidade. Nesse sentido, no conceito de “locus fraturado” concebido pela autora, tal como os processos opressivos, podem engendrar resistências que fraturam esse locus, fazendo emergir subjetividades insurgentes.

No discurso da Aliança, levar a termo esses ideais implica a construção de um contradiscurso de resistência que denuncie modelos patriarcais e androcêntricos que justificam papéis de gênero, práticas de subordinação e restrição das mulheres nos espaços eclesiais, e que conferem aos homens um status de superioridade em relação às mulheres. Para isso, propõem leituras embasadas em outras abordagens teológicas de gênero, tal como um engajamento contextualizado nas discussões de interesse social. Nesse percurso, entidade busca construir uma proposta pedagógica que contemple assuntos ligados a gênero, diversidade sexual, paridade de gênero e raça, teologia feminista, ordenação de mulheres ao ministério pastoral, justiça social, os quais são debatidos em seus fóruns e encontros de formação, assim como em materiais de estudo utilizados nas comunidades religiosas.

Nessa visão, a educação teológica concebida desde perspectivas mais progressistas e críticas aos discursos fundamentalistas, se constitui um potente dispositivo que pode se expressar em novos modos de ser, pensar e agir, que promovam liberdade e equidade, significantes que, nesta pesquisa, que remetem ao conceito de fantasia, a qual visa tamponar a falta que constitui o sujeito, promovendo, assim, uma satisfação parcial do desejo. O alcance de uma plenitude, porém, mostra-se um projeto impossível, em face da contingência e precariedade de toda identidade e das estruturas discursivas. De mais a mais, a fantasia incide sobre as formas como a realidade é interpretada pelas pessoas, ensejando a produção de subjetividades. É importante ressaltar que as subjetividades são fruto dos embates hegemônicos, luta que não tem um caráter absoluto, tendo em vista que há sempre algo que escapa à fixação completa de sentidos.

REFERÊNCIAS

ABOIM, Sofia. Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 1, p. 95-117, jan./abr. 2012.

ALENCAR, Arianne Castro. Construção social do ethos de princesa: uma análise discursiva de mídias visuais da empresa o boticário. **International Contemporary Management Review**, v. 4, n. 1, 2023.

ALENCAR, Gustavo de. **Evangélicos e a Nova Direita no Brasil: os Discursos Conservadores do “Neocalvinismo” e as Interlocações com a Política**. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFJF, v. 13, n. 2, dez. 2018.

ALIANÇA DE BATISTAS DO BRASIL. **Carta de compromissos e princípios**. Disponível em: <https://aliancadebatistas.org/quem-somos/>. Acesso em: 10 jan. 2021.

ALIANÇA DE BATISTAS DO BRASIL. **Estatuto**. Disponível em: <https://doceru.com/doc/5881815>. Acesso em: 10 dez. 2023.

ALMEIDA, Bianca Daéb's Seixas. **Uma história das mulheres batistas soteropolitanas**. Dissertação (Mestrado em História). Salvador, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/11240/1/Dissertacao%20Bianca%20Almeidaseg.pdf>. Acesso em: 10 de mar. 2022.

ALMEIDA, Gabriela Maria Farias Falcão de. **Articulações discursivas em torno da construção das Conferências de Políticas para as Mulheres em Pernambuco**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2019.

ALMEIDA, Jane Soares de. As gentis patricias: identidades e imagens femininas na primeira metade do século XX (1920/1940). **Educar em Revista**, jun. 2013.

_____. Mulheres, educação e religião: as interfaces do poder numa perspectiva histórica. **Mandrágora**. São Bernardo do Campo: v. 13, p. 52-63, 2007.

_____. **Mulher e educação: a paixão pelo possível**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

ALMEIDA, Ronaldo Sales. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 50, 2017.

ALTHAUS-REID, Marcella. **La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política**. Barcelona/Espanha: Bellaterra, 2005.

_____. Marx en un bar gay: La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 11, n. 1, p. 55-69, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3msCtqF>. Acesso em: 23 jun. 2021.

_____. Uma estética libertadora. [Entrevista cedida a IHU On-Line], Ed. 227, 09 jul. 2007.

ALVAREZ, Sonia. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cadernos Pagu**, n. 43, jan./jun., 2014.

_____. Feminismos Latinoamericanos. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12008/11293>. Acesso em: mar. 2021.

AMOSSY, R. Introdução: da noção retórica de ethos à análise do discurso. In: _____. (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. Tradução: Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírío Possenti. São Paulo: Contexto, 2005.

_____. Da noção retórica do ethos à análise do discurso. In: AMOSSY, Ruth (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. Tradução: Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírío Possenti. São Paulo: Contexto, 2005a, p. 9-28.

AURÉLIO, Marco; PRADO, Máximo; COSTA, Frederico Alves. Estratégia de articulação e estratégia de aliança: possibilidades para a luta política. **SciELO - Scientific Electronic Library Online**, 2012.

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidades enunciativas. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, IEL. p. 25-42, 1990.

_____. **Palavras incertas: as não coincidências do dizer**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

_____. Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso. In: _____. **Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

AZEVEDO, Israel Belo, **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. Piracicaba: Editora Unimep, São Paulo: Exodus, 1996.

BARTHES, Roland. A Morte do Autor. In: **O Rumor da Língua**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BATISTA, Lara Miguel *et al.* Tríplice opressão na vida das mulheres negras. **Revista Humanidades e Inovação**, Palmas, v. 9, n. 15. p. 255-266, 2022.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. v. 1, II. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. v. 2, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.

BENTO, Berenice. Gênero, uma categoria útil de análise? **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, 2022.

BIROLI, Flávia; MACHADO, Maria das Dores Campos; VAGGIONE, Juan Marco Vaggione. **Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina**, São Paulo: Boitempo, 2020.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luiz Felipe. Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. **Mediações**, Londrina, v. 20 n. 2, p. 27-55, jul./dez. 2015.

BIROLI, Flávia. Gênero e Política: igualdade de gênero e diversidade sexual na crise da democracia. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**. Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 736-749, jul./set. 2021.

_____. O público e o privado. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014. Disponível em: http://moodle.ibiruba.ifrs.edu.br/pluginfile.php/25050/mod_resource/content/1/BIROLI_%20MIGUEL.%20Feminismo-e-Politica-Uma-Introducao-Boitempo-Editorial-2015.pdf. Acesso em 18 mai. 2021.

BORBA, Rodrigo. A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. **Cadernos Pagu**, p. 441-473, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/T86yvM4tkCzZts3kVwqKPQG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 jun. 2014.

BORGES, Veronica; LOPES, Alice Casimiro. Por que o afeto é importante para a política? Implicações teórico-estratégicas. **Revista Práxis Educacional**, v. 17, n. 48, p. 114-135, out./dez. 2021.

BOTELHO, Octávio da Cunha. Misoginia, Discriminação e Submissão da Mulher nas Religiões Tradicionais. **Observador Crítico das Religiões**, 2014. Disponível em: <https://observadorcriticodasreligioes.wordpress.com/2014/01/01/misoginia-discriminacao-esubmissao-da-mulher-nas-religioes-tradicionais/>. Acesso em: 1 jun. 2023.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

BRANCO, Viviane Prux; DIEZ, Carmem Lúcia FORNARI. **Análise do discurso e formação discursiva**. UNIPLAC, 2017. Disponível em: https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2017/24702_13047.pdf. Acesso em: 3 jun. 2021.

BRANDÃO, C.R. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.

BUITONI, Dulcília H. S. **Imprensa feminina**. São Paulo: Ática, 1986

_____. **Mulher de Papel**. São Paulo: Editora Summus, 2009.

BURIGO, Joana. É preciso ter cuidado com o pensamento binário. **Carta Capital**, 26 jul. de 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opinioao/e-preciso-tercuidado-com-o-pensamento-binario/>. Acesso em: 10 abr. 2021.

BURITY, J. **Desconstrução, hegemonia e democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau**. INPSO, Instituto de Pesquisas Sociais, FUNDAJ, Fundacao Joaquim Nabuco Editorial. 1997. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Brasil/dipesfundaj/20121129013954/joan7.pdf>.

Acesso em: 03 fev. 2021.

BUTLER, Judith. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**, n. 42, Campinas, p. 249-274, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332014000100249&script=sciarttext&tlng=es#fn01>. Acesso em: 25 mai. 2021.

_____. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2. ed., 2000.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 11, p. 11-42, 1998. Disponível em: [https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/Pagu/1998\(11\)/Butler.pdf](https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/Pagu/1998(11)/Butler.pdf). Acesso em: 25 maio 2021.

_____. **Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción**. Ediciones Cátedra, 2001. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1393/butler2.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 nov. 2020.

_____. **Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista**. Caderno de Leituras, n. 78, 2018.

_____. Atos performativos e constituição de gênero. Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: MACEDO, Ana Gabriela; RAYNER, Francesca (Org.). **Gênero, cultura visual e performance. Antologia crítica**. Minho: Universidade do Minho/Húmus, 2011.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução: Sérgio Lamarão e Arnaldo Cunha. Revisão técnica de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

CANO, M. R. O. **A manifestação dos estados de violência no discurso jornalístico**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

CARDOZO, Guilherme. O pós-estruturalismo e suas influências nas práticas educacionais: a pesquisa, o currículo e a “desconstrução”. **Pensares em Revista**, São Gonçalo-RJ, n. 4, p. 118-134, jan./jul. 2014.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América**

Latina a partir de uma perspectiva de gênero. NEABI, 2020. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminismo%20negro.pdf. Acesso em: 20 maio 2022.

CAROSIO, Alba. Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación. In: GIRÓN, Alicia. (coord.) **Género e globalización**. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2009a.

CAROSIO, Alba. **Emancipação dos feminismos latino-americanos e caribenhos**. n. 72, mar. 2020.

CARRASCOZA, João Anzanello; FURTADO, Juliana Assis. O pensamento estruturalista e as teorias de comunicação. **Comunicação, Mídia e Consumos**, São Paulo, v. 6, n. 16, p. 173-183, jul. 2009.

CARTA da Aliança de Batistas do Brasil em apoio à Democracia e à Candidatura de Fernando Haddad. **Aliança de Batistas do Brasil**, 2018. Disponível em: <https://aliancadebatistas.org/blog/carta-da-alianca-de-batistas-do-brasil-em-apoio-ademocracia-e-a-candidatura-de-fernando-haddad/>. Acesso em: 10 ago. 2020.

CASTRO, M.G. Família, modos de usar e abusar. Maternidade e deslocamentos ou ensaiando indisciplinas. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., (Orgs.). **Enlaçando sexualidades**: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero. Salvador: EDUFBA, p. 41-65, 2016.

CATTO, Cândida. Educação como subjetivação. **Caderno pedagógico**, Lajeado, v. 7, n. 2, p. 36-48, 2010.

CECCARELLI, P. R. Novas configurações familiares: mitos e verdades. **Jornal de Psicanálise**, v. 40, n. 72, p. 89-102, 2007.

COELHO, Gustavo Mateus. **Gêneros desviantes**: o conceito de gênero em Judith Butler. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, 2018.

CONNELL, Robert W. Políticas da Masculinidade. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 2, n. 20, p. 185-206, jul./dez. 1995.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA LANÇA GIBI INFANTIL PARA COMBATER A IDEOLOGIA DE GÊNERO. **Guiame.com.br**, 5 de mar. de 2018. Disponível em: <https://www.guiame.com.br/gospel/agendagospel/convencao-batista-brasileira-lanca-gibi-infantil-para-combater-ideologia-degenero.html>. Acesso em: 04 jun. 2020.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA EMITE NOTA CONTRA O PL 122. **INFONET**. Disponível em: <https://infonet.com.br/blogs/convencao-batista-brasileira-emite-nota-contrao-pl-122/>. Acesso em: 10 fev. 2023.

COSTA, Claudia de Lima. O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações das identidade nas (entre)linhas do (con)texto. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. **Masculino, feminino, plural**: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis-SC: Ed. Mulheres, p.57-90, 1998a.

COSTA, Nelson Barros da. **A produção do discurso lítero-musical brasileiro**. São Paulo. Tese (Doutorado). PUC-SP, 2001. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/LinguaPortuguesa/teses/tese_nelson.PDF. Acesso em: 20 jun. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

CULLER, Jonathan. **Teoria literária: uma introdução**. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999.

CUNHA, Magali do Nascimento. Construções imaginárias sobre a categoria “gênero” no contexto do conservadorismo político religioso no Brasil dos anos 2010. **Perspect. Teol.**, Belo Horizonte, v. 49, n. 2, p. 253-276, mai./ago. 2017.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A influência da ideologia neoliberal na religiosidade evangélica, o discurso do mundo "gospel"**. São Bernardo do Campo, EDITEO - Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, v. 7, n. 10, p. 9 - 30, 2002.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-anteriores-%C3%A0cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 20 maio 2021.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução: E. A. Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DENZIN, N. K; LINCOLN, I. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Tradução: Júnia Barretto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/235629/mod_resource/content/1/Derrida.%20torres.pdf. Acesso em: 04 mai. 2021.

_____. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Shneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

DIADORIM. Ideologia de Gênero: como o clã Bolsonaro usa internet para atacar LGBTI+. **Carta Capital**, 2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/ideologia-de-genero-como-o-cla-bolsonaro-usa-internet-para-atacar-lgbti/>. Acesso em: 23 de dez. 2023

DUARTE, André de Macedo. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. *In: SelectedWords*, 2011.

DUDA, Romagna. Nova estrutura dos direitos humanos evidencia reconstrução após obscurantismo bolsonarista. **Sul21**, jan. 2023. Disponível em: <https://sul21.com.br/noticias/politica/2023/01/nova-estrutura-dos-direitos-humanos-evidencia-reconstrucao-apos-obscurantismo-bolsonaris> Acesso em: 04 jan. 2024.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. A identidade batista e o espírito da Modernidade. **Protestantismo em Revista**, v. 6, n° 1: 15-28, 2005.

FEMENÍAS, María Luisa; SCHUTTE, Ofelia. **Feminismo filosófico e teoria de gênero na América Latina**. Labrys, Études Féministes, Feminist Studies, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys20/AL/maria%20luisa.htm>. Acesso em: 02 fev. 2021.

FERREIRA, Cristiane da Silva. O ethos discursivo na constituição lítero-musical da moda de Viola Milagre da Vela. In: **Discurso e Cultura**. p. 321 -347. São Paulo: Blucher, 2018.

FERREIRA, Francisco Romão. Corpo feminino e beleza no século XX. **ALCEU**, v. 11, n. 21, jul./dez. p. 186-201, 2010.

FILHA, Constantina Xavier. **Imprensa feminina entre modas, bordados, cuidados com a prole e o casamento: dispositivos pedagógicos de revistas femininas**. UFMS/DED/PPGedu, p. 33-43, 2010.

FINK, B. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. A Escrita de Si. In: **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 141-157, 2014a.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução: S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009b.

FURLAN, Marília Molina. Tom e modalização autonímica no discurso de autoajuda para

adolescentes. **Revista Virtual de Letras**, v. 6, n. 1, p. 1-19, jan./jul. 2014. Disponível em: <http://www.revlet.com.br/artigos/215.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2021.

FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. **Sociedade e Cultura**, v. 16, n. 2, p. 395-403, jul./dez. 2013.

_____. Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. **Rever**, Ano 11, n. 1, jan./jun. p.139-164, 2011.

FUSER, Marina. O feminismo que “fala à margem”: da diferença à coalizão. **Cult**, maio 2023. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/feminismo-a-margem>. Acesso em: 28 mar. 2022.

GARGALLO, Francesca. **Las ideas feministas latino-americanas**. Cidade do México: Universidad de la Ciudad de México, 2004.

_____. Feminismo latino-americano. **Revista Venezolana de Estudios sobre as Mulheres**, v. 12, n. 28, Caracas, p. 17-34, jun. 2007.

_____. (Comp) **Antología del pensamiento feminista nuestroamericano**. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. Estruturalismo, pós-estruturalismo e a produção da cultura. In: GIDDENS, A. e TURNER, J. (Org). **Teoria social hoje**. São Paulo: Unesp, 1999.

GLYNOS, Jason; HOWARTH, David. **Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory**. New York: Routledge, 2007.

_____. Explicação crítica em ciências sociais: a abordagem das lógicas. In: LOPES; OLIVEIRA; OLIVEIRA. **A teoria do discurso na pesquisa em educação**. Editora da UFPE. Recife, 2018.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais paradigmas clássicos e contemporâneos**. Edições Loyola. São Paulo: 1997. Disponível em: <http://flacso.org.br/files/2016/10/120184012-Maria-da-Gloria-Gohn-TEORIA-DOS-MOVIMENTOS-SOCIAIS-PARADIGMAS-CLASSICOS-E-CONTEMPORANEOS-1.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2020.

GONÇALVES, Alonso. Os batistas e o pluralismo religioso: princípio da liberdade religiosa como abertura dialógica. **REFLEXUS**, n. 15, 168./182, 2016.

GONÇALVES, João Batista. **Poder e afeto nas narrativas bíblicas: uma análise da construção do ethos discursivo nas parábolas contadas por Jesus**. Tese (Doutorado em Linguística). Fortaleza, 2006. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/35059/1/2006_tese_jbcgoncalves.pdf. Acesso em: 10 mar. 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro, Zahar, 2020.

HABERMAS, Jurgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEINE, Palmira. Corpo e discursivização da mulher na revista jornal das moças da década de 50. **Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo**, 2015.

HENNIGEN, Inês.; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. A subjetivação na perspectiva dos estudos culturais e foucaultianos. **Psic. da Ed.**, São Paulo, n. 23, 2. sem. de 2006.

HISTÓRIA. **Movimento Batistas por Princípios**. Recife. Disponível em: <https://www.batistasporprincipios.com.br/pagina-exemplo/>. Acesso em: mar. 2024.

HOBBSBAWM, E. J. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

HOWARTH, David; NORVAL, Aletta J. & STAVRAKAKIS, Yannis (eds.) (2000). **Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change**. Manchester: Manchester University Press, 2000.

INOCÊNCIO, Adalberto Ferdnando; GALETTI, Camila Carolina Hildebrand. As capturas neoliberais voltadas ao campo de ações das mulheres, visando uma construção por meio de hábitos e práticas disciplinares de padrões pré-estabelecidos. **Revista Ártemis**, v. XXX, n. 1, jan./jun. p. 277-297, 2023.

JR, Dones Cláudio Janz. O valor da eugenia: eugenia e higienismo no discurso médico curitibano no início do século XX. **Cordis. História, Corpo e Saúde**, n. 7, jul./dez. p. 87-120, 2011.

JUNQUEIRA, Rogério D. A invenção da “ideologia de gênero”: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, 18(43), p. 449-502, 2018.

KADER, Cárla Callegaro Corrêa. **A heterogeneidade enunciativa**: um entrelugar. IV Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais. Porto Alegre, out. 2016.

LACAN, J. **Escritos**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e Estratégia Socialista**: por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios, 2015.

LACLAU, Ernesto. **A Razão Populista**. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

_____. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2011. Seminário de Pesquisa da Região Sul, 2012.

_____. **Emancipación y diferencia**. Buenos Aires: Ariel, 1996.

_____. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000. Disponível em: https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2018/06/ernesto_laclau_nuevas_reflexiones_sobre.pdf. Acesso em: 03 de jun. 2021.

_____. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 2, vol. 1, out. 1986.

_____. Poder e representação. In: **Estudos Sociedade e Agricultura**, dez. p. 7-28, 1996.

LAGAZZI, Suzy *et al.* **Estudos do Texto e do Discurso**: discurso em contrapontos: Foucault, Maingueneau, Pêcheux. São Carlos, São Paulo, 2013.

LATTANZIO, Felipe Figueiredo; RIBEIRO, Paulo de Carvalho. Desenvolvimentos do conceito de gênero. **Psic. Clin.**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 3, p. 409-425, set./dez. 2018.

LAURETIS, Teresa de. “A Tecnologia do Gênero”. In: **Tendências e Impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Org.: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

LEITE, Jônata Câmara. **A declaração doutrinária da convenção batista brasileira, sua história e intertextos**. Dissertação (Mestrado), Vitória: UNIDA - Faculdade Unida de Vitória, 2014.

LEMONS, Carolina Teles. Religião e patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero. **Caminhos**. Goiânia, v. 11, n. 2, jul./dez. 2013.

_____. **Religião, gênero e sexualidade**: o lugar da mulher na família camponesa. Goiânia: UCG, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIMA, Iana Gomes de Lima; HYPOLITO, Álvaro Moreira. A expansão do neoconservadorismo na educação brasileira. **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 45, p. 1-15, 2019.

LIMA, Livia Barbosa; FEITOSA, Amanda Layse de Oliveira; COSTA, Frederico Alves. Análise sobre ações coletivas: contribuições e limites teóricos na produção científica da psicologia social brasileira. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n. 50, p. 14-38, jul./dez. 2017.

LIMA, Paula Sophia Branco de. **Os feminismos e a crise do campo discursivo da esquerda**: reflexões sobre as práticas articulatórias do campo democrático popular Recife. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2018.

LIMA, Elizabeth Christina de Andrade; LIMA, Isabelly Cristiany Chaves. O neoconservadorismo religioso e heteronormatividade: a “bolsonarização” como produção de sentido e mobilização de afetos. **Rev. Cadernos de Campo**, Araraquara, n. 28, p. 325-350, jan./jun. 2020.

LIMA, Rita de Lourdes. O imaginário judaico-cristão e a submissão das mulheres. **Fazendo Gênero 9 - Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**, 2010.

LOBO, Marisa. **Viva a diferença**. Disponível em: <https://vivaadiferenca.com.br/>. Acesso em: 10 abr. 2021.

_____. **A ideologia de gênero na educação: como essa doutrinação está sendo introduzida nas escolas e o que pode ser feito para proteger a criança e os pais**. Curitiba: Ministério Marisa Lobo, 2016.

LOPES, Alice Cassimiro. Por um currículo sem fundamentos. **Linhas Críticas**, v. 21, n. 45, maio/ago., p. 445-466.

_____. Teorias pós-críticas, política e currículo. **Educação, Sociedade & Culturas**, n. 39, 2013.

LOPES, Casimiro; BORGES, Verônica. Por qué el afecto es importante para la política? implicaciones teórico-estratégicas. **Revista Práxis Educacional**, v. 17, n. 48, out./dez. p. 114-135, 2021.

LOPES, Alice Cassimiro; OLIVEIRA, Ana. A abordagem do ciclo de políticas: uma leitura pela teoria do discurso. **Cadernos de Educação**, UFPel, Pelotas, v.38, p. 19 - 41, jan./abr. 2011.

LOPES, A. C.; MACEDO, E. **Teorias de currículo**. São Paulo: Cortez, 2011.

LOPES, A; OLIVEIRA, A; OLIVEIRA, G. **A teoria do discurso na pesquisa em educação**. Editora da UFPE. Recife, 2018a.

LOPES, A; OLIVEIRA, A; OLIVEIRA, G. (Orgs.) Gênero e sexualidade na educação brasileira: tensões, deslocamentos, horizontes. In: LOPES; OLIVEIRA; OLIVEIRA. **Os gêneros da escola e o (im)possível silenciamento da diferença no currículo**. Recife: Ed. UFPE, 2018a.

LOPES, Shara Lylian de Castro. **As relações interdiscursivas entre o discurso religioso e o lítero musical em canções interpretadas por Luiz Gonzaga**. (Dissertação de Mestrado em Linguística) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Fortaleza, p. 111, 2017.

LOPES, Tereza. Os discursos sobre a emancipação feminina produzidos na cidade do Recife (1870-1909), **e-Mosaicos**, v. 3, n. 5, jun. 2014.

LOPES, Tiago Alves da Silva; ERNST, Aracy. **Brasil acima de tudo, deus acima de todos: efeitos de sentido do slogan presidencial de Bolsonaro**. III Jornada Internacional de Enunciação. UNICAMP, 2021.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2002.

_____. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. **Pro-Posições**, v. 19, n. 2 (56) - maio/ago. 2008.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

_____. **Subjetividade escrava, colonialidade de gênero, marginalidade e opressões múltiplas**, 2012.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, set./dez. p. 935-952, 2014.

MACEDO, Elizabeth. Um discurso sobre gênero nos currículos de ciências. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 32, n. 1, p. 45-58, jan./jun., 2007.

_____. As demandas conservadoras do movimento escola sem partido e a base nacional curricular comum. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 38, n. 139, p. 507-524, abr./jun. 2017.

MACHADO, Maria das Dores Campos. As religiões cristãs e as disputas pela hegemonia cultural no Brasil contemporâneo Maria das Dores Campos Machado. In: MOREIRA, Elaine Martins; GARCIA, Joana. (Orgs). **Os atravessamentos religiosos no campo das políticas públicas**. Rio de Janeiro: UFRJ, CFCH, Escola de Serviço Social, 2023. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/21449/1/ARCPP.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2023.

MACHADO, Maria das Dores. O discurso cristão sobre a ideologia de gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 26, n. 2, 2018.

_____. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, 2005.

MADERS, Angelita Maria; ANGELIN, Rosângela. Os movimentos feministas e de mulheres e o combate aos conflitos de gênero no Brasil. **Prisma Jurídico**, v. 11, n. 1, jan/jun., 2012.

MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. A propósito do ethos. Tradução: Luciana Salgado. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (orgs.). **Ethos discursivo**. 2. ed. São Paulo: Contexto, p. 11-29, 2014.

_____. **Cenas da enunciação**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008c.

_____. **Discurso e análise do discurso**. Tradução: Sírío Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MAINGUENEAU, D.; GRESILLON, A. Polifonia: polifonia, provérbio e desvio. Tradução: Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva. In: MAINGUENEAU, D. **Doze conceitos em análise do discurso**. Organização de Sírío Possenti e Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva, Tradução: Adail Sobral *et al.* São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

_____. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (Org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. Tradução: Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírío Possenti. São Paulo: Contexto, 2005.

_____. **Gênese dos Discursos**. Tradução: Sírío Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008a.

_____. **Novas tendências em análise do discurso**. São Paulo: Pontes/UNICAMP, 1997.

MALUF, Mariana; MOTT, Maria Lúcia. Recônditos do Mundo Feminino. *In: História da Vida Privada no Brasil*. v. 3. São Paulo, Companhia das Letras, p. 367-421, 1998.

MARÇAL, Caio César Sousa. Meninos de azul, menina de rosa: a militância batista contra a “ideologia de gênero”. *In: Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, 42., 2018, Caxambu. Anais [...]. São Paulo: Anpocs, p. 1-22, 2018.

MARIANO, Silvana A. O sujeito do feminismo no pós-estruturalismo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 13, p. 483-505, set./dez. 2005.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul global? **Rev. Sociol. Polit.**, jun. 2010.

MAYORGA, Claudia *et al.* As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo racismo e política heterossexual. **Estudos Feministas**, Florianópolis, mai./ago. 2013.

MELO, Mônica Santos. Considerações sobre o domínio de prática discursiva religioso. *In: MELO, Mônica Santos Souza (Org.). Reflexões sobre o discurso religioso*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2017.

MELO, Janine; MARQUES, Danusa. **Elementos para uma tipologia de gênero da atuação estatal: visões do estado sobre as mulheres e políticas públicas no Brasil**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 1990.

_____. **Elementos para uma tipologia de gênero da atuação estatal**: visões do estado sobre as mulheres e políticas públicas no Brasil. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2018.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? Tradução: Suely Bastos. **Revista Lua Nova**. São Paulo, n. 17, jun. 1989.

MÉNDÉZ, Natalia Pietra. A “descoberta” do segundo sexo: intelectuais brasileiras e suas aproximações com o feminismo. **Fazendo Gênero - Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. p. 1-9, ago. 2010.

MENDONÇA, Daniel de. A noção de antagonismo na Ciência Política contemporânea: uma análise a partir da teoria do discurso. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, v. 1. n. 20., p. 135-145, jun. 2003.

_____. A teoria da hegemonia de Ernesto Laclau e a análise política brasileira. **Ciências**

Sociais Unisinos, v. 43, n. 3, p. 249-258, set./dez. 2007.

_____. Como olhar “o político” a partir da teoria do discurso. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 1, p. 153-169, jan./jun. 2009.

_____. O limite da normatividade na teoria política de Ernesto Laclau. **Lua Nova**, n. 91, p. 135-169, jan./abr. 2014.

_____. **Uma (breve) introdução ao pensamento pós-estruturalista**. Paralelo, 31. ed. 15 nov. 2020.

MENDONÇA, D.; RODRIGUES, L. P. **Pós-Estruturalismo e teoria do discurso**: em torno de Ernesto Laclau. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2014.

MIGUEL, Luís Felipe; BIROLI, Flávia. Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. **Mediações**, Londrina. v. 20, n. 2, p. 27-55, jul./dez. 2015.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

_____. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 101-128, jan./jun. 2007.

MOREIRA, Harley Abrantes. **"Onde há desespero, a esperança é importante"? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950- 1992)**. Tese (Doutorado em História) Campinas, 2019.

MORENO, Montserrat. **Como se ensina a ser menina**: o sexo na escola. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1999.

MORIN, Tania Machado. **Virtuosas e perigosas**: as mulheres na Revolução Francesa. São Paulo: Alameda, 2013.

MOTA, A. **Quem é bom já nasce feito**: sanitarismo e eugenia no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político**: comunidad, cidadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999.

_____. Por um modelo agonístico de democracia. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 25, p. 11-23, nov. 2005.

_____. Existe uma necessária dimensão populista na democracia. **Entrevista cedida a IHU On-Line**, out. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias2015/547805-existe-uma-necessaria-dimensao-populista-na-democracia>. Acesso em: mai. 2021.

MULHERES NEGRAS SÃO MAIORIA ENTRE EVANGÉLICOS, APONTA DATAFOLHA. **Carta Capital**, 2020. Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mulheres-negras-sao-maioria-entre-evangelicos-aponta-datafolha/>. Acesso em: 12 fev. 2023.

NADER, Maria Beatriz; MORGANTE, Mirela Marin.(Orgs). **História e gênero: a diversidade de resistências femininas no Brasil dos anos de chumbo**. Vitória, v. 2. Editora Milfontes, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Disponível em: <https://www.companhiadasletras.com.br/trechos/80134.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2020.

NOVAES, C. C. P. O landmarquismo batista. **O Jornal Batista**, Rio de Janeiro, p. 10-19 jan. 2003.

NOVELINC, Aida. Feminilidade: um perfil cultural. **Tóp. Educ.**, Recife. v. 16. p. 19-31. 1998.

NUNES, Maria José Rosado. Gênero e religião. **Rev. Estud. Fem, Florianópolis**, v. 2, n. 13, p. 363-365, mai./ago. 2005.

_____. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 14, n.1 jan./abr. 2006.

_____. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 79-96, 2001.

NUNES, Joice Oliveira. Feminino, masculino: significações que disputam hegemonia. **Periferia**, Duque de Caxias, v. 5, n. 2, jul./dez. 2013.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, fev. 1925.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, mai. 1927.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, fev. 1930.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, 1931.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, jan. ago. 1932.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, mar. 1936.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, jul. 1936.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, mai. 1937.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, fev. 1937.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, mai. 1940.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, ago. 1940.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, jan. 1960.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, abr. mai. jun. 1963.

O JORNAL BATISTA. O Jornal Batista, dez. 1995.

OLIVEIRA, Anna Luiza Araújo Ramos Martins de. **O discurso pedagógico pela diversidade sexual e sua (re)articulação no campo escolar**. Tese (Doutorado em Educação) — Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2009.

OLIVEIRA, A. M. **Multiculturalismo, pluralismo e (in)tolerância religiosa: o relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras religiões (1990- 2004)**. Tese (Doutorado em Educação). Recife, 2006.

OLIVEIRA, Daiane. **O feminino e o discurso religioso na revista Visão Missionária: o funcionamento de uma semântica global**. Disponível em: https://ebookspeoedrojoaoeditores.files.wordpress.com/2019/03/ebook_procad.pdf. Acesso em: 20 mar. 2019.

OLIVEIRA, Deizima Mendonça. Classes, interseccionalidade e resistência. **Revista Direitos, Trabalho e Política Social**, Cuiabá, v. 4, n. 6, p. 75-100, jan./jun. 2018.

OLIVEIRA, Gustavo. Provocações para aguçar a imaginação invenção analítica: aproximações entre a teoria política do discurso e análise do discurso em educação. In: LOPES; OLIVEIRA; OLIVEIRA. **Os gêneros da escola e o (im)possível silenciamento da diferença no currículo**. Recife: Ed. UFPE, 2018.

OLIVEIRA, A; OLIVEIRA, G; MESQUITA, R. A teoria do discurso e a pesquisa em educação. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1327-1349, out./dez. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edreal/a/tt3RpF8zjvRZDNwtcQS4Snk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 jun. 2023.

OLIVEIRA, A; OLIVEIRA, G. Políticas de gênero e sexualidade na educação brasileira. In: LOPES, A; OLIVEIRA, A; OLIVEIRA, G. (Orgs.) **Os gêneros da escola e o (im)possível silenciamento da diferença no currículo**. Recife: Ed. UFPE, 2018.

OLIVEIRA, Anna; OLIVEIRA, Gustavo. Curriculum policies of gender and sexuality in Brazil: between biomedical, sociojuridical and neoconservative discourses. **Transnational Curriculum inquiry**, v. 16, n. 1, p. 38-60, 2019. Disponível em: <https://ojs.library.ubc.ca/index.php/tci/article/view/191715>. Acesso em: 30 jun. 2021.

_____. Malditos os que têm fome e sede de justiça: discursos cristãos neoconservadores e lógicas neoliberais na educação brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, v. 22, 2022.

OLIVEIRA, Edvar Gimenes. A convenção batista brasileira instrumentalizada pelo movimento político “Ação Conservadora”. YouTube, 29 jan. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MY6hoyczyY4>. Acesso em: 1 jun. 2023.

OLIVEIRA, Suely; LYRA, Jorge. Histórias sobre o feminismo brasileiro na esfera do governo: entre articulações e tensões. Seminário Internacional Fazendo Gênero 12. **Anais Eletrônicos**,

Florianópolis, 2017.

OLIVEIRA, Antonio Carlos; RIBEIRO, Thamires da Silva. Saúde da população negra em tempos de pandemia. **Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, v. 32, n.2, p. 289-313, jul./dez. 2022.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 1999.

_____. **A linguagem e seu funcionamento**. 2 ed. Campinas, Pontes, 2003.

_____. Coreografar: inscrever significativamente o corpo no espaço. *In.*: **Interfaces da dança para pessoas com deficiência**. Campinas: CBDCR, 2002.

_____. **Discurso em análise**: sujeito, sentido, ideologia. Campinas, Pontes, 2012.

ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.

_____. **Poder e projetos: reflexões sobre a agência**. Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas, Blumenau: Nova Letra, p. 45-80, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1411/ortner_poder_projetos.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 06 maio 2020.

PAES, Kettle Duarte; DELLAGNELO, Eloise Helena Livramento. O sujeito na epistemologia lacaniana e sua implicação para os estudos organizacionais. **Cad. EBAPE.BR**, v. 13, n. 3, set. 2015.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Currículo e relações de gênero: entre o que se ensina e o que se pode aprender. **Revista Linhas**, Florianópolis, v. 17, n. 33, p. 206-237, jan./abr. 2016.

_____. Currículo, gênero e heterotopias em tempos de slogan “ideologia de gênero”. *In*: LOPES; OLIVEIRA; OLIVEIRA. **Os gêneros da escola e o (im)possível silenciamento da diferença no currículo**. Recife: Ed. UFPE, 2018a.

PEIXOTO, Cesar Roberto Campos. **Entre a exposição a discursos e a realidade da aula de leitura**: análise de dizeres de um professor de língua estrangeira. Dissertação (Mestrado em Linguística) — Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/269295/1/Peixoto_CesarRobertoCampos_M.pdf. Acesso em: 1 jun. 2023.

PEREIRA, José Carlos. Religião e Poder: Os símbolos do poder sagrado. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. ano 2, v. 3, mai. p. 80-107, 2008.

PEREIRA, José dos Reis. Vamos consagrar mulheres ao ministério pastoral? Rio de Janeiro: **O Jornal Batista**, 1976. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/visualizar.html> Acesso em: 15 jun. 2021.

PERES, Leticia Lacerda. **Constituição e representações do feminino em cartas do editor em revistas femininas**. Dissertação (Mestrado). Curitiba, 2011.

PEREZ, Omar Daniel; STARNINO, Alexandre. O estatuto político do significante vazio: identidade coletiva, psicanálise e política. **Rev. Filos.**, Aurora, Curitiba, v. 33, n. 58, p. 84-104, jan./abr. 2021.

PERROT, Michelle. E. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: Edusc, 2005.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e Filosofia da diferença**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIERONI, Geraldo Magela; JURKEVICS, Vera Irene; BUENO, Wima de Lara. Gênero, religiosidade e relações de poder: um estudo das práticas femininas no Brasil Colonial. **Tuiuti: Ciência e Cultura**, n. 41, Curitiba, jan./ jun. 2009.

PINHEIRO, Luana Simões. **Os dilemas da construção do sujeito no feminismo da pósmodernidade**. Rio de Janeiro: Ipea, 2016.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. **Revista Sociologia e Política**. Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15 -23, jun. 2010.

PONTES, Vivian de SOUZA. **A identidade da mulher pela voz do discurso político**. III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS). Dilemas e desafios na contemporaneidade. Campinas: 2012.

POSSENTI, Sírio. Observações sobre interdiscurso. In: V ENCONTRO DO CELSUL, 2003, Curitiba: **Anais**. p.140-148. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/nucleos/nad/POSSENTI%20%20Observa%C3%A7%C3%B5es%20sobre%20o%20Interdiscurso.pdf. Acesso em: 05 maio 2021.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; COSTA, Frederico Alves. Estratégia de articulação e estratégia de aliança: possibilidades para a luta política. **Revista Sociedade e Estado**, v. 26 n. 3, p. 1-32, set./dez. 2011.

PRIORE, Mary Del. **História das mulheres no Brasil**. BASSANEZI, Carla (coord. de textos). 7. ed., São Paulo, Contexto, 2004.

PY, Fábio. Internacionalização das intenções do conservadorismo batista de Curitiba. In: LELIS, Nelson. (Org.). **Religião e política no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2017, p. 67-75.

RAGO, Margareth. Adeus ao Feminismo? Feminismo e pós-Modernidade no Brasil. **Cadernos do Arquivo Edgar Leuenroth**, v. 3, n. 3, 1997.

_____. A subjetividade feminina entre o desejo e a norma. **Revista Brasileira de História**, ANPUH, Marco Zero, n. 28, 1995.

_____. **Cultura feminina e tradição literária no Brasil (1900-1932)**. p. 1-22. Disponível em: https://historiacultural.mpbnet.com.br/artigos.genero/margareth/RAGO_Margareth-cultura_feminina_e_tradicao_literaria.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022.

_____. **Feminismo e Subjetividade em Tempos Pós-Modernos**. RAGO, Margareth.

Feminismo e Subjetividade em Tempos Pós-Modernos. Dept. de História, UNICAMP, 2004. Disponível em: http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Feminismo_e_subjetividade.pdf. Acesso em: 10 mar. 2021.

REIS, Francisca das Chagas Natália Castro. Cena englobante, cena genérica e cenografia: a encenação discursiva em "beira rio, beira vida". In: Colóquio Sobre Gênero e Textos. **Anais**, 2008.

REVISTA PARA TRABALHO DE SENHORAS BATISTAS: 1932, p. 73; 1934, p. 36; 1934, p. 100; 1934, p. 197.

REVISTA DE SENHORAS E MOÇAS BATISTAS: 1939, p. 5-6; 1955, p. 22-23; 1 T 1956; 1959, p. 20-21; 1962, p. 22; 2 T de 1963.

ROCHA, Fernanda de Brito Mota. **A quarta onda do movimento feminista: o fenômeno do ativismo digital**. Dissertação. São Leopoldo: 2017. Disponível em: http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/6728/Fernanda%20de%20Brito%20Mota%20Rocha_.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em 5 ago. 2020.

RODRIGUES, Cibele. O discurso neoconservador: antagonismo e disputa. **Revista Temas em Educação**, João Pessoa, v. 29, n. 3, 345-365, set./dez. 2020.

RODRIGUES, Jeyson Messias. **Hetero(doxa) negociada: ambivalências discursivas nas relações de distinção e sociabilidade da Igreja Batista do Pinheiro no campo batista alagoano**. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Maceió, 2016.

RODRIGUES, Julian; FACCHINI, Regina. Ideologia de Gênero, atores e direitos em disputa: uma análise sobre o processo de aprovação do Plano Nacional de Educação (2013-2015). In: LOPES; OLIVEIRA; OLIVEIRA. **Os gêneros da escola e o (im)possível silenciamento da diferença no currículo**. Recife: Ed. UFPE, 2018a.

ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, ed. 39, p. 1534-1558, jul./set., 2015.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. **Cadernos Pagu**, v. 8, n. 9, 1997.

SAFATLE, Vladimir (2007). **Lacan**. São Paulo: Publifolha.

SANTOS, Caroline Helena dos; BRANCO, Osnir; STORTO, Leticia Jovelina; BURGO, Vanessa Hagemeyer. A representação da mulher no discurso religioso. In: **Anais do XI Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas Blucher Social Science Proceedings**, n. 4, v. 2, São Paulo: Blucher, 2016.

SANTOS, João Paulo Lopes dos; MOREIRA, Núbia Regina. Articulando currículo, prática e cultura: exigências formativas que impactam a escolarização de mulheres negras no Ensino Superior brasileiro. **Rev. Tempos Espaços Educ.** | São Cristóvão, Sergipe, Brasil, v. 12, n. 31, out./dez., p. 233-254, 2019. Disponível em:

file:///C:/Users/Renildes%20Oliveira/Downloads/alfdias,+14+-+joao+paolo%20(1).pdf.
Acesso em: 05 dez. 2023.

SANTOS, Odja Barros. **Outro gênero de igreja: um estudo sobre a prática de leitura popular e feminista da Bíblia**. Tese (Doutorado em Teologia), São Leopoldo, 2019.

SARDENBERG, C. Estudos feministas: um esboço crítico. In: Amaral, C. C.G. (Org.), **Teoria e práxis dos enfoques de gênero**. Salvador, Redor/Fortaleza, NEGIF/UFC. 2004.

SARDENBERG, Cecília M.B.; MACEDO, Márcia S. Relações de gênero: uma breve introdução ao tema. In: COSTA, Ana Alice Alcantara; TEIXEIRA, Alexnaldo; VANIN, Iole Macedo (Orgs.) **Ensino e Gênero: Perspectivas Transversais**. Salvador, UFBA - NEIM, 2011.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 35-50, mai./ago. 2004.

SCALA, Jorge. **Ideologia de gênero - o neototalitarismo e a morte da família**. Editora Katechesis, 2015.

SCAVONE, L. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. **Interface - Comunic, Saúde, Educ**, v. 5, n. 8, p. 47-59, 2001.

_____. **Nosso corpo nos pertence? Discursos feministas do corpo**. Niterói, v. 10, n. 2, p. 47-62, 1. sem. 2010.

SCHAFFRATH, Marlete dos Anjos Silva. **Profissionalização do Magistério Feminino: uma historia de emancipação e preconceitos**. Disponível em: <http://www.google.com.br/portal/anped/10/06/2009>. Acesso em 11 set. 2009.

SCHWAAB, Reges; ZAMIN, Angela. O discurso jornalístico e a noção-conceito de interdiscurso. **Vozes e Diálogo**, Itajaí, v. 13, n. 1, p. 49-62, jan./jun. 2014.

SHURDEN, Walter B. **Quatro frágeis liberdades: resgatando a identidade e os princípios batistas**. Recife: MLK-B, 2005.

SILVA, Carmen Silvia Maria da. **Movimento de mulheres, movimento feminista e participação de mulheres populares: processo de constituição de um feminismo antissistêmico e popular**. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2016.

SILVA, Andréa Betânia da. **A constituição do ethos e da cenografia nos festivais do circuito baiano da viola**. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística). Salvador, 2008. Disponível em:
<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/12036/1/Andr%C3%A9a%20Bet%C3%A2nia%20da%20Silva.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2021.

SILVA, Eliane Moura da. Religião, Diversidade e Valores Culturais: Conceitos teóricos e a educação para a cidadania. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, p. 1-14, 2004. Disponível em:

https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf. Acesso em: 20 jun. 2020.

SILVA, E. L.; ROSADO, L. C. C; MELO, M.S.S. Um estudo do ethos discursivo em audiências de conciliação. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, SC, v. 12, n. 1, p. 71-98, jan./abr. 2012.

SILVA, Elizete da. As mulheres protestantes: educação e sociabilidades. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VII, n. 21, jan/abr, p. 161-190, 2015. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26581/15658>. Acesso em: 20 maio 2019.

SILVA, Nilo Tavares. **Para que todos sejam um: o estilo batista de ser e a questão ecumênica**: retrocessos e avanços no discurso ecumênico brasileiro. Dissertação (Mestrado). Juiz de Fora, 2011.

SOUZA, Robson Costa de. **Gênero e ideologia entre evangélicos brasileiros**. São Paulo: Intermeios, 2019.

_____. Revista da Sociedade Auxiliadora Feminina/IPB - Uma Abordagem na Perspectiva de Gênero. **Mandrágora**, v. 14, p. 99-109, 2008.

SILVA, Sandro Luis. O ethos discursivo em o jornal das senhoras: a voz feminina no século XIX. **Interdisciplinar**, Ano X, v. 22, p. 191-206, jan./jun. 2015.

SOUZA, Sandra Duarte de. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. **Caminhos**, Goiânia, v. 6, n. 1, p. 13-32, jan./jun. 2008.

_____. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. **Mandrágora**, v. 13, n. 13, p. 1521, 2007.

SOUZA, Sweder; SOUZA, Tatiana. A sexualidade velada da mulher vitoriana: análise da obra literária Carmilla, de Le Fanu. **Periódicus**, Salvador, n. 11, v. 1, mai./out. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/22480>. Acesso em: 28 mar. 2023.

STARNINO, Alexandre. Freud, Lacan e Laclau: o entroncamento ardiloso entre discurso, pulsão e gozo. **Voluntas**, Santa Maria, v. 11, n. 2, p. 432-453, maio/ago. 2020.

STARNINO, Alexandre. Sobre identidade e identificação em psicanálise: um estudo a partir do Seminário IX de Jacques Lacan. **Dois Pontos**. Curitiba, São Carlos, v. 13, n. 3, p. 231- 249, dez. 2016.

STAVRAKAKIS, Y. **La izquierda lacaniana**: psicoanálisis, teoría e política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

STAVRAKAKIS, Y. **Lacan y lo político**. 1 ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

STEARNS, Peter N. **História das relações de gênero**. Tradução: Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007.

STEPHANI, Loren Cristina Stephani; GOMES, Alessandra Muniz; Junior, Edmundo de Paula

Gomes; A dominação das mulheres na França medieval nos séculos XIV e XV: um legado às suas contemporâneas brasileiras. **CES Revista**, v. 25, Juiz de Fora, 2011.

TAVARES, Rossana Brandão; BONADIO, Mariana Galacini. Ao encontro do corpo: teorias da performatividade para um debate diferencial sobre espaço urbano. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 23, 2021.

TAVARES, Felipe Cavaliere. Hegemonia e movimentos sociais: a teoria política de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. **Rev. de Movimentos Sociais e Conflitos**, v. 1, n. 2, Porto Alegre, 2018.

TFOUNI, F.E.V. O significante-mestre e a identificação no discurso midiático. **Entremeios: Revista de Estudos do Discurso**, v. 21, jan./jun. 2020.

TOMITA, Luiza Etsuko. A teologia feminista libertadora: deslocamentos epistemológicos. **Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**, ago. p. 1-9, 2010.

TORRES, Iraíldes Caldas. A perspectiva de poder em Foucault e suas conexidades com as relações de gênero. **Pensam. Real.**, p. 77-88, 2001.

TOLDY, Teresa Martinho. A violência e o poder da(s) palavra(s): a religião cristã e as mulheres. **Revista de Ciências Sociais**, 2016.

TRABUCO, Zózimo. “À direita de Deus, à esquerda do povo”: protestantismos, esquerdas e minorias em tempos de ditadura e democracia (1974-1994). Tese (Doutorado). Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: [file:///C:/Users/Renildes%20Oliveira/Downloads/Z%C3%B3zimo%20Ant%C3%B4nio%20Passos%20Trabuco%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Renildes%20Oliveira/Downloads/Z%C3%B3zimo%20Ant%C3%B4nio%20Passos%20Trabuco%20(4).pdf). Acesso em: 15 jun. 2023.

TRABUCO, Zózimo. Reforma Protestante: uma bibliografia comentada. **Novos Diálogos**, out. 2018. Disponível em: <https://novosdialogos.com/na-estante/reforma-protestante-uma-bibliografia-comentada/>. Acesso em: 20 de mar. 2022.

UGALDE, Silvia Veja. Feministas en América Latina: ¿continuidades, rupturas, resistencias? **Íconos. Revista de Ciencias Sociales**, n. 45, Quito: Mayo, p.103-109, 2013.

ULRICH, Claudete Reis. Teologia feminista da libertação e queer: uma contribuição para as resistências às existências. In: PEDRO, Maria Joana; ZANDONÁ, Jair (Orgs.). **Feminismos e democracia**. 2. ed. (Ebook). Belo Horizonte: Fino Traço, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/203494/Feminismos%20e%20democracia.%20vers%C3%A3o_EBOOK.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Acesso em: 17 de abr. 2021.

UNIÃO GERAL DE SENHORAS: 2 T1934, p. 99-100; 1932, p. 166; 1933, p. 66.

VÁSQUEZ, Georgiane. Maternidade e Feminismo: notas sobre uma relação plural. **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v. 3, n. 6, p. 167-181, jan./jun. 2014.

VERAS, Loyde; SILVA, Anne Carreiro; ORLANDO, Evelyn de Almeida. As muitas Evas de uma história: a produção de um lugar a partir da publicação de autobiografias no campo

religioso protestante. **Praxis Educativa**, v. 14, n. 3, p. 915-937, 2019.

VARIKAS, Eleni. Naturalização da dominação e poder legítimo na teoria política clássica. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, p. 171-193, jan/jun. 2003.

VERO, Justino. **Por falar em preconceito e gênero**, Editora GZ, 2016.

VERONESE, Alexandre; SOUZA, José Fernando Vidal; MARQUES, Verônica Teixeira. **Sociologia, antropologia e culturas jurídicas**. Florianópolis: CONPEDI, 2015.

VIEIRA, Maria Eduarda Antonino. **“Não nos liberte, nós cuidamos disso”**: as mulheres muçulmanas e a construção dos seus direitos no contexto europeu. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) — Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2018.

VISÃO MISSIONÁRIA, 2 T 1967, p. 36-37; 3 T 1967, p. 17;

VISÃO MISSIONÁRIA, 1968, p. 42.

VISÃO MISSIONÁRIA, 2 T 1969, p. 13, 15

VISÃO MISSIONÁRIA, 3 T, 1975, p. 24.

VISÃO MISSIONÁRIA, 1970, p. 22.

VISÃO MISSIONÁRIA, 3 T, 1975, p. 24.

VISÃO MISSIONÁRIA, 2 T 1993.

VISÃO MISSIONÁRIA, 2 T; 4 T 2014, p. 27.

VISÃO MISSIONÁRIA, 1 e 2 T 2015.

VISÃO MISSIONÁRIA, 1 e 2 T 2017.

VISÃO MISSIONÁRIA, 1 T, 3 T 2019, p. 17.

VOKS, Douglas. As mulheres de 1950: seu comportamento e suas atitudes: as representações sociais sobre as mulheres na revista *Careta* (1910 – 1920): entre a mulher ideal e a independente. **Temporalidades**, p. 175-188, 2012.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. **O debate sobre a história das origens do trabalho batista no Brasil: uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Paulo, 2009.