

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS PROGRAMA DE
PÓS Graduação Stricto Sensu em Psicologia

Magner Miranda de Souza

**O *SLOGAN* IDEOLOGIA DE GÊNERO: uma abordagem crítico discursiva no
campo das políticas públicas de intervenção psicossocial e análise dos processos de
subjetivação na educação**

Belo Horizonte

2018

Magner Miranda de Souza

O *SLOGAN* IDEOLOGIA DE GÊNERO: uma abordagem crítico discursiva no campo das políticas públicas de intervenção psicossocial e análise dos processos de subjetivação na educação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia – Intervenções Clínicas e Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em psicologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Ignês Costa Moreira

Belo Horizonte

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S729s	Souza, Magner Miranda de O <i>slogan</i> ideologia de gênero: uma abordagem crítico discursiva no campo das políticas públicas de intervenção psicossocial e análise dos processos de subjetivação na educação / Magner Miranda de Souza. Belo Horizonte, 2018. 108 f. : il. Orientadora: Maria Ignês Costa Moreira Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia 1. Conhecimento - Aspectos sociais. 2. Ideologia - Análise do discurso. 3. Ontologia. 4. Política pública. 5. Hermenêutica - Igreja Católica. I. Moreira, Maria Ignês Costa. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título. CDU: 32:159.9
-------	---

Ficha catalográfica elaborada por Rosane Alves Martins da Silva – CRB 6/2971

Magner Miranda de Souza

O *SLOGAN* IDEOLOGIA DE GÊNERO: uma abordagem crítico discursiva no campo das políticas públicas de intervenção psicossocial e análise dos processos de subjetivação na educação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia – Intervenções Clínicas e Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em psicologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Ignês Costa Moreira

Prof^a Dr^a Maria Ignês Costa Moreira (PUC Minas)

Prof^a Dr^a Juliana Gonzaga Jaime (PUC Minas)

Prof. Dr. Marco Antônio Torres (UFOP)

Belo Horizonte, 16 de março de 2018

Às vítimas da discriminação por sua condição de gênero, etnia, religião, orientação sexual, nível escolar, classe social, entre outras, causadas pelo fundamentalismo e má fé daqueles que querem manter-se como elite dominante a qualquer preço.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Maria Ignês Costa Moreira, que ajudou a tornar possível a realização do desenho final deste trabalho.

À Juliana Gonzaga Jayme que agraciou-me com conselhos inspiradores.

Ao meu amigo e colega de trabalho Cláudio Eduardo Resende Alves por suas contribuições importantes.

Ao Núcleo de Gênero e Diversidade Sexual da Secretaria Municipal de Educação de Belo Horizonte, lugar em que pude realizar experiências privilegiadas na temática.

Entretanto, os fariseus e os mestres da Lei censuravam a Jesus, murmurando: “Este saúda e se mistura a pessoas desqualificadas e ainda partilha do pão com elas” (...) Disse, pois, a Jesus, a mulher samaritana: Como, sendo tu judeu, me pedes de beber a mim, que sou mulher samaritana? (...) E nisto vieram os seus discípulos, e maravilharam-se de que estivesse falando com uma mulher.

(Lucas, 15:2, João 4: 9-27. Bíblia, 2018)

RESUMO

Este trabalho investiga a criação do *slogan* “Ideologia de Gênero” contraposto ao termo Epistemologias Feministas e de Gênero a partir da análise crítica do discurso do livro “O Gênero: uma norma política e cultural mundial – ferramenta de discernimento” (PEETERS, 2012), situando a discussão no campo das políticas públicas. Pretendi, também analisar os pressupostos teóricos, abordados exemplarmente nos textos escolhidos, através da análise crítica do discurso, revisados ontologicamente a partir das teorias de gênero; desvelando as estratégias de convencimento ideológico utilizadas pelos discursos produzidos pelos defensores da Ideologia de Gênero e que conseguiram irromper na proibição do uso da palavra “gênero” em documentos oficiais e no Projeto de Lei “Escola sem partido”, e, evidenciando a problemática do poder envolvida no embate, contrariamente ao que se supõe pela superfície dos textos que seja uma questão de moral religiosa. O ponto de vista das desigualdades mostrou-se a como a face subsumida do discurso do *slogan* Ideologia de Gênero que abre de maneira “entre-vistas” possibilidades para a, então considerada já superada, patologização psico-médico-farmacológica daqueles que não se comportam dentro dos padrões ditos normais, criminalização de corpos abjetos ou descriminalização para atos violentos justificados por razões de honra ou dignidade. A própria substituição da expressão direitos humanos por dignidade humana revela importantes problemas de obscurantismo semântico. O conceito gênero configura-se como uma análise crítica da realidade social e política, levando em consideração a diversidade e a contradição de dados e construções teóricas, bem como a problematização da realidade que amplia a visão de mundo. Sendo assim, ideologia de gênero não existe. Assim, assumo o conceito de gênero em sua forma acadêmica com todos os problemas que a discursividade pode apresentar em suas práticas e considero o *slogan* Ideologia de Gênero como uma estratégia política e, esta sim, Ideológica em toda a sua expressão documental com problemas democráticos e republicanos em sua aplicação.

Palavras chave: Epistemologias de gênero; ideologias, intervenções psicossociais em educação, ontologia discursiva, religião cristã.

ABSTRACT

This work investigates the creation of the slogan "Gender Ideology" as opposed to the terms Feminist and Gender Epistemologies from the critical analysis of the book's discourse "The Gender: a global political and cultural norm - discernment tool" (PEETERS, 2012), placing the issue in the field of public policies. I also intend to analyze the theoretical assumptions, addressed exemplarily in the selected texts, through the critical analysis of discourse, revised ontologically from gender theories; revealing the strategies of ideological conviction used by the speeches produced by the defenders of gender ideology and which managed to break the ban on the use of the word "gender" in official documents and in the project of Law "School without a party", and, evidencing the problem of the power involved in the attack, contrary to the fact that The point of view of the inequalities shows how the subsumed face of the slogan Ideology of Gender that opens in a way "between-views" the possibilities for a, then considered already overcome, psycho-medical-pharmacological pathologization because those who do not behave within the patterns of normative little laws, criminalization of objects bodies or discrimination. The very substitution of human rights for human dignity reveals important problems of semantic obscurantism. The gender concept configures itself as a critical analysis of social and political reality, taking into consideration diversity and the contradiction of data and theoretical constructions, as well as the problematization of reality that broadens the world view. Thus, gender ideology does not exist. Thus, I assume the gender concept in its academic form with all the problems that discursiveness can present in its practices and I consider the slogan Gender Ideology as a political strategy and, this simple, Ideological one in all its documentary expression with democratic and republican problems in its application.

Keywords: Gender epistemologies; ideologies, psychosocial interventions in education, discursive ontology, Christianity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
1.1 Cenário da pesquisa	10
1.2 Justificativa	13
2 CONCEITOS FUNDANTES.....	16
2.1 Conceito de gênero	16
2.2 Conceito de poder	19
2.3 Conceito de ideologia.....	21
3 METODOLOGIA: ENFOQUE CRÍTICO TEÓRICO FENOMENOLÓGICO DO ENUNCIADO	27
4 COLETA EXEMPLIFICATIVA RETIRADA DO LIVRO: “O GÊNERO: UMA NORMA POLÍTICA E CULTURAL MUNDIAL. FERRAMENTAS DE DISCERNIMENTO” (PEETERS, 2015).....	32
4.1 Análises do título.....	32
4.2. Análise da ilustração da capa.	39
4.3 Análise do texto.....	42
5 CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES	94
REFERENCIAIS.....	100

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa insere-se em um cenário político de retrocesso nas instituições democráticas, sendo uma delas, senão a mais visada, a educação. A perspectiva de aprovação do PL Federal 867/2015, que inclui, entre as diretrizes e bases da educação nacional, o "Programa Escola sem Partido", aponta na direção de uma escola pública censurada e dominada por características elitistas combatidas há décadas. Assim, a análise da argumentação do *slogan* Ideologia de Gênero pode trazer alguma luz sobre um fenômeno atual e ainda pouco compreendido e que abrange várias ondas conservadoras e revogadoras de direitos no Brasil.

Investiguei a criação do *slogan* "Ideologia de Gênero" contraposto ao termo Epistemologias Feministas e de Gênero a partir da análise crítica do discurso do livro "O Gênero: uma norma política e cultural mundial – ferramenta de discernimento" (PEETERS, 2012), situando a discussão no campo das políticas públicas. Pretendi, também analisar os pressupostos teóricos, abordados exemplarmente nos textos escolhidos, através da análise crítica do discurso, revisados ontologicamente a partir das teorias de gênero. Procura-se desvelar as estratégias de convencimento ideológico utilizadas pelos discursos produzidos pelos defensores da Ideologia de Gênero e que conseguiram irromper na proibição do uso da palavra "gênero" em documentos oficiais e no Projeto de Lei "Escola sem partido", e, evidenciando a problemática do poder envolvida no embate, contrariamente ao que se supõe pela superfície dos textos que seja uma questão de moral religiosa.

A pesquisa está organizada a partir da introdução em um segundo capítulo chamado de Conceitos Fundantes; subdividido em 2.1 sobre o conceito de gênero usado na análise dos textos, 2.2 o conceito de poder adotado na investigação e o conceito de ideologia utilizado na compreensão do *slogan*. No capítulo 3 abordei a metodologia utilizada, apresentando a noção de ideologia intrincada ao discurso, da prática discursiva como o discurso mesmo e de algumas estratégias importantes utilizadas pelo *slogan* Ideologia de Gênero para convencer seus interlocutores sobre a verdadeira essência das teorias de gênero. No capítulo 4, passei à análise do livro, subdividindo o capítulo em 1. Análise do título, 2. Análise das ilustrações e 3. Análise das estratégias através de alguns enunciados escolhidos como exemplares. São apresentados trechos, que são posteriormente comentados por mim e após cada estratégia passei a uma discussão teórica mais profunda e crítica, no sentido de situar a argumentação usada em teorias de gênero e de suas origens que contraponham as argumentações do *slogan*.

Esta pesquisa busca compreender criticamente o contexto e a prática discursiva que vêm impactando a educação e as políticas públicas a ela relacionadas, quando da criação do *slogan* Ideologia de Gênero, que culmina poucos anos depois no Projeto de Lei Escola sem Partido e no ensino religioso confessional em um contexto de crise política e institucional brasileira que cobre um período temporal de 2004 a 2017.

1.1 Cenário da pesquisa

O livro, **O Gênero: uma norma política e cultural mundial** (PEETERS, 2015), publicado em França, foi traduzido e publicado no Brasil em 2015 pela editora Paulus. O texto reafirma os documentos oficiais da igreja: Conselho Pontifício para a Família: “Sexualidade Humana: verdade e significado” (1995), “Nota da Conferência Episcopal do Peru” (1998), por sua autora e teóloga Marguerite A. Peeters que pesquisa o assunto desde 1994 na perspectiva católica, sendo consultora do Conselho Pontifício para a Cultura e Diálogos Interculturais e do Conselho Pontifical para os Leigos no Vaticano. O prefácio foi elaborado pelo Cardeal Robert Sarah, na época presidente do Conselho Pontifício *Cor Unum* cuja função é a de estimular os fiéis a darem testemunho de caridade evangélica, uma vez que são partícipes da mesma missão da Igreja, e apoiá-los neste seu empenho; favorecer e coordenar as iniciativas das instituições católicas que se dedicam a ajudar os povos que estão na indigência, de modo especial as que prestam socorro às suas mais urgentes necessidades e calamidades, e facilitar as relações entre estas instituições católicas com os organismos públicos internacionais, que atuam no mesmo campo da assistência e do progresso; seguir atentamente e promover os projetos e as obras de solicitude solidária e de ajuda fraterna, em ordem ao progresso humano, segundo informações do site oficial em italiano, ligado à estrutura do Vaticano <http://www.corunumjubilaum.va/content/corunumexpo/it.html>.

A partir do início dos anos 90, após o marco das Conferências Internacionais do Cairo e de Beijing, respectivamente em 1994 e 1995, a hierarquia católica passa a combater os estudos feministas e as teorias de gênero, de forma sistemática, visivelmente devido às questões tratadas sobre o direito ao corpo e direitos reprodutivos da mulher, ainda no pontificado de João Paulo II.

Envolveram-se ativamente nesta empreitada de conquista do público leigo a partir de então os seguintes autores: Dayle O’O Leary, Tony Anatrella, Jutta Burgraff, Marguerite Peeters, Gabriele Kuby, Robert Sara, Joseph Ratzinger, Jorge Scala, Alfonso Lopez Trujillo,

Michel Schooyans, Oscar Alzamora Revoredo. Todos ligados intimamente à instituição católica em sua ala mais conservadora e em comum, apesar de possuírem nacionalidades e *backgrounds* diversos, participaram das Conferências Episcopais desse período sobre Família, Matrimônio, “União de Fato” e Sexualidade, além da produção no pontificado de Ratzinger do Lexicon sobre gênero, sexualidade e bioética. Todos esses autores publicaram sobre o assunto antes do livro de Peeters(2015), mas nenhum obteve tanto sucesso comercial e de público quanto o desta autora. Taticamente, Peeters não cita nenhum deles em seu trabalho, e o prefácio redigido pelo cardeal

Robert Sara chega a indicar Peeters como autora de vanguarda inédita neste campo.

Em 2014, no papado de Bento XVI (Joseph Tatzinger), o assunto retorna à pauta pública da Igreja, desta vez, envolvendo toda a comunidade católica, inclusive leigos, em um sínodo mundial. O documento intitulado “Os Desafios pastorais da família no contexto da evangelização: *Instrumentum Laboris*” apresenta os resultados de uma ampla consulta enviada ao “povo de Deus”, dioceses e paróquias de todo o mundo, na forma de um questionário intitulado Documento Preparatório. No capítulo III, da I parte, Evangelho da família e lei natural, ao tratar da problemática da lei natural hoje, no item 23 que fala sobre direitos humanos, o documento diz:

Neste contexto, encontra-se a crescente difusão da ideologia chamada *gender theory*, segundo a qual o *gender* de cada indivíduo resulta ser apenas o produto de condicionamentos e necessidades sociais, deixando, deste modo, de ter plena correspondência com a sexualidade biológica. (SÍNODO DOS BISPOS, 2014, p.39). (Sem itálico no original.)

D. Orani Tempesta, cardeal e arcebispo do Rio de Janeiro, escreve um artigo com o título Reflexões sobre a “ideologia de gênero” (CNBB, 2014). O blog “O povo” (2014) publica matéria comentando o texto do cardeal, na véspera da votação do Plano Nacional de Educação - PNE na Câmara Federal. Lê-se aí: “O texto é fruto da reunião plenária da União dos Juristas Católicos do Rio de Janeiro (UJURCAT-RJ)”. O texto toma o conceito de gênero como demasiado homogêneo e perigoso para os valores morais defendidos pela igreja.

O cardeal Angelo Bagnasco, Arcebispo de Gênova e presidente da Conferência Episcopal Italiana, utiliza a expressão “ditadura do gênero” e convida os pais a rebelar-se contra ela:

É a leitura ideológica do ‘gênero’ uma verdadeira ditadura que quer anular a diversidade, homologar tudo até tratar a identidade do homem e da mulher como puras abstrações. É de perguntar-se com amargura se se quer fazer da escola ‘campos de reeducação’, de ‘doutrinação’. Mas os pais ainda têm o direito de educar os próprios filhos, ou foram

desautorizados de fazê-lo? Pediu-se a eles não apenas consentimento, mas antes a permissão explícita? Os filhos não são materiais de experimentação nas mãos de ninguém, nem mesmo de técnicos ou de ditos especialistas. Os pais não se deixem intimidar, têm o direito de reagir com determinação e clareza: não há autoridade que tenha esse direito (ADISTA ONLINE, 05 de abril 2014, s/p.).

É

Também em França, publicações importantes ganham destaque: “*La réception catholique des études de genre.*” (FAVIER, 2014). “*L’Église Catholique contre “la théorie du genre”: construction d’un objet polemique dans le débat public français contemporain.*” (CARNAC, Romain, 2014).

A universalização da educação, ou seja, o direito de acesso de todos à educação não pode ser dissociado do tipo de educação a ser oferecido. A tendência da educação atual em oferecer aspectos prioritariamente cognitivos e restringir a crítica ao formalismo é reprodutora da cisão entre sociedade e indivíduo, corpo e mente, e , assim, dificulta a compreensão da contradição dialética da realidade. A própria compreensão da dialética das assimetrias de poder fica deficitária ao supor a autonomia do indivíduo em relação ao objeto a ser conhecido (cisão binária entre mente/corpo, cultura/natureza, eu-tu), criando-se na verdade, uma heteronomia.

Assim, a educação que desconsidera os processos de subjetivação em função apenas do que se oferece aos sentidos ou ao pensamento, também se tornará deficitária. A educação voltada apenas para a erudição impede o reconhecimento dos problemas humanos e o desvelamento do próprio humano, sua dialética, diversidade e historicidade. Em uma cultura que não cultiva a diferença, a moral se torna cada vez mais restritiva, formalmente auto referenciada, beneficiando as assimetrias de poder instituídas, dadas como naturais ou normais. A moralização da educação pode gerar uma consciência coletiva de caráter universalista que compreende a dignidade humana e a igualdade de direitos como algo hegemônico, decaindo em uma espécie de idealismo tributário da revolução francesa e que não consegue enxergar problemas singulares. Essa moralização do sistema legal de ensino recai na falácia da identidade $A=A$, onde todo sujeito A é igual a outro sujeito A. Falácia superada no pós modernismo em que se compreende que a lei da identidade significa que cada sujeito A é igual a ele mesmo e não pode ser referenciado a outro, nem mesmo ser autorreferenciada.

Assim, a retirada literal do termo gênero, assim como de outros termos como o combate à discriminação étnica ou à pessoa deficiente do PNE e da Base Nacional Comum Curricular denuncia uma falácia conservadora e retrógrada em favor do silenciamento.

1.2 Justificativa

O espaço escola visto, sob a ótica monocultural tradicional do espaço privilegiado para aquisição do conhecimento, assim como o papel ativo e parlatório do professor em contraste a um papel passivo e recipiente dos estudantes, com espaços e papéis bem delineados e marcados, parecem ruir frente a uma análise mais demorada das propostas educacionais e seus resultados efetivos. O objetivo de normalizar e equalizar o acesso e o discurso, parece ter sofrido uma reviravolta nessa nova realidade em que a diferença e a diversidade, nessa escola para todos, desde os anos 1990, deve ser a nova norma. E lidar com essas diferenças com dialogia e polifonia que levem em consideração as novas realidades e desafios do mundo globalizado parece ser a questão posta à educação. Atos e discursos performáticos desviantes da matriz heteronormativa encontram pouco ou nenhum espaço na Instituição Escola, na qual o binarismo de gênero ainda prepondera, determinando o que é do universo da menina e do universo do menino. A escola reproduz a hierarquização presente na sociedade, criando regras e delimitando espaços.

O New London Group (1996) em seu manifesto *A pedagogy of multiliteracies: designing social futures*, define, de maneira geral, a missão da educação como o propósito de cooperar com os estudantes no sentido de se beneficiarem da aprendizagem de maneira que sejam capazes de uma completa participação na vida pública, comunitária e econômica. Esse grupo aponta para a necessidade de se expandir a ideia de letramento para além das concepções ligadas exclusivamente leitura e à escrita, levando-se em consideração a diversidade de contextos culturais e linguísticos em uma sociedade cada vez mais globalizada. Ressaltam ainda a importância do sistema escolar em considerar se as diferenças de linguagem, cultura e gênero, classe e etnia, ao não serem visibilizadas e discutidas, não funcionariam como barreiras ao sucesso educacional. O, assim chamado, Pluralismo Cívico, denominado pelo manifesto, seria um efeito dessa pedagogia do multiletramento interessada em uma negociação que se referencia no respeito à diferença e sua riqueza cultural disponível a todos.

As escolas regulam o acesso às relações dos discursos em espaços sociais definidos, o capital simbólico que garante acesso a empregos, poder político e reconhecimento cultural. Assim, o papel da escola é de recrutar diferentes “subjetividades” e garantir sua permanência, autonomia e finalização através de um caleidoscópio de objetivos, interesses e possibilidades. O que não significa perceber essas diferenças como permanentes e, nem mesmo, tratá-las a partir do discurso dominante. Isso apenas levaria ao reforço de que noções como

“acessibilidade”, “mobilidade”, “abjeção” indicam que certos grupos ou pessoas possuem um déficit natural.

Segundo dados do Programa Internacional de Avaliação de Alunos (PISA, 2010), entre os 44 países participantes, o Brasil detém um dos três maiores índices em relação à desigualdade de gênero nos resultados de matemática entre meninos e meninas, com vantagem para os primeiros. Em relação à linguagem, a situação é inversa. Um dado extremamente relevante mostra que 61,1% das mulheres que ingressaram no ensino superior concluem seu curso contra apenas 38,9% dos homens. O Observatório Brasil da Igualdade de Gênero (BRASIL, 2012) revela que a taxa de alfabetização das mulheres no Brasil é melhor do que a dos homens, com maior discrepância para a região nordeste, sendo 89,7% de mulheres e 83,7% de homens. A pequena variação de 6% revela algo no sistema brasileiro que não consegue solucionar o problema da alfabetização e, ainda, consegue excluir uma quantidade maior de homens nesse processo. O Retrato da Leitura no Brasil, resultante da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (BRASIL, 2012), evidencia que, entre os estudantes considerados leitores, na faixa etária situada entre 5 e 17 anos, 57% são mulheres. O relatório Retratos da Leitura no Brasil (BRASIL, 2011) indica que apenas 47% dos leitores no Brasil são do sexo masculino, contra 53% do sexo feminino, sendo que a maioria na faixa de escolarização entre 5 e 14 anos, sendo que, no caso das meninas, a busca ativa por livros, nas bibliotecas escolares ou públicas disponíveis, é mais espontânea do que a dos meninos que, em sua maioria buscam material de leitura indicada por professores para trabalhos ou avaliações escolares.

No ensino superior, essa média cai pela precária formação de leitores, 54% para mulheres leitoras contra 44% para homens leitores. Dados como estes demonstram a necessidade de se discutir a continuidade de políticas públicas nessa área, visando a discussão das desigualdades de gênero na aprendizagem.

Tanto dentro como fora do ambiente escolarizador, a aprendizagem acontece na interatividade social colaborativa para a construção de um conhecimento também social. É preciso adotar políticas públicas que implementem procedimentos que visem a instrumentalizar o estudante a transitar com conforto pelos dialetos étnicos, regionais, classistas ou generificantes pelas variações de registro nas mobilidades sociais, pelos discursos híbridos, traduções e novos usos das línguas nacionais, pelos registros e significados icônicos gerados pelo cruzamento das tecnologias e pela necessidade de modalização dos usos dos espaços nas conquistas sociais de direitos e cidadanias.

A partir dessas questões levantadas, um trabalho pedagógico que envolva as assimetrias de gênero deve ser historicamente situado e as interações sociais e os níveis discursivos usados pelos diversos atores educacionais precisam estar em constante revisão, articulados com todas as políticas públicas de acesso integral à cidadania. As realidades dentro dessas instituições são complexas e exigem um esforço por parte dos atores envolvidos, sejam eles gestores, professores, comunidade escolar, família e comunidade externa. O problema da “outridade”, o dialogismo e a responsabilidade ética são fatores cruciais na concepção de políticas públicas de equidade. Neste contexto, o Plano Nacional de Educação (PNE), a princípio, estava absolutamente coerente com a política inclusiva estabelecida pela Lei de Diretrizes e Bases de 1996, ao incluir o debate sobre as questões de gênero no âmbito escolar como estratégias decenais. A retirada da temática de gênero para o decênio que se inicia em 2015, significa um retrocesso político e um prejuízo à formação singular e coletiva dos docentes e discentes tendo em vista a capacidade de promoção da equidade de gênero e o do exercício pleno da cidadania.

No entanto, o trabalho pedagógico com as relações de gênero na educação precisa continuar a ser elaborado, sendo a inconstância nessa política de intervenção social preocupante dada a sua amplitude no combate às diversas violências de gênero e discriminações. Uma política de estado estável e continuada pode contribuir para uma educação libertadora e não discriminatória, onde todos tenham os mesmos direitos e respeito às diferenças para o pleno exercício da cidadania através da aquisição simétrica de habilidades mentais e sociais críticas que cooperam na formação das subjetividades. Compreende-se que a cultura escrita, principalmente quando envolve os diversos estilos, gêneros literários e múltiplas linguagens, exerce um papel fundamental na experiência formativa dos estudantes, ampliando sua forma de ser e estar no mundo, moldando e, ao mesmo tempo, tornando mais resilientes as formas de pensar e de problematizar conceitos. Os processos de ensino-aprendizagem não são neutros e, para além do conhecimento formal da língua escrita e de sua forma culta, podem produzir cidadania e igualdade de direitos quando organizados de maneira consciente, flexível e objetiva. Deve-se promover a reflexão sobre as práticas dos professores no que concerne as assimetrias de aprendizagem, poder, ocupação dos espaços e direito à fala envolvendo meninos e meninas.

2 CONCEITOS FUNDANTES

Passarei a trabalhar aqui alguns conceitos importantes que trabalharão como subsídio para a análise do texto e a discussão crítica que se realizará.

2.1 Conceito de gênero

O conceito de gênero tem sua raiz mais imediata em um movimento social emancipador - o movimento feminista. Os estudos de gênero levaram ao questionamento da explicação naturalizada e reduzida das diferenças entre homens e mulheres posta nas razões biológicas. Recusou-se a explicação essencialista de que as diferenças de posição de homens e mulheres nas relações sociais ou nos modos de conduzir a vida fossem derivadas das diferenças hormonais. Também alertaram para os riscos de que as explicações que associassem as diferenças aos processos de socialização fossem tomadas como um produto cultural imutável. No entanto, os próprios movimentos feministas surgem em um pano de fundo epistemológico de enfraquecimento da Ontologia clássica

Scott (1989) define esse conceito: “Gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (p.14). O conceito de gênero proposto por Scott (1989) também enfatiza o seu aspecto relacional. Isto quer dizer que nós nos constituímos homens e mulheres nas relações sociais, afetivas, familiares e comunitárias que estabelecemos. Este processo se dará sempre situado espacial e temporalmente. Essas relações de poder, quando assimétricas e desiguais, geram submissão, discriminação e violência, levando à exclusão ou à submissão e a padrões hegemônicos abusivos. As diferenças não são toleradas, compreendidas ou aceitas. É a partir deste conceito que pretendo proceder à análise do discurso, ou seja, gênero como potência analítica e, diferentemente de sexo, que pode ser materializado no corpo, não tratarei de identidades fixas ou cambiáveis, mas das relações sociointeracionistas constituídas através do discurso, especificamente nesse caso, o discurso institucionalizado.

Segundo Maria J. Izquierdo (1998), a posição liberal toma o indivíduo como unidade de análise, supondo que o indivíduo seja anterior ao social, sendo a unidade mínima, entretanto, composta em termos de reprodução pelo casal heterossexual. Como a re-produção não é apenas física, podemos considerar a unidade mínima como sendo composta de todas as relações que nos mantêm como sociedade. Neste caso, cada ser humano seria produto de uma

ordem social. Assim, o “mito” fundador da Revolução Francesa que toma como certo o contrato entre indivíduos iguais, acaba por negar as circunstâncias ao acentuar o sujeito ativo do contrato. O social brota da relação de interesses dos indivíduos e da economia do poder distribuído para que esses interesses se efetivem de alguma forma.

A proposta dessa autora é uma concepção orgânica radical, o todo social é anterior ao indivíduo e permanece após sua morte. O organismo social precisa ser conservado e protegido. A origem social significa o lugar que se ocupa e sua trajetória de vida. Os projetos sociais não são projetos individuais, senão próprios de sua origem, condição e sexo. Além de dinheiro, bens materiais e material genético, herdamos também redes relacionais, acesso à educação de formas diferenciadas, estilos de vida e aspirações familiares: herança simbólica a que não se pode renunciar porque ela nos funda. A perspectiva antagonista de Izquierdo (1998) não vê a sociedade como um sistema estratificado, mas coloca acento nas diferenças qualitativas e concebe as desigualdades em termos relacionais. Os membros de uma determinada categoria social estão desprovidos porque outra categoria está muito bem provisionada e não abre mão de certos privilégios. Essas desigualdades que nos opõem, participam também da criação de subjetividades.

A sociedade não está formada por antagonismos entre indivíduos, mas entre categorias sociais diferentes. Masculino/feminino, homem/mulher, alfabetizado/ iletrado, branco/não brancos, ricos/pobres, deficientes/normais, cidadãos/estrangeiros. No entanto, não é a proposta de Marx, da aniquilação de classes que responderá definitivamente às questões de assimetria de poder entre gêneros, pois ela se estabelece de forma muito geral e seu projeto teleológico para a história não se completou como previsto. O desenvolvimento do capitalismo, no entanto, não se produziu sem tensões ou contradições, acreditando-se em um ser humano universalizado, homem ou mulher, abstratos, mas produtivos. Os meios de produção também se tornam cada vez mais abstratos, assim como a própria noção de capital. Nesse campo, a família, como entendida na era medieval, perde muito de suas funções tanto produtivas quanto protetivas e parte de sua flexibilidade como conceito. A ênfase capitalista no contrato laboral individual restringiu os laços comunitários que não lhe interessavam e, concomitantemente, certa dissolução das responsabilidades pessoais, que passarão às mãos dos detentores da organização contratual. No entanto, o capitalismo não pôde prescindir da família e criou um status de convivência ambígua para a administração da vida em geral, supondo que existissem indivíduos completamente autônomos, inclusive oferecendo o direito de trabalho e produção à mulher, mas ao mesmo tempo defendendo os papéis familiares relacionados à maternidade ao cuidado e à paternidade à provisão dentro de um grupo social

um pouco mais fechado em si mesmo, no entanto sob controle.

O capitalismo e o patriarcado não são objetos separados de seus produtores, sua realidade é sustentada pela prática vital de seres humanos que encarnam essas relações ditas do poder. O capitalismo, o patriarcado e o jogo de poderes não é algo que os capitalistas façam aos seus trabalhadores, mas algo que ambos produzem conjuntamente em suas relações político-econômicas, ou seja, em um nível simbólico ideológico. As teorias feministas socialistas afirmam a situação de subordinação do feminino ao atribuírem ao patriarcado a dimensão de poder em divisões hierárquicas baseadas no sexo e na idade. Assim, temos que a função de patriarca se aproveita do trabalho gratuito da mulher e filhos para manter um *status* e patrimônio intactos sob o sobrenome familiar. Essa circunstância, por si só, já estabelece níveis de desigualdade.

No entanto, não se trata de lutar contra a desigualdade porque esta seja má em si mesma, mas porque afeta tanto a oprimidos quanto a opressores de maneira geral. A igualdade não é a solução contra a desigualdade de gênero. Essa luta não comporta as diferenças. As epistemologias de gênero não propõem uma substituição de fazeres ou funções de um pelo outro, mas a reflexão sobre uma possível equidade na reafirmação das diferenças singulares. O quadro se mostra mais complexo. Ao mesmo tempo em que as diferenças se situam no âmbito do singular, as categorias de feminino e masculino não estão necessariamente sujeitas ao sexo biológico, nem a criação de binarismos rígidos. Assim também a opressão se aplica a certas categorias muito bem definidas histórica, geográfica, religiosa e ideologicamente, sem que haja para tanto explicações naturalizantes convincentes. No âmbito das ciências humanas e dos domínios conexos, dois termos ocupam lugar de destaque desde a virada do século XX para o século XXI, diferença e alteridade, que foram desdobrados na concepção do outro, dos outros, da outridade. Quem é esse outro? Quais são esses outros? Nos estudos culturais, em nome de qual outro se fala? Segundo Nascimento, “[...] o eu rigorosamente nem chega a ser sem as alteridades que o engendram” (NASCIMENTO, 2013, p.72).

A promoção da equidade de gênero, e não de uma suposta igualdade universalista, ao contrário buscará considerar e incluir as diferenças, não só entre homens e mulheres, mas também das mulheres entre si e dos homens entre si, a partir das diferenças étnicas, sociais, religiosas, culturais, de orientação sexual, ou seja, da diversidade tomada em seu conjunto, levando-se em consideração a alteridade como reconhecimento e a reciprocidade na fundamentação da igualdade de direitos da pessoa humana.

Brandão (1986) aponta a relação do eu com o outro como uma problemática da alteridade:

O diferente é o outro, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade: a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é o que eu sou e nem todos são como eu sou. Homem e mulher, branco e negro, senhor e servo, civilizado e índio [...]. Através do que há de meu nele, quando, então, o outro reflete a minha imagem espelhada e é às vezes ali onde eu melhor me vejo. Através do que ele afirma e torna claro em mim, na diferença que há entre ele e eu (BRANDÃO, 1986, p.7).

Afinal mulheres e homens são múltiplos. O conceito de gênero funciona, dessa maneira, como uma categoria analisadora dos papéis sociais do sexo e suas condições de acesso à cidadania, assim como as expressões múltiplas de feminilidades e masculinidades.

O reconhecimento pelo outro me constitui, mas, ao mesmo tempo, constitui a ele mesmo, ainda que seja na negação ou na rejeição da diferença, pois como não existe uma percepção ontologicamente acabada, cada forma de olhar para o mundo está sempre sujeita a ser descentralizada por outros olhares e percepções de mundo. A alteridade gera subjetividade, mas também pode gerar abjeção, o outro deixa de existir, sendo desconsiderado como sujeito de direitos, portanto como cidadão. (ALVES, 2016)

2.2 Conceito de poder

O conceito de poder, absolutamente intrincado às questões de gênero, possui a capacidade de assumir valores existenciais tanto positivos quanto negativos, dependentemente da visão aplicada a este termo e do lugar onde esse termo é usado para análise, desde sua implicação com monopólios até sua visão como base democrática de distribuição de responsabilidades e direitos. Pode ser um efeito colateral da percepção do outro como detentor de um atributo especial, como pode também tratar-se de um conceito relacional: de que forma indivíduos se relacionam e como a economia de privilégios atua nessa relação. Assim também, o conceito de recursos e a dependência desses pode ampliar a visão do poder e atuar como fatores indiciadores de sua realidade política.

O princípio da prerrogativa: a hereditariedade, a escolha, a redenção, a predestinação, as divinizações podem ser determinantes de privilégios. O conhecimento tático acima do outro ou de grupos e o conhecimento e domínio técnico, como visto no desenrolar da guerra fria, podem instaurar assimetrias de relações. A coerção por chantagem, por ameaça ou por força física também corroboram para a manutenção de uma metafísica do poder, já que fatos serão sumariamente silenciados.

Segundo Herb (2013), no mundo dos conceitos, o poder tem sempre uma concorrente, a violência, em seu aspecto mais degradativo. Na tentativa de romper com a imprecisa relação entre poder e violência, Hannah Arendt (1989) coloca em questão uma nova variável, a ação comunicativa, que se opõe à ação estratégica, modelo teleológico de ação, idealizado por Weber. Sua noção de poder, ancora-se na divisão entre esfera social, pública e privada. Ela retoma a noção romana de que a coisa política se diferencia da casa e da família. A cidade-estado significa uma outra vida, o *bios político*. Esse lugar é o espaço da igualdade e da concordância, diferindo da desigualdade social da família e seus laços simbólicos. Essa esfera criou, segundo a autora, a possibilidade de uma capacidade de agir com os outros para um fim comum. O poder como ação política.

Para Habermas (1993) o poder surge da ação conjunta entre indivíduos de forma política e acontece através da ação comunicativa entre os mesmos, por exemplo as lutas sociais como feminismos, ações LGBT. No entanto e, por isso mesmo, contingenciada à interpretação individual ou social, baseada em uma língua determinada e transmitida culturalmente em contraste com mundos subjetivos, marcações dos lugares de femininos e masculinos. Já para Bourdieu (1997), para além da ação política ou comunicativa, o poder se exerce através do conceito de *habitus* no campo das possibilidades simbólicas, onde quem exerce ou quem é submetido desconhece suas causas ou motivações, permanecendo uma entidade invisível socialmente. Quando o conceito de poder mistura-se com o esquecimento do ser na perda do sentido das coisas em si e para si, o poder passa a ser usado para se conseguir à força esse sentido na dominação violenta dos entes.

Desde Foucault (1982), o problema do poder é encarado a partir da vigilância estatal e do problema crônico da repressão. Há um pessimismo pós-estrutural intrínseco sobre a ingenuidade de atos como as revoltas dos anos 1960 que anunciavam um sujeito livre da lei e livre das garras do poder.

Henri Lefebvre (1991), em seus três volumes da Crítica da vida cotidiana, inventa a história do cotidiano e das pequenas coisas, do corriqueiro. As relações políticas, éticas e de poder agora fazem parte da pequena história de cada dia. As determinações universais morrem aos pés do totalitarismo. Uma esperança ainda Kantiana, é devolvida à performance do sujeito singular, o que dará origem às éticas dos tratamentos psicológicos e análises individuais em consultórios privados. Assim, um Baudelaire (1857) e toda a modernidade voltam seu olhar para as prostitutas e os marginais de maneira estética, buscando o empoderamento daquilo que antes fora considerado como feio e abjeto.

A linguagem ocidental não reconhece a diversidade. A mesma linguagem que usamos para falar de sentimentos e emoções, é utilizada nas ciências, na religião, na filosofia, na Arte, na fala vulgar cotidiana. O que ansiamos por dizer nunca é dito plenamente. Tentamos, através do arcabouço vazio e desumano do simbólico, captar e dominar algum sentido como negociação de nossa precariedade, partindo para o literal e para as expressões desprovidas de qualquer significação do que chamamos de poder: violência simbólica, psicológica, física, moral, dominação, humilhação, exclusão, interpretação literal, misticismo, sectarismo, radicalismo, nihilismo, anarquia. A violência administrada. O poder soa como uma ficção mal enredada em que suas vítimas permanecem alienadas ao motivo de sua precarização (BUTLER, 2009). Algo que já havia sido mencionado por Benjamim (1991) em relação à própria violência estatal na tentativa de imposição de normas sociais.

...toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de “violência arbitrária” deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a “violência administrada” que está a serviço da primeira. (BENJAMIM, 1991, p.156)

Hoje, a impessoalidade da letra jurídica como contrato, ligação, laço humano não reflete, através de seu arcabouço simbólico, as subjetividades e suas precariedades. Ela não consegue garantir o reconhecimento, pois está presa à dualidade individual-universal e não consegue aceder ao universal em cada indivíduo ou provocar a ascensão no indivíduo, por estar perpassada pelo próprio mecanismo da precarização na interpretação de sua letra através de um grupo seletivo de iniciados, procedendo à voluntariosismos bem conhecidos baseados nas mesmas crenças e dispositivos administrativos da violência. O conceito de poder tem conotação negativa, no sentido de que não pode ser reificado, a não ser decaindo na metafísica tradicional. Torna-se um conceito operante quando fala-se de poder ser algo, ou poder fazer algo em detrimento e precariedade de outros.

2.3 Conceito de ideologia

Segundo Certeau (1992) o termo ideologia não mais convém para designar a forma sob a qual a significação ressurgue na ótica do historiador. O uso corrente deste termo data do momento em que a linguagem se objetivou; quando, reciprocamente, os problemas de sentido foram deslocados do lado da operação e colocados em termos de escolhas históricas inseridas no processo científico. Ela transforma a pesquisa em operações interpretativas. Assim como o discurso, hoje, não pode ser desligado de sua produção, tampouco o pode ser a prática

política, econômica ou religiosa, que muda as sociedades e que, num momento dado, torna possível um determinado tipo de compreensão ou conhecimento: a prática discursiva. A manutenção da marca das compartimentações sócio ideológicas é particularmente visível na historiografia religiosa em que certas tendências filosóficas são fixadas e realçadas em detrimento de outras, consideradas heréticas ou condenáveis, provocando um fixismo historiográfico, a reprodução indefinida de cortes formais, ou mesmo, uma readaptação teórica artificial quando uma nova etapa no conhecimento científico faz surgir uma nova visão, ou mesmo comprova o seu oposto.

Segundo Pêcheux (1998), as ideologias não são feitas de ideias mas de práticas, e as ideologias diferenciam-se da Ideologia. O conceito de Ideologia em geral, para o autor, permite pensar o homem como animal ideológico, diferenciando-se de coisas, máquinas, animais ou anjos. Assim, só há ideologia pelos sujeitos e para sujeitos, conforme o autor:

(...) enquanto “as ideologias têm uma história própria, uma vez que elas têm uma existência histórica e concreta, a “Ideologia em geral não tem história”, na medida em que ela se caracteriza por “uma estrutura e um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não-histórica, isto é, omni-histórica, no sentido em que esta estrutura e este funcionamento se apresentam na mesma forma imutável em toda história, no sentido em que o Manifesto define a história como “história da luta de classes, ou seja, história das sociedades de classe”. (PÊCHEUX, 1998, p. 144)

Pêcheux (1998) investiga de que maneira o sujeito é capaz de contrariar causas que o determinam e que o apreendem no âmbito da teoria e da prática. No entanto, conforme ele mesmo reconhece no texto:

Só há causa daquilo que falha... há erro, desvio e equívoco na abordagem feita sobre qualquer sujeito. (...) levar demasiadamente a sério a ilusão de um ego- sujeito-pleno em que nada falha, eis precisamente algo que falha em *Les vérités de La Palice*. (expressão francesa que significa: evidência tão clara que se torna ridículo não enxergá-la). (1998, p. 300)

Para o autor, o sujeito foi confundido ao ego como forma-sujeito da ideologia jurídica, retomando o funcionalismo e enfatizando a consciência como poder unificador. o pensamento é ele mesmo origem do pensamento, a imagem dogmática do pensamento, como se houvesse uma criação *ex nihilo* pelo pensamento ou como se na origem do discurso do método estivessem já as ideias claras e distintas. A imagem dogmática do pensamento carrega o chamado pressuposto subjetivo ou implícito, desde a Metafísica de Aristóteles ao Discurso do Método de Descartes: todos têm naturalmente o desejo de conhecer, ou o bom senso seria a coisa do mundo mais bem partilhada. A imagem dogmática parte do suposto que pensar

encontra-se em afinidade com o verdadeiro e o Bem.

Entretanto, “o *non-sens* do inconsciente (...) nunca é inteiramente recoberto nem obstruído pela evidência do sujeito-centro-sentido que é seu produto (...) mas através de uma “pulsção”, o *non-sens* “não para de voltar no sujeito e no sentido que nele pretende se instalar”. O sentido é produzido no *non-sens* pelo deslizamento sem origem do significante deixando marcas na constituição do sujeito-ego da “forma-sujeito” ideológica. “(PÊCHEUX, 1998, p. 300).

Balkin (1998) propõe que a ideologia seja identificada como aquele discurso ou maneira de pensar que ajuda na manutenção das condições de uma injustiça social:

To understand what is ideological, we need a notion not only of what is true but also of what is just. False beliefs about other people, no matter how mistaken or unflattering, are not ideological until we can demonstrate that they have ideological effects in the social world. [BALKIN, 1998, p. 105]¹

Durante os séculos XVIII e XIX, as principais funções do Estado eram a segurança pública e a defesa militar. Contudo, com a expansão da democracia, houve muitas mudanças com relação às responsabilidades do Estado perante a sociedade. Atualmente, pode-se dizer que a sua principal função é garantir o bem-estar social de forma simétrica. Dentro dessas funções, uma das mais consideradas mundialmente é a educação pública. Aquela oferecida a todos os indivíduos pelo Estado. A LDBEN (BRASIL, 1996), afirma que “é direito de todo ser humano o acesso à educação básica”, assim como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Artigo 5º da Constituição Brasileira (BRASIL, 1988) afirmam que “toda pessoa tem direito à educação”, sem discriminação, seguindo o princípio de igualdade de direitos e condições para o acesso e permanência na escola.

Pode-se entender políticas públicas como a soma das atividades dos governos, que agem diretamente ou através de delegação, e que influenciam a vida dos cidadãos dentro de termos e padrões republicanos. O termo pode ser pensado como um conjunto de sucessivas iniciativas, decisões e ações do regime político frente a situações socialmente problemáticas e que buscam soluções. Quando se trata com grandes problemas nacionais, que envolvem muitas pessoas e muitos recursos, não se pode decidir com base na opinião dos políticos ou dos técnicos. É preciso ter teorias muito bem fundamentadas sobre a solução do problema, para depois iniciar-se procedimentos de política pública. Portanto, uma boa política pública tem uma boa teoria que a fundamenta.

¹ Tradução livre do autor: Para entendermos o que é ideológico, precisamos de uma noção não somente do que é verdadeiro, mas também do que é justo. Crenças falsas sobre outras pessoas, não importando o quanto sejam enganosas ou elogiadoras, não são ideológicas até que possamos demonstrar que elas têm efeitos ideológicos no mundo social.

(...) gênero e sexualidade estão no centro de uma luta contemporânea que pode ter sérios efeitos nos currículos escolares (...) a ideia do controle aos temas gênero e sexualidade se multiplica para estar presente em diferentes textos da política educacional e garantir sua exclusão dos currículos (PARAISO, 2016, p. 396)

Gênero não é uma ideologia. O conceito de ideologia utilizado por movimentos conservadores no Brasil deram origem a um projeto de lei intitulado “Escola sem Partido” (NAGIB, 2017) que, segundo sua própria propaganda política registrada em seu site oficial, ele tenta estabelecer uma vinculação entre os estudos de gênero e o marxismo, o materialismo e o socialismo partidário. No entanto, Marx (1883) não tratou diretamente da questão de gênero, porque sua preocupação estava em discutir as relações de exploração de classes no capitalismo. O pensador definia a ideia de ideologia da perspectiva das classes dominantes que criavam formas de entender o mundo para convencer os dominados de que a desigualdade entre elas seria um dado “natural” (THOMPSON, 1995).

O campo de estudos de gênero, que aportou no Brasil no final da década de 1980, em especial, com o texto emblemático *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1986) de Joan Scott, não considera qualquer dominação e exploração através das assimetrias de poder como um fato natural, nem como um fato cultural imutável. Mulheres, homossexuais, travestis, transexuais, bissexuais, *queers*, intersexuais e assexuais são alguns exemplos de pessoas portadoras de direitos de cidadania que não detém poder suficiente para se defender e tem sofrido há séculos em nosso país com violência física, institucional, psicológica entre outras. Na perspectiva de interseccionalidade (VERLOO, 2008), são grupos de pessoas alijadas da participação em muitos setores, com pouco ou nenhum acesso à educação, saúde, representação política, moradia, acesso a terra, à informática, à segurança e aos bens de consumo.

O conceito de gênero é tributário do movimento feminista, que em sua origem dedicou-se a denunciar e a buscar formas de enfrentamento e superação de todas as formas de violência cometidas contra as mulheres. Além disso, o termo gênero é resultado do esforço interdisciplinar de produção teórica e metodológica que procurou compreender as diferenças entre homens e mulheres, e mostrar como tais diferenças foram tomadas de modo a naturalizar as relações de poder, caracterizadas como desiguais e hierárquicas. Os modos de ser masculino e feminino são históricos, portanto, não são estáticos e imutáveis, transformando-se ao longo do tempo. A defesa de um único modo de ser homem e de ser mulher, de vivenciar a sexualidade e de se constituir em um único modo de família, nega toda a diversidade presente em nossas escolas, desqualificando-a. Exclui e elimina o diferente,

incentivando a violência. O modo único só pode se afirmar pela imposição, uma vez que valores morais e religiosos, particulares e compartilhados entre grupos dominantes são tomados como universais e impostos a todos aqueles que são colocados em posição subalterna.

As questões de gênero não foram postas diretamente pelo comunismo e não foram centrais em nenhum PIS historicamente nessa linha. Esta é uma problemática trazida pelas mulheres, e pela filosofia ocidental de espírito democrático, muitas vezes em crítica ao marxismo e à afirmação de que os problemas sociais podem ser resolvidos, pensando-se unicamente na exploração da classe dominante do trabalho da classe dominada. Simone de Beauvoir autora do livro *O segundo sexo* (1949) era existencialista, humanista, socialista e estava mais preocupada com questões ontológicas do que com a teoria marxista, tampouco afirmou que acreditava no comunismo como solução às questões entre homens e mulheres. A filósofa não cunhou o conceito de gênero, mas afirmou que vivemos em numa sociedade em que homens submetem mulheres, naturalizando a desigualdade.

A filósofa estadunidense Judith Butler, autora de diversos livros sobre as teorias pós-estruturalistas de gênero (2000; 2003; 2006), mas também pesquisadora de políticas públicas, direitos humanos, democracia, violência e pobreza humana (2015), não é marxista e também nunca usou o *slogan* ideologia de gênero. A autora tem como preocupação a ideia de que nossas diferenças e desigualdades são construções sócio- culturais, que não existe um sujeito universal homem, nem um sujeito universal mulher. Crítica voraz da normatividade irrefletida (2003) e do enquadramento (2015), Butler propõe que a genealogia, em uma perspectiva foucaultiana, toma o gênero e a análise relacional, por ele sugerida, como efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. Butler destaca que suas críticas reflexivas ao gênero e ao feminino se baseiam em duas instituições definidoras do social: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória.

Não há uma linha histórica ou epistemológica de continuidade entre autores tão diversos quanto Freud, Marx, Beauvoir, Wittig, Butler ou Derrida como expõe a autora do livro. Anunciar isso significa assumir o total desconhecimento e leitura das obras desses autores. As teorias de gênero não consideram estudantes como audiência cativa, mas sim como pessoas plenas de direito e opiniões divergentes e variadas que devem ser expressas e respeitados no diálogo, proposição central para os estudos de gênero e ausente nas propostas do *slogan* Escola sem Partido. É um *slogan* criado artificialmente, no sentido de que não houve um debate filosófico amplo e democrático, que corre o risco de silenciar as discussões das injustiças sociais que continuarão ressonando no local em nossa sociedade onde as

minorias ainda podem ter alguma voz, ter sua situação social discutida e seus direitos respeitados: o espaço da escola pública.

O conceito gênero configura-se como uma análise crítica da realidade social e política, levando em consideração a diversidade e a contradição de dados e construções teóricas, bem como a problematização da realidade que amplia a visão de mundo. Sendo assim, ideologia de gênero não existe. Assumo o conceito de gênero em sua forma acadêmica com todos os problemas que a discursividade pode apresentar em suas práticas e considero o slogan Ideologia de Gênero como uma estratégia política e, esta sim, Ideológica em toda a sua expressão documental com problemas democráticos e republicanos em sua aplicação.

Há de se salientar que essa posição defendida pela autora não é hegemônica em nenhuma igreja cristã e que várias igrejas têm, inclusive, posicionado-se contra essa abordagem fechada. Muitos teólogos já se levantaram e continuam se levantando em favor das epistemologias feministas e dos estudos de gênero. Entre eles: *Ivone Gerbara, Maria José Rosado-Nunes (2006), Ivone Gebara (2010). A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief (Oxford; Malden, Mass.: Blackwell, 1998), Anderson, Pamela Sue; Clack, Beverley (eds.) Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings (London: Routledge, 2004), Kassian, Mary A. The Feminist Gospel: the Movement to Unite Feminism with the Church. Wheaton, Ill.: Crossway Books, (1992), Stone, Merlin, compiler. Ancient Mirrors of Womanhood: a Treasury of Goddess and Heroine Lore from around the World. Updated with a new pref. Boston: Beacon Press, (1990), Stone, Merlin. When God was a Woman. San Diego, Calif.: Harcourt-Brace-Jovanovich Publishers, (1976).*

3 METODOLOGIA: ENFOQUE CRÍTICO TEÓRICO FENOMENOLÓGICO DO ENUNCIADO

Pode-se considerar um método como uma espécie de habilidade transferível se o definirmos como uma técnica, uma ferramenta da qual se pode lançar mão quando necessário. Uma análise do discurso crítica e fenomenológica é muito mais uma teoria que um método, uma perspectiva teórica sobre a semiose, como um elemento ou momento do processo social (WILLIAMS, 1977), que dá margem a semióticas inseridas em reflexões mais amplas sobre esse processo. Além do mais, esta perspectiva tem uma relação dialógica com outras teorias, métodos sociais e lógicas históricas intrincadas entre si, não apenas de maneira interdisciplinar, mas transdisciplinar, entendendo que devam suscitar avanços teóricos e metodológicos que não se fixem em fronteiras das várias teorias e métodos (FAIRCLOUGH, 2000). É importante estarmos abertos a diferentes lógicas teóricas (HARVEY, 1996), tornando possível transformar e repensar as relações que existem entre elas. Compreendo enunciado como unidade real da comunicação verbal, na qual se encontram as mais variadas formas de expressividade linguística que expõem asserções a serem descritas, desveladas ou demonstradas (BRAIT, 1997).

Thompson (1995), assinala, em seu trabalho sobre ideologia e cultura, a importância de compreender as desigualdades, manifestando-se em vários planos: político, cultural e econômico. As desigualdades passam pelo plano simbólico no entrecruzamento com as relações de poder. De que maneira o sentido serve para estabelecer e sustentar as relações de dominação:

Estamos interessados no que podem ser chamados usos sociais das formas simbólicas...em que medida e como (se for o caso) as formas simbólicas servem para estabelecer e sustentar as relações de dominação nos contextos sociais em que (...) elas são produzidas, transmitidas e recebidas”. (...) “formas simbólicas através dos quais nós nos expressamos e entendemos os outros não constituem um outro mundo, etéreo que se coloca em oposição ao real: ao contrário, elas são parcialmente constitutivas do que em nossas sociedades é real (Thompson, 1995, p.18-19)

Esses dois verbos “estabelecer e sustentar” são fundamentais na concepção desse autor que atribui o mesmo valor às bases material e simbólica na produção de relações de dominação. Isto é, o sentido é construído e constrói relações sociais. Assim, poderíamos deduzir que, o sentido que constrói relações sociais, estabelece e sustenta formas simbólicas como os significados de homem/mulher; masculino/feminino, gênero, orientação sexual, identidade ou expressão de gênero e, que apesar de poderem conter inúmeras possibilidades

de sentido, estabelecem e sustentam várias relações sociais na manutenção de relações de dominação de gênero, através dos valores atribuídos socialmente a cada papel desempenhado, do recorte histórico vivenciado e de processos de valorização dos diversos sentidos construídos nas relações sociais. Thompson (1995) postula a “dominação quando relações estabelecidas de poder são sistematicamente assimétricas”, seja de gênero, classe ou etnia, estado, nação, estruturando as instituições sociais e os campos de interação (p. 378).

Esse autor propõe uma modificação na conceituação de cultura presente nas ciências sociais, acentuando que os fenômenos culturais, podem ser vistos como formas simbólicas em contextos estruturados, implicando que estas “podem tornar-se objetos de processos complexos de valorização, avaliação e conflito conferindo às formas simbólicas determinado valor simbólico e econômico, segundo são prezadas ou desprezadas e quanto à sua valoração de trocas”. (Thompson, 1995, p. 23).

É importante resgatar a trajetória do conceito de ideologia, pela sua importância na construção de sentido social e cultural, pois se os significados, são inerentes a cada cultura, podem existir vários sentidos, dependendo do contexto social e do valor atribuído na construção de relações sociais, estabelecendo e sustentando relações de dominação.

(...) formas simbólicas não são meramente representações que servem para articular ou obscurecer relações sociais ou interesses que são constituídos fundamental e essencialmente em um nível pré-simbólico: ao contrário, as formas simbólicas estão, contínua e criativamente, implicadas na constituição das relações sociais como tais... Proponho conceitualizar ideologia em termos das maneiras como o sentido, mobilizado pelas formas simbólicas, serve para estabelecer e sustentar relações de dominação... (Thompson, 1995:78-79).

A mobilização, segundo o autor, significando paralisação do sentido simbólico parece-me importante, não apenas por ser um tipo de performance, e por isso mesmo, de um tipo artificial, como coopera na tentativa de fixar o ser a um determinado padrão. Esta proposta teórica colabora nos estudos sobre gênero, ao relacionar sentido fixado e poder, sustentando-se mutuamente nas relações sistematicamente assimétricas.

Na reformulação do conceito de ideologia procuro reenfocar esse conceito numa série de problemas que se referem às interrelações entre sentido e poder...o conceito de ideologia pode ser usado para se referir às maneiras como o sentido serve, em circunstâncias particulares, para estabelecer e sustentar relações de poder que são sistematicamente assimétricas- que eu chamarei de relações de dominação. Ideologia, falando de uma maneira mais ampla, é sentido a serviço do poder. (Thompson, 1995, p.15-16)

O gênero, segundo Thompson (1995) é uma “das assimetrias mais importantes e permanentes nas sociedades modernas porque é um dos elementos estruturantes das instituições sociais e do campo da interação”, (p.378), considerando-se que o tandem masculino/feminino constitui também campos estruturados das relações de poder dentro de uma lógica binária pré-moldada.

As relações de dominação não se esgotam nas hierarquias de classe, mas incluem também outros sentidos e tipos de dominação, tais como as relações estruturadas entre masculinidades e feminilidades, entre grupos étnicos, ou entre Estados-nação hegemônicos e outros Estados-nação, entre norte e sul etc.

Thompson (1995) também vai propor uma metodologia fenomenológica para interpretar a ideologia - a hermenêutica de profundidade, a qual coloca as condições hermenêuticas da pesquisa sócio histórica: o campo-objeto-de-pesquisa sócio-histórica diferenciado dos campos-objeto das ciências naturais, na medida em que esse campo é também um campo subjetivo, pré interpretado, que é em parte constituído, pelos sujeitos, que no curso rotineiro de suas vidas cotidianas estão constantemente interessados em si próprios e nos outros, em produzir ações e expressões significativas e parte produzido no discurso anterior às singularidades. Essa proposta metodológica coloca como fundamental, na construção da análise da ideologia, a historicidade da prática discursiva.

Em relação à análise discursiva, Orlandi (2003) entende como uma das características fundamentais da Análise do Discurso, a noção de ideologia. Para isso, pontua sobre o modo como é concebida pelas ciências humanas e sociais, compreendendo a ideologia como ocultação. Para a autora, é possível dizer que a ideologia representa a saturação, o efeito de completude que, por sua vez, produz o efeito de evidência, sustentando-se sobre o já-dito, os sentidos institucionalizados, admitidos por todos como naturais. Na ideologia, não há ocultação de sentidos, mas apagamento do processo de sua constituição. Procura-se o desvelamento. Conforme Orlandi, o trabalho ideológico um trabalho de memória e do esquecimento, pois é quando passa para o anonimato que o dizer produz seu efeito de literalidade, a impressão do sentido-lá. As condições de produção revelam não apenas o contexto sócio histórico, mas também o imaginário produzido pelas instituições, sobre o já-dito, sobre a memória. E é a essa memória do dizer que Orlandi vai chamar de interdiscurso, o exterior constitutivo do discurso. Esse exterior constitutivo, responsável pelos sentidos que provêm de outro lugar, mostra a necessidade dos movimentos parafrásticos e polissêmicos para a constituição dos sentidos. Não sendo possível inaugurar um sentido completamente novo, pois tal sentido seria incompreensível, o supostamente novo surge a partir de

deslocamentos do já-dito, isto é, da memória do dizer.

Orlandi (2003) procura estender a noção de autoria para o uso corrente, enquanto função discursiva do sujeito, distinta da de enunciador e de locutor. Para isso, retoma o modo como a Análise do Discurso concebe o sujeito: “linguístico histórico, constituído pelo esquecimento e pela ideologia” (p. 91). De acordo com Orlandi, uma formação discursiva “se define como aquilo que em uma formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada – determina o que pode e deve ser dito” (p. 43). O que implica em dizer que os sentidos sempre são definidos ideologicamente, pois pode ser afirmado que a ideologia recorta o interdiscurso, definindo regiões de memória. Ou seja: os sentidos não estão predeterminados na língua, mas se encontram constituídos nas e pelas formações discursivas. O ser se constitui na linguagem.

Gostaria de, neste momento, fazer um comentário sobre a metodologia escolhida. A análise crítica do discurso começa a se dar a partir das ideias de revisão da fenomenologia com o pós-estruturalismo e o pós-modernismo. Por isso, parece-me importante situar que tipo de análise e em que tipo de fenomenologia esta análise se baseia. Como a fenomenologia é uma ciência que a priori desenvolve uma descrição para se chegar às questões próprias e principiantes, Dizer o que não se é, já inicia uma descrição. Não recorrerei ao historicismo nem a sua dialética pura, posto que fora superada pelas teorias feministas. Não recorrerei à redução radical e à transcendência subjetiva da compreensão do fenômeno, pois esta lança-nos novamente em binarismos. Também não estou preocupado em estabelecer uma fenomenologia do corpo, apesar do reconhecimento das diferenças sexuais pelas epistemologias de gênero, pois isso nos faria recair no essencialismo e na desvalorização das categorias sociais que estabelecemos como indicativas do sexo.

Em termos de intersubjetividade, a análise deverá levar em conta, aquele tipo em que a singularidade posta a uma pessoa consegue reconhecer os processos de subjetivação presentes no seu estar com ela no mundo. Em nosso caso, como as experiências em gênero se constituem, não somente através da incorporação, mas das práticas culturais normativas e das estruturas de sentido. O que não significa, de forma alguma, que os estudos de gênero pertençam somente aos estudos de campo empírico. A ontologia está de tal forma atada a nossa linguagem, métodos, reflexão e modos de ver e estar no mundo que se torna necessária uma hermenêutica circular e crítica que perceba que o modo como experienciamos o fenômeno influenciará nossa interpretação deste, assim como, nossa interpretação do fenômeno influenciará o modo como fruímos o fenômeno. É necessário trabalhar em gênero

na perspectiva da historicidade, pois não há como se estabelecer linearmente um reconto da história da submissão e da opressão que nos leve a conclusões seguras, mas ao fazer a opção pela historicidade, busca-se pelas perguntas principais que deram origem a esse círculo hermenêutico, aos seus contextos sociointerativos, e, se essa disciplina obtiver êxito, poderemos refazê-las e começar a respondê-las de outros pontos de vista.

O uso de autores, aparentemente, disparatados e de concepções, escolas e *backgrounds* diferentes, não é ingênuo e, sim, uma tentativa de desvelar as tensões que existem nas epistemologias de gênero em toda a amplitude de seus debates, contrapondo-se assim à visão plana e mono tonal dos criadores do slogan Ideologia de Gênero, que tentam repassar uma ideia de que Gênero seja um campo de consenso e de manipulação teórico ideológica dentro de parâmetros marxistas, psicanalíticos e feministas. Apenas apontando essas tensões, é possível desmascarar as falácias propostas por esse slogan.

O quadro abaixo apresenta um recorte para a leitura crítica do documento e para a busca de exemplos desveladores dos processos ideológicos envolvidos no slogan Ideologia de Gênero. Após a apresentação e caracterização das estratégias de convencimento ideológico, acompanhados de exemplos textuais, foi realizada a análise dessas estratégias à luz das teorias de gênero e dos processos de subjetivação.

Quadro 1: Resumo sobre O *Modus Operandi* das Ideologias

LEGITIMAÇÃO	FRAGMENTAÇÃO	REIFICAÇÃO
racionalização	divisão	mitologização
tradicionalismo	expurgo do outro	naturalização
universalismo	contradição	eternalização
narrativização		

Fonte: Thompson, 1995.

4 COLETA EXEMPLIFICATIVA RETIRADA DO LIVRO: “O GÊNERO: UMA NORMA POLÍTICA E CULTURAL MUNDIAL. FERRAMENTAS DE DISCERNIMENTO” (PEETERS, 2015).

Nesta seção, usarei como metodologia a explicitação das estratégias de cunho ideológico, seguidas de um excerto do texto a título de exemplificação e facilitação da leitura dos enunciados. A problematização e a interdiscursividade com os autores citados na metodologia estão presentes na seção Discussão dos Resultados. No entanto, não é objetivo desta seção extrair exemplos a exaustão, o que seria redundante, dado que as falácias se repetem de modo similar do começo ao fim do livro. O livro foi traduzido diretamente do francês, portanto valem-se as mesmas posições linguísticas adotadas e citadas ao longo do texto.

Estas estratégias não são as únicas maneiras de como a ideologia opera, ou que operem sempre independentemente um do outro, pelo contrário, podem sobrepor-se e reforçar-se mutuamente. Ao realçar certas estratégias Thompson (1995), não quer dizer, que elas sejam por si sós ideológicas. Nenhuma estratégia é intrinsecamente ideológica. Assim o autor assinala que, o exame das estratégias típicas de construção simbólica pode alertar-nos para algumas das maneiras como o sentido pode ser mobilizado no mundo social e como pode delimitar um raio de possibilidades para a operação da ideologia; mas não podendo substituir uma análise cuidadosa das maneiras de como as formas simbólicas se entrecruzam em relações de dominação em circunstâncias particulares e concretas.

4.1 Análises do título

Antes de discutir as estratégias e exemplificá-las, começo a análise pelo título do livro “O gênero: uma norma política e cultural mundial. Ferramentas de discernimento” (PEETERS, 2015).

Não se deve confundir palavra substantivada com substantivos que normalmente são acompanhados de artigo. Por exemplo, em “O tigre é felino poderoso”, o artigo não está substantivando nada, já que “tigre” é naturalmente substantivo e assim atua no contexto. Do mesmo modo a palavra gênero não precisa ser substantivada, a não ser que seja adjetivada em masculino ou feminino. A substantivação de gênero com o artigo definido “o” provoca a impressão de que haja um conceito fechado e teórico em torno da palavra, ou seja, um modo preciso e particular, função do artigo definido, omitindo a possibilidade factual de que esse

termo retirado de seu contexto gramatical possui ligações ontológicas e referências específicas. Este uso parece remeter à certa confusão com o uso semântico da palavra sexo no sentido “o sexo biológico”(pênis e vagina), “o sexo masculino” “o sexo feminino”, como dispositivo identitário. Além disso, pela gramática culta, em provérbios, máximas ou citações de efeito, o uso do artigo não faz sentido. Por exemplo, “tempo é dinheiro” e não “o tempo é dinheiro” o que seria uma falsificação de qualquer conceito da palavra tempo. (CEGALLA, 2000)

Dois-pontos é um sinal de pontuação que marca uma ligeira suspensão no ritmo ou na entonação de uma frase não concluída. É usado antes do discurso direto, antes de uma enumeração, antes de uma citação, antes de um esclarecimento, explicação, resumo, causa ou consequência, após palavras que indicam exemplos, observações, notas, informações importantes, antes de orações apositivas, após o vocativo inicial de cartas e comunicações, sendo, contudo, mais usualmente utilizada a vírgula. (CEGALLA, 2000). Pois bem, a autora pretende então nos explicar de alguma forma o que é gênero ou “o gênero”, mas o que realmente acontece no nível textual é o início de uma sentença apositiva com um artigo indefinido. Que norma? Calabrich (2008) define em seu artigo os tipos de norma utilizados correntemente e um desses tipos parece nos interessar especialmente neste contexto:

Prescrições são normas que se destinam a orientar (dirigir, determinar) a conduta de alguém. Sua característica marcante é a superioridade do sujeito emissor em relação ao destinatário. Tal superioridade pode ser física (pela possibilidade de infligir um mal ao destinatário) ou moral (em sentido amplo). Emanam de uma vontade do emissor da norma, a quem se denomina autoridade normativa. São destinadas a um agente, a quem se chama de sujeito normativo. Para fazer com que o sujeito normativo tenha conhecimento da vontade da autoridade normativa, esta promulga a norma. E para dar efetividade a essa vontade, a autoridade normativa acrescenta à norma uma sanção, que é justamente a ameaça da aplicação de um mal. (CALABRICH, 2008).

De que forma, o conceito de forma dialoga com as teorias de gênero e a ciência? O título parece tentar sugerir já, desde o princípio, desacreditar o conceito de gênero como categoria científica e torná-lo para o senso comum um impositivo moral artificial. Ao lado destas, o autor concebe três espécies secundárias de normas: 1) normas ideais, 2) costumes e 3) normas morais.

As normas ideais não se referem diretamente a uma ação, mas sim estabelecem um padrão ou modelo ótimo dentro de uma classe. As regras ideais tratam das virtudes características dentro de uma classe. As normas ideais aproximam-se tanto das regras técnicas (tende a ser melhor aquele que melhor conhece e realiza a regra técnica, ou seja, os meios adequados aos fins) quanto das regras determinativas (porque indicam um modelo a ser seguido). Costumes são hábitos, repetidos com regularidade na conduta de indivíduos em circunstâncias semelhantes. Distinguem-se os costumes dos demais hábitos porquanto são

aqueles sociais, ou seja, são reiterados pelos indivíduos como prática verificável dentro de uma comunidade, e não como uma prática individual isolada. Em outras palavras, os costumes distinguem-se dos outros hábitos por serem compartilhados por toda a comunidade. O caráter social do costume lhe imprime uma pressão normativa, um caráter de obrigatoriedade em vista da crítica e das sanções da sociedade, que reconhece tal hábito como o único a ser adotado por todos. Os costumes assemelham-se às prescrições, por terem um caráter obrigatório. Entretanto, distinguem-se daquelas pelo fato de não emanarem de nenhuma autoridade. Seriam, assim, prescrições anônimas. Também se distinguem das prescrições por não exigirem uma promulgação explícita (escrita), considerando que o conhecimento de sua obrigatoriedade advém da observação de que sua prática é socialmente aceita e desejada. Por outro lado, os costumes aproximam-se das regras determinativas, porquanto

é através destes que se diferenciam as diversas comunidades. As normas morais são muito difíceis de identificar e classificar. Pode parecer-se com o costume, como as normas morais referentes à vida sexual. Na filosofia há duas grandes concepções sobre a moral. Segundo a concepção teológica, a norma moral emana da autoridade divina (Deus), e por isso deve ser cumprida. Conforme a concepção teleológica, a norma moral é uma espécie de regra técnica, que indica o caminho para obter um fim, seja este fim a felicidade do indivíduo (eudonismo) ou o bem estar da comunidade (utilitarismo). Dada a dificuldade de se conceituar e classificar as normas morais, são usualmente entendidas como normas *sui generis* ou autônomas. (CALABRICH, 2008)

Deste modo, a utilização do termo norma parece veicular um significado e uma conotação moral que será aderida artificialmente ao debate. Como normas morais são ontologicamente difíceis de serem rastreadas, supomos que a autora terá como único recurso a autoridade moral divina escrita em textos sagrados, mesmo que disso não faça reconhecimento explícito.

Em relação ao termo política, não parece que a autora o compreenda em termos modernos. A ação democrática pressupõe o outro, reconhecer o outro, compreender o outro e trabalhar com o outro. Ética de convivência social, reconhecimento em oposição à neutralização. Implica a arte da convivência dos confrontos e da contraposição. Desta relação social são colhidos valores que deverão se tornar públicos, generalizados, universalizados. Eles comporão a política e se tornarão impositivos, por se evidenciarem na forma jurídica como princípios normativos. Aqui se constrói uma ética social e de ação estatal da qual emanam direitos, deveres e garantias. A ética social equipara-se a um quadro de prescrições normativas. No texto normativo do Estado social a ética explicita-se juridicamente como vetor de condutas públicas. Definindo-se, política pública é um conjunto de ações coordenadas pelos entes estatais, em grande parte por eles realizadas, destinadas a alterar as relações sociais existentes. Como prática estatal, surge e se cristaliza por norma jurídica. A política pública é composta de ações estatais e decisões administrativas. Uma sociedade mais democrática, mais consciente, com instrumentos de maior participação, é uma sociedade em que a política pública conterà de maneira mais fiel a força decisória da sociedade.

Assim, a adjetivação de norma como política contradiz a compreensão de uma sociedade democrática e o papel da academia neste contexto. Primeiro vem a construção política através de participação ampla e democrática e depois vem a norma, pretendendo atuar como transformadora das injustiças sociais e não como moralizadora das relações. A autora parece espelhar-se no modelo monárquico católico usado há séculos a partir do estado do vaticano, mas com tentáculos por todo o mundo onde houver igreja e hierarquia eclesial.

Para a expressão “e cultura” o texto se complica ainda mais. Para cada cultura reconhecida, os mecanismos de normatização e performatividade existirão, incluindo alguns e excluindo outros. Por isso, assim como a questão do poder, a cultura não é algo sólido com o qual seja possível se lidar diretamente, mas de modo tangencial e fugidio. Não parecem existir fronteiras tão nítidas na contemporaneidade. Assim, como tantos outros termos usados nas teorias de gênero, este deve sofrer certa decantação de sentidos. O conceito é usado de forma diversa e vulgarizado como: cultura de massa, cultura popular, cultura erudita (Tyler 1870: 1; cited by Avruch 1998: 6), cultura dos povos primitivos (Kroeber & Kluckhohn 1952: 181; cited by Adler 1997: 14), cultura do estupro, cultura do *funk*, cultura aprendida, cultura como treinamento mental, cultura como atributos ou padrões de repetição irrefletida, como valores e crenças (MATSUMOTO, 1996), experiência compartilhada (T.SCHWARTZ, 1992; citado por AVRUCH, 1998), troca semiótica dialogada (OATEY, 2008). É importante se saber o sentido que se quer impor a expressões, como por exemplo, cultura escolar, quando se fala de gênero, sem que se recaia em algum tipo artificial de naturalização do conceito ou de mecanização de práticas.

Pode-se levantar como hipótese que a autora está tentando relacionar estudos de gênero, políticas públicas diversidade cultural como práticas normativas. Essa relação passou a ser estruturada a partir do recrudescimento do processo de industrialização do simbólico (CANCLINI, 2003) no decurso da década de sessenta do século passado e, como tal, impactou no modo de perceber e normatizar as relações entre a produção simbólico-cultural, a economia e as políticas culturais públicas. Mattlart (2005) destaca que surge, a partir do início dos anos noventa do século passado, um grande apelo global à diversidade cultural e uma luta das identidades regionais em meio à configuração da globalização cultural. Os apelos à diversidade e à promoção das identidades locais foram potencializados em territórios como a América Latina, contextualmente marcados por uma grande heterogeneidade de línguas, crenças, costumes e tradições.

No continente latino-americano o temor generalizado de uma unificação cultural fez com que as organizações profissionais de cultura, em parceria com os movimentos sociais,

assumissem a tarefa de pressionar os governos locais e nacionais no sentido de realizar a defesa e promoção das identidades locais e regionais. Esse temor parece ter sido absolvido por este setor da igreja, lembremos que Peeters é consultora do Conselho Pontifício para a Cultura, e ao longo do livro ela própria cita como absurdo a suposta imposição de valores morais europeus em países pobres da América Latina através do *slogan* Ideologia de Gênero. Uma estratégia da contradição muito utilizado no texto, revelando o medo deste setor da igreja dos mecanismos jurídicos capazes de definir instrumentos de proteção e promoção da diversidade e da identidade criados pela UNESCO ao longo dos anos 1990.

Embora a Convenção sobre a diversidade cultural tenha seu texto base, ou seja, sua declaração apresentada antes da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, seu processo de votação e apresentação só foi concluído quatro anos mais tarde, em 2005. No dia 20 de outubro de 2005, durante a 33ª Conferência Geral da Unesco, os estados membros decidiram, com 148 votos a favor e apenas 2 votos contra, adotar a Convenção proposta para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. Embora o texto da convenção tenha sido rejeitado por apenas dois países, foram votos bastante significativos, por se tratarem dos votos dos Estados Unidos e Israel. Segundo esses países, a aprovação do texto da convenção, nas bases em que se apresentava, poderia incentivar, em vez de atenuar, algumas formas de nacionalismos violentos e fundamentalismos étnico-religiosos. O que seria expresso mais tarde no movimento anti teorias de gênero, anti feminismos e anti socialismos nos anos 2000 promovidos pela igreja católica, inclusive representada na cassação dos padres dos movimentos libertários como a Teologia da Libertação.

A Convenção para Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais marca a consolidação de um conjunto de instrumentos jurídicos produzidos pela UNESCO desde os anos setenta. O que atesta que, entre as áreas de atuação e competência da organização, a cultura é a que apresenta o maior número de regulamentações e dispositivos normativos. São sete convenções que, a partir de sete campos distintos, estão atravessadas pelo tema da diversidade como um eixo transversal e um valor universal (Machado, 2008). A coordenadora de cultura da UNESCO no Brasil destaca, ainda, que as demais convenções, como a **Convenção Para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial** (2003), complementa a **Convenção Para Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais**, 2005. Deve ser a essa conjuntura que a autora chama de norma cultural mundial. Escamoteamento de posição e narrativização vitimada que oblitera uma posição politicamente incorreta contra ações legitimadas democraticamente.

A autora não considera que uma das definições antropológicas aceitas pela UNESCO nesses documentos define a cultura como uma totalidade de normas, valores, crenças e tradições de uma determinada coletividade, que porta uma identidade específica, esquecendo-se assim, que ela faz parte de uma dessas coletividades dentre tantas outras. A falta de percepção dos criadores do *slogan* Ideologia de Gênero sobre seu próprio discurso no contexto moderno como um tipo de inserção no patrimônio cultural ocidental e não como verdade revelada, reflete-se no subtítulo: Ferramenta de discernimento.

Discernimento é um substantivo masculino que significa o ato de discernir ou fazer uma apreciação em relação a algo. Aptidão para avaliar algo com sensatez e clareza; bom senso. Capacidade para perceber a diferença entre o certo e o errado; juízo: tinha discernimento para verificar um ato criminoso. É sinônimo de critério, escolha, reflexão, esta palavra tem origem no latim *discernere*, que significa colocar de parte, dividir ou separar. Discernir é conhecer ou ver distintamente, avaliar, fazer a distinção entre duas ou mais coisas. O discernimento também pode ser classificado como um juízo que é usado para fazer a distinção entre várias coisas. Adaptado de Dic. Aurélio Buarque de Holanda, (2005). Mesmo em seu uso habitual ou do senso comum, a palavra discernimento se prende a alguns campos semânticos: apreciar, separar, ajuizar.

O termo discernimento, ao ser pesquisado em sites de busca *on line* na Internet, responderá a dois sentidos distintos. Um da lei ou campo jurídico. Outro da via religiosa. Vejamos algumas citações de como a lei brasileira entende o sujeito do discernimento. Conforme afirma Chaves (2005): “para ser pessoa basta que o homem exista, e, para ser capaz, o ser humano precisa preencher os requisitos necessários para agir por si, como sujeito ativo ou passivo de uma relação jurídica”.

Personalidade todos os homens têm, desde o nascimento. Para se reconhecer a personalidade não é mister indagar do sexo, da idade ou do discernimento mental. Recém-nascidos ou dementes, todos são pessoas, todos possuem personalidade. Nem todos, porém, dispõem de igual capacidade jurídica, isto é, têm igual possibilidade de exercer certos atos e por eles serem responsáveis. A capacidade pressupõe certas condições de fato que possibilitam o exercício de direitos. Assim, por exemplo, a criança não é capaz, e o demente também carece de capacidade. (REALE, 2004)

Nesse sentido o art. 3º e art. 4º do Código Civil determinam as pessoas que precisam ser representadas ou assistidas nos atos da vida civil:

Art. 3 São absolutamente incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil: I - os menores de dezesseis anos; II - os que, por enfermidade ou deficiência mental, não tiverem o necessário discernimento para a prática desses atos; III - os que, mesmo por causa transitória, não puderem exprimir sua vontade. Art. 4º São incapazes, relativamente a

certos atos, ou à maneira de exercê-los: I – os maiores de dezesseis e menores de dezoito anos; II - os ébrios habituais, os viciados. em tóxicos, e os que, por deficiência mental, tenham o discernimento reduzido; III - os excepcionais, sem desenvolvimento mental completo; IV - os pródigos. Parágrafo único. A capacidade dos índios será regulada por legislação especial. (REALE, 2004).

De acordo com o entendimento de Donaldo Armelin (1979), a legitimidade não é somente um conceito jurídico, mas também um conceito sociológico que está diretamente vinculado ao fenômeno do poder, visando assegurar o comando dos dominantes pelos dominados. Assim, se o poder legitimado se insurge contra aqueles que não estão legitimados em submeter-se, implica em arbítrio, ou seja, poder exercido fora dos parâmetros da legitimação. Portanto, do ponto de vista legal, a autora está traçando uma linha entre aqueles que possuem discernimento e estão por ele legitimados e aqueles que precisam dessa ferramenta, ou seja, estão desprovidos desta e, portanto, ela lhes será dada de fora. Nesse sentido, Donaldo Armelin ensina que a capacidade resulta na validade do ato jurídico enquanto a legitimidade torna o ato jurídico eficaz; sendo a perfeição o somatório da validade com a eficácia. Assim, o ato jurídico perfeito é aquele que cumpre os requisitos da capacidade somados aos requisitos da legitimidade. Parafraseando: não há salvação fora da igreja.

153- Então não pertencem à Igreja de Jesus Cristo as sociedades de pessoas batizadas que não reconhecem o Romano Pontífice por seu chefe? Todos os que não reconhecem o Romano Pontífice por seu chefe, não pertencem à Igreja de Jesus Cristo.

156- Não poderia haver mais de uma Igreja? Não pode haver mais de uma Igreja, porque, assim como há um só Deus, uma só fé e um só Batismo, assim também não há nem pode haver senão uma só Igreja verdadeira.

168- Pode alguém salvar-se fora da Igreja Católica, Apostólica, Romana? Não. Fora da Igreja Católica, Apostólica, Romana, ninguém pode salvar-se, como ninguém pôde salvar-se do dilúvio fora da arca de Noé, que era figura desta Igreja. (Catecismo de Doutrina Cristã, 2004, ed. Loyola, p. 45).

Quando nos aproximamos do campo semântico religioso, torna-se ainda mais desvelador o uso deste conceito para guiar o texto do livro.

O discernimento é um dom protetor da comunidade e de todos os outros dons. O discernimento é uma habilidade ou a capacidade dada por Deus de reconhecer a identidade (e, muitas vezes, a personalidade e a condição) dos espíritos que estão por trás de diferentes manifestações ou atividades. Este dom, essencial à Igreja, é geralmente concedido aos pastores do rebanho de Deus e aos que estão em posição de guardar e guiar os santos. Como podemos ver, na definição acima, esse dom de Deus nos ajuda a perceber a origem de uma intuição, de um pensamento, a causa de um comportamento, especialmente quando este é apresentado a nós de forma estranha. Como dom, o discernimento dos espíritos não procede das capacidades simplesmente humanas nem das deduções científicas que possamos ter adquirido. O discernimento é intuição pela qual sabemos o que é, verdadeiramente, do Espírito Santo. O discernimento também pode ser visto como uma espécie de visão ou sensibilidade, é uma revelação espiritual da operação de diferentes tipos

de espíritos numa pessoa ou numa situação; é o meio pelo qual Deus faz os cristãos tomarem consciência do que está acontecendo. (PADRE LUIZINHO, 2017, s/p.)

Nota-se que o discernimento é dom, não aprendido, mas fornecido por Deus, somente a determinadas pessoas para proteger a sua comunidade de mudanças e conclusões científicas. Quanto à palavra Ferramenta, ela mesma se desvela como utilizabilidade. Tanto do ponto de vista prático, quanto metafórico a ferramenta está apenas externamente ligada ao ser como produção deste. O conceito de ferramenta é um conceito de melhoria realizada a partir do “de fora”, um dispositivo. Assim, uma ferramenta pode ser definida como um dispositivo que forneça uma vantagem mecânica ou mental para facilitar a realização de tarefas diversas. Desse modo, inferimos que a autora é possuidora dessa ferramenta e vai repassá-la aos seus leitores, em uma espécie de contestação da subjetivação que ocorre ao longo de todo o texto. Para Ambaben (2009),

Dispositivo passa a ser qualquer coisa que tenha, de algum modo, a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas e os discursos dos seres viventes. (AMGABEN, 2009, p. 40)

4.2. Análise da ilustração da capa.

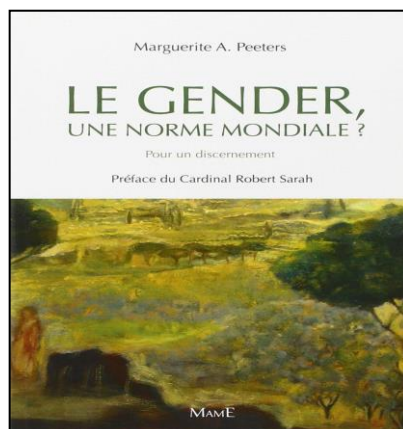
É interessante notar que a capa da publicação original francesa foi modificada quando da tradução para o português.

Figura 1: capa da versão traduzida para o português



Fonte: <https://www.saraiva.com.br/o-genero-uma-norma-politica-e-cultural-mundial-col-temas-de-atualidade-9113139.html>

Figura 2: capa original da edição francesa de 2015



Fonte: <https://www.amazon.fr/Gender-une-norme-mondiale-discernement/dp/2728917914>

Na capa original temos um detalhe da pintura de Paul L. Peters, pintor desconhecido, denominada de *Donne moi de cette eau que je n'aie plus soif*, referência ao trecho neo testamentário de João 4, versículo 15:

...aquele, porém, que beber da água que Eu lhe der nunca mais terá sede. Ao contrário, a água que Eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para a vida eterna.” 15A mulher lhe pediu: “Senhor! Dá-me dessa água, para que eu não tenha mais sede, nem precise voltar aqui para tirar água.” 16Pediu-lhe Jesus: “Vai, chama teu marido e volta aqui.” ... (A Bíblia, 2008)

Interessante passagem do evangelho em que Jesus conversa com uma mulher desconhecida em público, o que já seria motivo de escândalo no contexto vivido por Cristo no século I A.D., e ainda mais com uma mulher samaritana, pertencente a uma tribo proscrita pelo povo hebreu de sua época. Judeus e Samaritanos odiavam-se mutuamente. (MacARTHUR, 1991). Uma estranha estratégia de contradição que, provavelmente tenta induzir-nos a pensar que a igualdade de direitos entre as pessoas só pode ser conquistada através do Cristo e sua igreja e não por meios políticos ou legais como defendem as teorias de gênero. Igualdade que se mostra apenas no nível da dignidade humana, uma vez que as mulheres, na maioria das denominações e igrejas cristãs não possuem um lugar político de importância.

Na versão brasileira da editora Paulus a ilustração escolhida é uma reprodução de um quadro de 1835 do pintor inglês William Turner, chamado de o Arco-Íris. Esta também parece uma estratégia de contradição, mesmo que não tenha sido realizada com esse propósito em mente, mas utilizar-se de um símbolo da luta do movimento LGBT reconhecido mundialmente, soa, no mínimo, irônico. Criada pelo ativista estadunidense Gilbert Baker em 1978 na cidade de Nova York, a bandeira com o arco-íris tinha como objetivo mostrar a

diversidade invisibilizada na época.

Do ponto de vista estético, Turner é um romântico, precursor do impressionismo, que buscava revelar o sublime em sua obra. Os românticos acreditavam que a beleza revelaria características próprias dos objetos pintados, mas pintar o sublime seria revelar o estado de êxtase ou mesmo de estase diante da força incontrolável da natureza. Turner preocupou-se também em denunciar em suas obras o que consideraria como a feiura da escalada tecnológica provocada pela revolução industrial e seus efeitos dramáticos na cultura, na civilização ocidental, nas cidades e nas ciências. Em 1839, um crítico de arte inglês influente em sua época disse que Turner se debatia entre imaginação e realidade e que, para ele, Turner havia perdido a batalha para a realidade na pintura. Ironicamente, apesar da preocupação de Turner com as mudanças éticas e morais de seu tempo, ele mesmo foi de grande influência para novas compreensões do que seriam imaginação e realidade do ponto de vista da tradição na pintura ocidental. (GOWING, 1996). Aqui também, parece-me que a estratégia de contradição tenta provocar um sentimento de nostalgia de uma época perdida em que a lei natural bastaria para explicar as relações humanas de poder e classe.

Também, é possível supor, do ponto de vista teológico de que o arco-íris seja uma referência ao pacto da aliança entre Deus e Noé. Segundo Noegel (2015), o pacto selado com o arco-íris aponta mais para uma certeza do controle de Deus sobre a natureza e seu potencial de destruição.

É também uma espécie de confirmação que a diversidade humana que habita a Terra logo depois, advém, ela toda, do homem justo escolhido pelo único Deus e efetuada pela “naturalidade” dos casais, tanto humanos, quanto irracionais emblemáticos em seus pares formados por livre e espontânea vontade. A arca, que irá se repetir como um símbolo da aliança de Deus e de sua morada, ao longo do velho testamento, é um documento da criação de Deus como sua vontade, imagem e semelhança, e por isso, perpetuada como o próprio criador, assim como a demonstração pública da iconoclastia hebraica e o horror das representações de Deus e do humano como a impossibilidade da representação de algo sumamente sagrado e da ordem do irrepresentável. Esse pacto com o invisível tem consequências psicológicas duráveis, como constatamos nos dias de hoje, e seria, para o crente, a possibilidade de um mundo livre do caos, organizado pelo conceito de Reino de Deus.

Apesar de também revelar um lado sombrio de Deus através da destruição da humanidade durante o grande dilúvio, isso passa a ser um detalhe, uma vez que a culpa recai sobre os seres humanos violentos, obscenos e desobedientes da lei divina. Ao mesmo tempo,

a promessa de um reino de paz é uma imposição religiosa e só se concretiza através da obediência indiscutível do povo de Deus a seus ordenamentos. No mesmo capítulo no livro de Levítico (A Bíblia, Levítico) percebe-se certa arbitrariedade, quando a conjunção carnal fora da reprodução heterossexual é proibida, é seguida da proibição do consumo de víveres como o camarão e peixes sem escamas. Torna-se indiscutível, até mesmo pela falta de uma lógica legal intrínseca ao texto. A Terra Prometida, Canaã é conquistada por meio de violência e morte de homens, mulheres e crianças em que se exorta veementemente pela não compaixão.

O Eu-sou sem nome próprio, imagem perfeita do humano criado revela um jogo de paradoxos e incongruências narrativas que não são explicitadas. A linguagem da punição tornou-se para essas religiões monoteístas uma espécie de senso comum, um efeito colateral pela desobediência contra as normas divinas. O arco-íris torna-se tão naturalizado, como ato divino, quanto à expressão religiosa: "... e disse Deus...", perde-se aí possibilidades de metaforização em interpretações literais na criação de tandens: natural = correto, não natural = pecado.

4.3 Análise do texto

A escolha dos exemplos retirados do livro, devido ao espaço e tipo de pesquisa aqui realizada, não sugere uma exaustiva coleta de sentenças ou enunciados, o que tornaria a leitura enfadonha e redundante, mas foram escolhidos trechos que, apesar de possuírem, muitas vezes, mais de uma estratégia, uma delas se sobressai e prepondera, auxiliando na compreensão e discussão das estratégias e argumentos.

Baseando-se na teoria de Max Weber, Thompson (1995) distingue fundamentos estratégicos ideológicos nas afirmações de:

1. Legitimação, modo de operação, no qual as relações de dominação, podem ser estabelecidas e sustentadas, pelo fato de serem representadas como legítimas, como justas e dignas de apoio. São principalmente realizadas por meio das estratégias de racionalização, tradicionalismo, universalismo e narrativização.

1.1. Na racionalização, o produtor de uma forma simbólica constrói uma cadeia de raciocínio que procura justificar um conjunto de relações ou instituições sociais e, com isso, persuade uma audiência de que isso é digno de apoio, de modo geral apelando às legalidades das regras

e do simbólico da lei secular ou divina, segundo determinada interpretação e autoridade constituída.

(...) quando em nome da ideologia de gênero, ele (o poder político) redefine o casal, o matrimônio, a família e o parentesco, para privilegiar a homossexualidade e a transexualidade, ele faz a humanidade perder o sentido de realidade e a razão das coisas e contribui para a criação de uma cultura suicida. (PEETERS, 2015, p. 10)

A homossexualidade é um nonsense em relação à vida conjugal e familiar. É no mínimo pernicioso recomendá-la em nome dos direitos dos homens. Impô-la é um crime contra a humanidade. (*Ibidem*, p. 11)

O discernimento é decisivo. E começa pelo realismo. Trata-se de tomar distância, de colocar as realidades atuais em perspectiva tão ampla quanto possível. (*Ibidem*, p. 13)

(...) os usuários desses termos (relacionados a gênero), quando não estão conscientes dos desafios ideológicos que aí se escondem, são os primeiros a sentir um vago mal-estar (*ibidem*, p. 16) (Parênteses meus.)

Comentário: nota-se que o argumento segue a lógica $A + B = C$. O poder político, uma entidade abstrata, provavelmente baseada em imperativos categóricos, racionais e universais, e não a pessoas de uma determinada comunidade pensante que votam, define que o conceito de família e casamento se alterou ao longo da história e, ao assumir isso traz ao debate a homossexualidade e a transexualidade como substitutos, resultando em uma sociedade sem razão. A autora valoriza como modelo a família heterossexual, com pais biológicos em que o marido seja o líder e a esposa seja submissa a ele.

O texto considera a homossexualidade e a transexualidade são consideradas doenças, pois são coisas sem razão e por isso, seu fim é o suicídio da humanidade, que segundo a igreja leva à danação eterna. A homossexualidade e a transexualidade, temas no mesmo campo patológico para a autora, contrapõe-se à família que representa a racionalização da estrutura social permanente e estável. O texto não consegue apontar que essas temáticas estão em campos de discussão diversos: casamento heterossexual, masculinidades, conjugalidades, parentalidade. Temas que continuam sendo discutidos pelas teorias de gênero e não foram eliminados como algo superado. Na maior parte do texto transexualidade e homossexualidade parecem ser tomados como sinônimos pela autora, provavelmente devido à ideia de que sejam patologias graves.

Para a autora existe um “realismo”, existem realidades atuais, mas mesmo isso é racionalizado de modo a não se reconhecer nessas realidades categorias diferentes ou subjetividades. Realismo é tratado como um conceito monolítico, contraposto à realidades que existiriam devido a não racionalização da existência.

A palavra “consciência” foi traduzida do francês *conscience*, que pode significar conhecimento racional ou julgamento moral, sendo tratada como um significado, novamente,

monolítico. Epistemologicamente, essa palavra necessitaria de contextualização: teológica, filosófica, psicológica, linguística, discursiva e assim por diante.

O que significaria um vago mal estar? De que forma isso se relaciona à ideologia? A autora aqui também não define o que entende por “vago mal estar”. Novamente, procurando por referências em plataformas como a Scielo, a maioria dos textos que se utilizam de expressões como essa pertence ao mundo médico, síndrome do nervo vago ou transtorno de ansiedade (ROXO, 2010), ao jargão econômico (NESTOR, 2007). Torna-se incompreensível o que a autora quer realmente dizer.

1.2. Na universalização ou tradicionalismo, alguns acordos institucionais, que servem a interesses de alguns indivíduos, são apresentados como de interesse de todos, podendo propagar a ideia de que esses acordos estão abertos a qualquer um que tenha interesses particulares nesses aspectos. Formas simbólicas são adaptadas a um referencial padrão, que é proposto como um fundamento partilhado e aceitável na troca simbólica, apelando-se à santidade das tradições imemoriais e pureza de um passado mítico que, deste modo, aplica-se em regra a todos.

Tabela 1: Uma falsa concepção de igualdade

INTERPRETAÇÃO UNIVERSAL DA IGUALDADE	INTERPRETAÇÃO MODERNA E PÓS-MODERNA
Igualdade em dignidade	Igualdade em dignidade
Igualdade na ordem do amor	Igualdade em poder
Igualdade na complementaridade: celebração das diferenças ontológicas	Igualitarismo: abolição das diferenças
Igualdade reconhecida como dada	Igualdade adquirida ao preço de luta de classes, sexos e gêneros
Igualdade de pessoas	Igualdade de indivíduos cidadãos
Igualdade recebida	Igualdade construída

Fonte: Peeters, 2015, p. 111

Comentário: O quadro acima retirado da página 111 é uma síntese das ideias trazidas pela autora como universalmente aceitas e corroboradas oficialmente pela igreja a partir do Vaticano discorrida durante as páginas 107 -111, contrapostas à desconstrução modernista e pós-modernista que, segundo ela, tentam desmontar os valores tradicionais que, já bem estabelecido

pela igreja, produzem a felicidade, paz e salvação e evitam o mal que se inicia com o vago mal estar ideológico.

Do lado esquerdo da tabela vê-se a posição das igrejas cristãs tradicionalistas, e, portanto, universalistas ou generalistas do ponto de vista conceitual. Do lado direito, uma sinopse da compreensão da proposta da autora de sua interpretação dos conceitos modernos democráticos e republicanos, como o marco na revolução francesa, construídos e elaborados continuamente por meio de amplas discussões acadêmicas e movimentos sociais de luta, conquistados após revoluções sangrentas contra autoritarismos e ditatorialismos que oprimiram e exploraram minorias sociais durante séculos. Toda essa parte histórica é ostensivamente ignorada pela autora, uma vez que desmontaria seus argumentos de tradição e universalismo.

Ao ler o livro, percebo que a autora não conhece ou não busca definir conceitos do que seja “poder”. Se por um lado, a autora preocupa-se com a definição ou invenção do termo gênero como uma falsa metafísica, por outro se utiliza de vários conceitos metafísicos tradicionais sem nenhum questionamento. Assim como o conceito de sexo e classes, o conceito de poder para ela não é dialético e sim algo fixo, universal, dado por Deus e garantido por meio da tradição. Tradição já teria, desde sempre, resolvido as contradições da realidade e as questões de gênero, classe, etnia seriam falsas questões criadoras de contradições artificiais para atender a interesses antirreligiosos. Para a autora a realidade não pode possuir contradições em si, pois Deus não é um ser contraditório e sua criação não pode trazer contradições, mas complementaridade.

Apesar de discutir a palavra *equality* em inglês, ela não se preocupa em contrastar o uso da palavra igualdade para os dois lados com o mesmo sentido, o que mostra total falta de maestria epistemológica. O “ismo” em igualitarismos tem conotação pejorativa como ela também o faz em comunismo, socialismo; demonstrando sua crença de que para as teorias de gênero, só se pode alcançar alguma igualdade de direitos ou equidade na abolição das diferenças. Novamente, essa afirmação durante o capítulo escamoteia o que realmente dizem as teorias de gênero e revela descuido no trato do discurso e do enunciado e sua relação com nosso ser no mundo, como se as palavras fossem apenas denotativas. Fica claro o desconhecimento básico de que as línguas ditas naturais pela linguística são arbitrárias e necessitam de seu contexto histórico de produção.

Ainda sobre a questão própria da tradição, parece haver uma compreensão imprópria por parte da igreja, e que a autora bem expressa, sobre o que é o tempo para os primórdios do cristianismo. Primeiramente, gostaria de lembrar que O Cristo dos evangelhos rompe

radicalmente com a tradição da época, no caso a lei judaica. Em segundo lugar se tomarmos a primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses (A Bíblia, 2008), o conceito de tempo e de instante são trabalhados na perspectiva da vida fática. O tema central da parusia, ou seja, o retorno do Cristo, não responde a questão do tempo mundano e linear, mas é uma questão atitudinal. Ou seja, a preocupação é com o como comportar-se com o que a vida me apresenta. Paulo ainda afirma que a busca pela paz e segurança na vida fática, mundana, caracteriza o modo de ser daqueles que se apegam a esse mundo e a esse tempo. Não há desse modo, tradição que consiga responder às demandas da vida fática.

11. E procureis viver quietos, e tratar dos vossos próprios negócios, e trabalhar com vossas próprias mãos, como já vo-lo temos mandado; (I Tessalonicenses, 2, 11)⁴. Cada um examine os próprios atos, e então poderá orgulhar-se de si mesmo, sem se comparar com ninguém,⁵ pois cada um deverá levar a própria carga.

(Gálatas, 6: 4-5)¹ Foi para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçam firmes e não se deixem submeter novamente a um jugo de escravidão. (Gálatas, 5:1)

1.3. Na narrativização, busca-se a legitimação tentando evidenciar-se, a partir de histórias que contam o passado, que o presente é parte de uma tradição eterna e estável, construindo-se a impressão, no nível simbólico, de uma forma de unidade que interliga os indivíduos, numa identidade coletiva, independentemente das diferenças e divisões que possam separá-los, apelando a fundamentos carismáticos ou universais que se fundam em um caráter excepcional de uma pessoa individual que exerça autoridade ou de um grupo que revista-se de aspectos universalmente aceitos.

Surge uma nova ética, que determina, sub-repticiamente, sua desconstrução pela educação e pela cultura. Uma vez que tenha feito tábula rasa da estrutura antropológica feminina e masculina...monta um avatar de substituição: um cidadão indivíduo "liberado" daquilo que, no entanto, ele é por natureza e dom gratuito, assexuado, radicalmente indiferente, detentor do direito de "escolher" até mesmo sua "orientação sexual" e "identidade de gênero" (PEETERS, 2015, p. 18).

O gênero masculino e feminino, sua coerência aparentemente natural, o desejo heterossexual, a maternidade, como paraíso das mulheres (paraíso que agora estaria perdido), o sexo, a sexualidade são, para os teóricos *queer* unicamente performativos, culturalmente construídos por meio da repetição, ao longo do tempo, de atos estilizados, que criam a ilusão de um núcleo ontológico essencial do gênero feminino ou masculino (PEETERS, 2015, p.51).

Comentário: o conceito de desconstrução utilizado pelas teorias de gênero não é equivocadamente explicitado, tomando-o em seu sentido literal e de senso comum. Na narrativização, cria-se uma espécie de ficção reificada, onde um sujeito narrador objetifica questões ideológicas, tornando-as compulsórias morais. Não há citações de fontes bibliográficas e por isso, não se sabe de onde a autora teria compreendido algo sobre estar liberado da natureza e livre para fazer de sua sexualidade o que lhe aprouver. Pelo contrário,

as teorias feministas e de gênero, tentam compreender que forças nos mantêm vinculados a situações de assimetria de poder, injustiça social, discriminação e sofrimento. Se há tentativa de liberação, esta passa pela análise de narrativas mitológicas não significadas em nosso estar no mundo atual e que nos mantêm imóveis sem ferramentas de discussão sobre possíveis soluções por meio de processos democráticos decisórios, comunitários e participativos. A autora cita os teóricos de gênero como se esses estivessem trabalhando com ideias monolíticas fechadas em um único corpo teórico. O que seria a tradição e o universalismo defendidos pela autora, senão repetição e estilização, por exemplo, no sacrifício da missa, nas procissões anuais que ocorrem na mesma data e horário do calendário clerical. Qual é o dispositivo usado pela religião para regular a separação do secular e do sagrado, senão o sacrifício e o mito? Ou seja, o sacrifício é a subtração, segundo Althusser (1985) de coisas, lugares, animais, pessoas, comportamentos do uso e do senso comum para o campo do sagrado e do moral. O medo da autora e da religião que ela representa teoricamente é a profanação desse sagrado, ou seja, o rompimento do sacrifício do mito cristão com os ritos sociais provocando libertação daquelas minorias que já não participavam nem dos ritos nem dos seus mitos explicativos.

Discussão teórico crítica do item 1:

As teorias nominalistas radicais, que negam a existência dos universais desde o século XI, sugerem que inventamos as categorias com as quais descrevemos o mundo. No entanto, na construção de sistemas de nomeação, damos muita importância às anomalias que incorrem nesse sistema. Isso ocorre do manual de psiquiatria à gramática normativa de uma língua. Sendo que, a retirada da anomalia não resolve nossos sistemas de classificação e nomeação e seus estereótipos.

Ian Hacking (2004) afirma que, nas ciências naturais, as categorias que inventamos não alteram a realidade, enquanto que nas ciências sociais a nomeação e categorização andam de mãos dadas com o processo histórico em que estão inseridas, participando de sua constituição.

Foucault (1980) também aponta que os objetos que estudamos se constituem no discurso. Para Foucault o mais importante nos discursos é o fato de constituírem os seus objetos. Eles são práticas que sistematicamente dão forma aos objetos sobre os quais falam. A linguagem é performativa, além de denotar e conotar. A experiência com ciências recentes, como é o caso das teorias de gênero, mostram que qualquer categorização escolhida ou

qualquer *corpa* de estudo, definirão para alguns tipos de objetos alguns tipos de leis, restringindo nossa tipologia e categorização. Ian Hacking (2004) acredita que exista um tipo de nominalismo que poderíamos chamar de dinâmico em que alguns aspectos da categorização vêm de conceitos naturais e que depois de criadas, essas categorizações não são estáticas, mas reaplicáveis, desenvolvendo-se em direções diversas e abrangendo outros campos semânticos de maneira independente.

De mesmo modo, o sistema de nomeação tradicional e universalista religioso é, essencialmente, um dispositivo de simplificação e de geração de preconceitos, facilitando a vida dos fieis e a atividade de controle de sua comunidade como estratégia ideológica.

Assim, vemos, através do contínuo não linear da história, o nascimento da infância, da heterossexualidade, da homossexualidade, da transexualidade. A afirmação de Foucault (1980) faz sentido ao pensarmos que a categoria e o sujeito tornam-se visíveis e são reconhecidos ao mesmo tempo. Para ilustrar, podemos citar o exemplo provido por Foucault(1980) de Giraldus Cambrensis, que em 1188, descreve e categoriza os irlandeses como um povo sujo, bárbaro, vicioso, entre os quais os homens urinam sentados e as mulheres em pé. Além de uma curiosidade de gênero, essa citação serviu como justificativa possível para a invasão da ilha e sua colonização. Esse exemplo demonstra como toda categorização do social acabará por trazer à tona a dialética hegeliana do mestre/escravo na questão do reconhecimento e exigirá uma solução ética posterior ou resvalará no terror fundamentalista ou hegemônico.

Deleuze (2008) introduz os agenciamentos éticos dos indivíduos como a ferramenta que não deve se basear em narrativizações superficiais, mas, sobretudo problematizar os conceitos, pois o pensamento deve ser visto como uma atividade que percorre todos os campos do saber, inferindo os agenciamentos e decompondo suas articulações. Desta maneira, o que interessa é potencializar nessa decomposição, a emergência de novos conceitos e apropriações, ajudando-nos a colocar em parênteses o *status* pedagógico e dogmático da “criação” de uma subjetividade cidadã, ou melhor de pessoas normatizadas.

A preocupação do Conselho Pontifício *COR UNUM* com a temática revela a tentativa de manter-se o projeto colonial e a lógica da subalternização através da uniformização de valores, comportamentos, uniformização do Direito e da lei, da família e da propriedade. Vivemos essa situação há mais de quinhentos anos no Brasil, começando pela tentativa de uniformização dos aborígenes, mais tarde dos escravizados africanos, dos imigrantes com religiões diversas, na negação das línguas nativas, até a sua quase extinção. A imposição do estado religioso no Brasil possui papel essencial na uniformização dos diferentes. Com a

tentativa de laicização do estado brasileiro, até hoje precária, as estruturas de poder se deslocam e provocam inquietações na classe dominante. Essas mudanças põem em cheque a universalização cultural brasileira e seus símbolos: um hino nacional, um exército nacional, uma língua nacional, uma polícia nacional, uma educação nacional, um currículo e livros didáticos nacionais. uma política nacional centralizada, uma moeda nacional. Dispositivos artificiais criadores de uma identidade nacional usufruída por muito poucos.

A escola como dispositivo de universalização e tradicionalismo não pode ser mais ostensiva. Estudantes com uniformes iguais, valores iguais, regras iguais, conteúdos curriculares iguais, sentados de forma, postura e altura padrões, organizados em filas dispostas de maneira ordenada e cartesiana onde apenas a boca falante do preletor é realmente vista e definida. Isso revela também a importância que a instituição escola dá ao cérebro como órgão privilegiado na aprendizagem, deixando de fora corpo, emoções e afetos.

Já desde Kant (1997) compreende-se a educação como o meio e método de libertação do ser humano da dependência ao recuperar o que é “natural”. Kant (1997) vê no exercício do controle pleno, a única possibilidade de alcance dessa liberdade em seu devido tempo. Trata-se, obviamente, de uma capacidade de agir livremente dentro do espaço restrito das normas vigentes. Pouca possibilidade para uma cidadania da diversidade, uma vez que a própria moral seria abstrata e vazia de significado em si mesma. Liberdade aprendida e administrada (Kant, 1986).

Mary Wollstonecraft (1792), tenta reformular a teoria rousseuniana em seu *Vindication of the right of women*, resgatando o republicanismo iluminista, em seu auge revolucionário, para certo “feminismo” incipiente. Nesse livro, ela defende uma concepção de educação realmente igualitária, pautada nos mesmos princípios e objetivos para mulheres e homens, além de apoiar um sistema público de ensino. Infelizmente, no entanto, Wollstonecraft (1792) mantinha uma opinião bastante corrente e tradicionalista naquele período, a de que a educação ministrada no espaço privado era superior à educação gerenciada no espaço público. De tradição puritana, do racionalismo ilustrado e de um humanismo cívico, Wollstonecraft (1792) negou que a virtude e a razão pudessem ser diferentes para diferentes categorias de pessoas. A questão que mais preocupava pedagogos e moralistas no século XVIII não era sobre o que meninas e meninos aprenderiam, mas sim em quais espaços eles seriam mais bem educados para uma correta performatividade social e garantia do estado soberano e do *status quo*.

Apesar de Wollstonecraft (1792) começar a questionar a inferioridade do feminino, a emancipação que idealizara para o seu sexo era ainda bastante limitada, endossando o

posicionamento hegemônico daquele período. É importante assinalar, entretanto, que embora o casamento e a maternidade tenham se mantido como os principais objetivos de seu projeto pedagógico, a autora chamou atenção para os limites desse tipo de educação, denunciando a precariedade das mulheres que, por um motivo ou outro não conseguiam contrair matrimônio, encontravam-se totalmente despreparadas para sobreviver de outra maneira. Wollstonecraft (1792) buscava explicitar o problema da interiorização por parte das mulheres daquilo que constituía a fonte de toda sua servidão: sua incapacidade para se considerar algo mais que o objeto do desejo masculino. Ela atribui à diferença sexual simplesmente às convenções sociais. Entretanto, não conseguiu enxergar na assimetria da educação, uma fonte dessa precariedade.

Quando a Revolução francesa estourou, 33 das famosas listas de agravos apresentados ao General de Estado expressavam demandas femininas. O excitamento intelectual gerado na França a partir disso provocou reações em vários locais da Europa. O alemão Theodore Gottlieb Von Hippel (1794) publicou “**Sobre o melhoramento civil da mulher**”. No entanto, essa propaganda feminista pouco floresceu. A Constituição Francesa de 1792 silenciou-se sobre as mulheres na vida pública e o Código Civil do Imperador Napoleão (1804), que foi implementado na Europa continental, efetivamente negou direito ao divórcio às mulheres casadas, colocadas sob o controle legal do marido e confinadas aos papéis domésticos.

O Marquês de Sade (1995), nesse mesmo período, critica a educação iluminista com uma “pedagogia da alcova”, contrastando as técnicas de educação que se tornariam hegemônicas a partir do século XIX na tentativa de moldar moralmente as crianças através de disciplinas que tentam entender sua natureza e desenvolvê-la socialmente. Essas técnicas irão se ampliar ao estado e às técnicas de governo, exemplificadas pela higienização e eugenia no Brasil do início do século XX. Nikolas Rose (1990) aponta que as próprias disciplinas incipientes que tratam da psique humana forneceram dados para controle da subjetividade e intersubjetividade humanas, sendo usados a partir de elaborações internas na economia, no sistema penitenciário e jurídico, no sistema escolar, na publicidade, na hospitalização de doentes mentais, enfim em todos os objetivos sociopolíticos que se utilizaram das discussões das patologias (ROSE, 1990).

Nos séculos XIX e XX, deparamo-nos com teorias desenvolvimentistas, como, por exemplo, Piaget e os padrões de desenvolvimento natural maturacional que deve guiar professores em suas decisões sobre o que e quando ensinar. Segundo Hollway (2003) permitir que a criança se desenvolva institui uma ênfase na vigilância e o monitoramento da criança, que podem ser tão manipulativos e homogenizantes quanto aqueles apresentados no Emílio

rousseauiano. Paradoxalmente, o poder só pode ser exercido sobre sujeitos livres. Se fatores determinantes saturam o todo, não pode haver relações de poder, nem simétricas, nem assimétricas. É assim que a governabilidade dos sujeitos baseia-se no paradoxo da autonomia através das decisões individuais de cada um. Nesse sentido, governar e educar é estruturar o campo de ação do outro para a dominação (Foucault, 1982, p. 221).

James Donald (2000) vai além de Foucault na compreensão sobre subjetividade e governo. Ele não percebe os conceitos de subjetividade e comunidade como fontes isoladas de resistência ao governo, mas como subprodutos das próprias tecnologias governamentais que se querem fazer crer situadas fora do domínio do poder. Ou seja, as estratégias governamentais pós-iluministas agem através do conceito de liberdade e das aspirações dos indivíduos, tentando sintonizá-las com seus objetivos políticos. O conceito de sujeito poderia manter mesmo despido de qualquer metafísica, a proteção teórica contra uma completa determinação do estado. No entanto, o “eu” se torna através de políticas públicas um efeito colateral da programação governamental e dos interesses capitalistas. É necessária uma identidade estável e um “eu” universal para a criação de projetos político educacionais de grande escala e que atendam às demandas de mercado. O que de certa forma, explicaria por que determinadas políticas e programas estatais não funcionam adequadamente e não alcançam os resultados desejados.

Apesar das estratégias de controle, Donald (2000) afirma que o desdobramento das normas no *aparatus* educativo não assegura sua interiorização pelo indivíduo, nem de uma suposta identidade ou papel de gênero atribuídos, dessemelhantes daquela realmente experienciada. Continuam a existir táticas de reinterpretação, resistência, rejeição, sobreinvestimento, apesar da estruturação de normas sociais e simbólicas supostamente internalizadas. O que irá provocar toda uma rede de repressão e censura de forma autoritária e violenta, até que através do medo os cidadãos se tornem pessoas razoáveis.

Peter Brown (1988) sugere, em seu livro, que as práticas de repressão institucionalizadas ao longo da história, na verdade, começaram como práticas ascéticas cristãs de cunho neoplatônico de treinamento espiritual sectário, precedendo às modernas técnicas de controle governamental sobre a sexualidade e os papéis de gênero. Naquele momento histórico, início do cristianismo, essas técnicas se referiam somente à santidade e ao mundo “interno” do sujeito e a uma subjetividade comunitária específica entre iniciados, não havendo interesse político, sociopedagógico ou programático que tentasse afetar o mundo em geral. Essas pessoas não estariam interessadas no mundo secular, mas em se separar dele completamente, enquanto aguardavam o gozo futuro.

Parece haver uma contingencialidade dessas práticas citadas por Brown, que perduraram e migraram para a esfera do controle público, constituindo uma subjetividade ocidental em uma espécie de *mix* do religioso e do laico para atender uma escala mais global.

Donald (2000) cita o caso de Plotinus para quem deixar de comer carne vermelha era a principal conduta ética de elevação espiritual e não as práticas de ascese sexuais. O que parece demonstrar que o agenciamento do sujeito não possui uma forma generalizante, podendo ser autônoma, intencional e histórica.

Certeau (1984), afirma que a performatividade, enquanto “sintaxe espacial” e ação criativa e fundadora, cria padrões de comportamento dificilmente reconhecíveis pela pedagogia oficial e, de certa forma, mesmo subestimados, contrários a padrões hegemônicos. Ela abre um teatro de legitimidade a ações efetivas, criando um campo que autoriza práticas sociais arriscadas e contingentes. Apesar das desterritorializações provocadas pela repetição performativa, uma peculiaridade da cultura ética ocidental da modernidade está no fato de que a condição de sujeito exigiu ampliação para populações e conceitos nacionais, através da pedagogia protestante e da escolarização estatal de caráter universalizante para atender à ética capitalista incipiente (WEBER, 1982).

Em seu ensaio *What is enlightenment?* Michel Foucault (1984), se refere à ontologia histórica de nós mesmos. Ou a verdade através da qual nós nos constituímos como objeto do conhecimento com poder para nos constituirmos como sujeitos agindo sobre outros com uma ética que nos constitui como agentes morais. Segundo ele, esses são os eixos do conhecimento, do poder e da ética. Ele não pensa a constituição de agentes morais como algo universalizante para todo ser racional, mas como constituição do sujeito moral no espaço e no tempo específico histórico em que ele se encontra, usando de agenciamentos disponíveis nesse período. Sendo assim, autoridade e agência continuam desde o surgimento da modernidade como o espaço ambivalente do sujeito. Como argumenta Foucault (1991) o governo é uma espécie de maquinaria ácefa, historicamente específica de administração social a partir dos séculos XVII e XVIII, não especificamente para se contrapor à dialética entre autoridade e agência, mas como um amálgama de instrumentos políticos para o exercício muito específico do domínio carente de centralização intelectual ou vontade soberana. Ou seja, uma espécie de fabricação maquinica de controle dos entes ou das relações dos seres. Essa complexidade de agenciamentos, desterritorialização, normatização, disciplinarização e manutenção do poder, torna-se de difícil acesso à população em geral, acostumada à uma política espetacularizada e universalizante.

Cada sistema operacional funciona como um dispositivo próprio, com imperativos éticos diversos e reguladores e formas de expertise funcionais. No dispositivo, entendido por Foucault (1997), não contam as ações individualizadas dos sujeitos envolvidos, mas sim as ações relacionadas e os resultados do conjunto. Assim, as ações sociais não podem ser compreendidas como dos indivíduos, mas sim dos dispositivos, onde cada um opera uma parte do conjunto de ações que o constituem. Não é o bem comum, ainda segundo Foucault (1984), que deve organizar o sistema, mas um fim conveniente para cada coisa governada. Dessa forma, o governo não é nem unificado, nem onipotente, podendo falir total ou parcialmente através das contingências que afetem seus objetivos específicos. Assim, é difícil que o governo seja plenamente exercido a partir de fora sobre um sujeito autoestabelecido. Isso tem sérias consequências sobre a economia da distribuição de poder. Apenas a crença na universalidade do “eu” e na tradição para sempre existente pode manter esse sujeito sobestado de alienação e impessoalidade.

Como os agenciamentos da subjetividade humana são variados e não apresentam forma única ou universal, as respostas governamentais a esses agenciamentos também são variadas e inéditas e não dizem respeito, obrigatoriamente, às reflexões éticas que estão geralmente associadas subjetividade ou a uma ética política. O governo toma partido da aquisição do “*habitus*” (BOURDIEU, 1998) particular que se mostra mais efetivamente afeito ao controle governamental do que aos aspectos da ética reflexiva, sendo muito difícil uma crítica efetiva ou radical que leve em conta esses fatores éticos e que atinja o cerne governamental, aderindo a certo expressivismo comunitário. Se esse expressivismo conecta-se a um essencialismo religioso, a noção de ética perde-se completamente para uma imposição moral categórica e dogmática e que se persistente será assimilada pela governança laica ou religiosa.

O local privilegiado desse treinamento moral passa a ser, de forma global, a escola e o projeto educacional, relacionados por Foucault (1980) ao sistema Saber-Poder e disciplina dos corpos. Nesse âmbito, os governos lançarão mão ao longo das décadas de instrumentos de disciplinas espirituais e pastorais, não só em ambientes confessionais como em instituições públicas, disfarçados de reflexão ética e autoformação e que levarão, pretensamente, à criação da subjetividade e performatividade desejada. Esta é a maneira como o estado moderno assimilou em seus dispositivos o antiquado quadro de disciplinação religiosa. No entanto, como efeito colateral, podemos supor que muito além de programar a conduta de seus cidadãos, o governo estará também equipando indivíduos com graus variáveis de especialização para a reflexão de agenciamentos e das práticas éticas, um dos atributos da

cidadania moderna.

O mal estar, citado pela autora, deve vir do longo processo dialético de criação de políticas que atendam a grupos específicos, e muitas vezes do movimento social organizado politicamente e não universalista. Se o sofrimento persiste na forma do mal estar, a ideologia tenderá a negá-lo para que a ideia de uma vida harmonizada culturalmente, nos moldes de uma mitologia superada ou através da moral de uma dada religião, seja positivada. Haverá uma tentativa de se manter a continuidade forçada entre discurso e realidade imaginada. A isso chamo de retrocesso. Para além de um movimento pendular, uma retomada artificial de padrões que não se prestam a análise da realidade em que são reinseridos.

Como afirma Ian Hacking (2002), o indivíduo será culpabilizado por seu sofrimento de status ontológico e deverá se submeter a um tratamento psicoterápico, médico ou conviver com determinado destino judicial. Nesses casos, a psicologia pode estar contribuindo para a pouca percepção de que os conflitos sociais possam ser vistos como fonte de sofrimento e não aquele “eu” universal idealizado e que nunca consegue se conformar. Compreender o indivíduo sem a mediação social é recair na metafísica e julgar que o indivíduo tem uma lógica própria. O método para se estudar a subjetividade deve ser, portanto, o que leva a procurar no indivíduo as marcas da sociedade, ou seja, da performatividade. Dizer que o indivíduo é mediado socialmente, não significa que ele seja afetado interna ou externamente pela sociedade, mas sim que se constitui nela e com ela. Assim, a psicologia também deve se preocupar em compreender os dispositivos e as instâncias que em uma determinada cultura atuam no agenciamento de um indivíduo.

2) a Fragmentação é uma operação lógica de segmentação, exilamento e marginalização de indivíduos e grupos, que possam se contrapor aos grupos dominantes. Nesta operação, utiliza-se também de outras estratégias.

2.1 A Divisão: ênfase nas diferenças e divisões, entre grupos e pessoas, apoiando as características que os desunem e os impedem de construir um desafio efetivo.

...convém sublinhar o *reducionismo antropológico* do psicólogo americano (Money). O indivíduo para ele, um binômio corpo- papel social. A vocação transcendente da pessoa ao amor, ao dom desinteressado de si mesmo, fiadora de sua unidade ontológica, de sua alma e de sua vida espiritual estão ausentes de seu esquema binário, fundador do gênero. (PEETERS, 2015, p. 34-35) (grifos da autora)

O *gênero* corre assim o risco de matar o sentido da maternidade, nas culturas onde esse sentido ainda é celebrado e, nelas, transformar as mulheres-mães-pessoas em mulheres-indivíduos-cidadãs. (Ibidem, p. 35)(grifos da autora)

...notemos a visão eminentemente *negativa e pessimista* que os sustentadores do *gênero* têm do corpo sexuado: para eles, esse corpo é um acidente, uma determinação animal, contra a qual o indivíduo nada pode, uma fatalidade a se submeter, um limite...O gênero, pelo contrário seria o espaço no qual o indivíduo pode exercer sua “liberdade” e se autorrealizar sem entraves. (Ibidem, p. 36)(grifos da autora)

Talcott Parsons (1902 – 1979) desenvolve um modelo de família nuclear, caracterizado por uma visão totalmente integrada dos “papeis de gênero”: educação mista na escola, mesmo conteúdo de curso para rapazes e moças, mesmas carreiras para homens e mulheres, partilha de tarefas educativas e trabalhos domésticos, ausência de dominação de um parceiro sobre o outro, tomada de decisões por consenso no casal...(ibidem, p. 37)(grifos da autora)

A matriz de *gênero* é franco-americana. Podemos dizer que a teoria do *gênero* foi elaborada principalmente por meio de uma doentia cooperação entre França e Estados Unidos, caricatura de cooperação amistosa...(Ibidem, p. 38)(grifos da autora)

Gostaria de chamar a atenção, primeiramente, para o uso do itálico e das aspas. Não consegui definir um critério linguístico único ao longo do livro. Minha hipótese é de que a autora quer relevar o sentido de algumas palavras ou expressões com ambas as ferramentas. Quando sua intenção é realçar o sentido pejorativo da palavra no contexto, como por exemplo, a palavra “liberdade”, supõe-se que ela acredita que exista um nível de liberdade, mas que seria utilizado de maneira equivocada nas teorias de gênero. Quando ela utiliza o itálico, a situação parece de maior gravidade, pois essas palavras parecem ser tratadas como neologismos ou invenções sem sentido. A hipótese, que parece se confirmar ao longo de todo o texto, é que ela desconhece a existência desses conceitos usados em itálico. Assim, a palavra gênero vem frequentemente marcada dessa forma, mas não em regra, às vezes aparece grafada com a mesma tipologia do restante do texto. Assim também, nos trechos exemplificados, além de *gênero*, temos *reducionismo antropológico*, *negativa e pessimista*: visões ou conceitos utilizados pela autora como se pertencessem ao arcabouço das teorias feministas, *queer* ou de gênero, não sendo possível o seu uso, pois do ponto de vista da positividade cristã, não pode haver reducionismo de quem é imagem de Deus, assim como não pode haver pessimismo após o estado salvífico da graça, dom de Deus. As maiorias dessas palavras marcadas de alguma forma fazem parte de uma interpretação muito própria da autora de textos que, supostamente, deva ter lido.

Além disso, a estratégia de divisão é muito clara. A autora trabalha com a ideia do nós X eles. De um lado, a cristandade obediente às tradições e aos modelos de família preconizados pela igreja, de outro os teóricos de gênero, binaristas, reducionistas, anti maternidade, que negam o sexo biológico, que realizam cooperações doentias. A autora não explicita de que forma discorda do binômio corpo/papel social. Minha hipótese é que ela sentiu falta da menção ao espírito, o que se estabelece como um equívoco. Não há papel social sem uma reflexão sobre o mesmo ou sem uma performatividade do mesmo. O que para a igreja é o espírito, tratado como entidade mística, para a ciência é a capacidade de arrazoar sobre o vivido.

É interessante a crítica da autora a essa espécie de binarismo, porque ela o pratica todo o tempo, seja na divisão entre ideólogos e crentes, seja na ideia de um modelo familiar saudável contra modelos deturpados, seja criando a ilusão de que apenas a igreja esteja interessada em defender a família, enquanto as ciências sociais e a psicologia de modo geral desejam o contrário. A confusão do uso coletivo com o uso distributivo está na base da estratégia da divisão, pois afirmações verdadeiras em termos coletivos podem ser falsas quando aplicadas a elementos individuais. Assim, novamente a autora cita teóricos individuais como criadores de uma teoria monolítica do gênero, esquecendo-se de explicitar conceitos e contextos históricos para cada discussão citada por ela. De mesma maneira, as discussões sobre os papéis sociais das mulheres, sobre o direito ao controle da procriação, sobre divórcio e aborto não são intenções de destruição do sentido da maternidade que pertencem àquela mulher singular que pode ou não encontrar um significado para esse evento e não às mulheres universalmente. O significado da maternidade para uma mulher que sofreu uma violência de estupro não é o mesmo para uma mulher que escolheu viver esse processo em seu corpo. Do mesmo modo, a dita cooperação doentia entre França e Estados Unidos, se assim o for, não torna todos os franceses e estadunidenses doentios. Nem toda família heterossexual com pais biológicos é um exemplo de família. O todo não consiste apenas na mera soma das partes, mas também na interação entre estas.

2.2 Expurgos do outro: essa estratégia envolve a construção de um inimigo, seja ele interno ou externo, ou seja, pessoal ou teórico, que é retratado como mau, perigoso e ameaçador e contra o qual os indivíduos são chamados a resistir coletivamente ou a expurgá-lo.

(...) a perspectiva do *gênero* é objeto de pretensão consenso mundial.(Peeters,

2015, p. 18)(grifo da autora)

(...) o gênero é associado, por exemplo, aos programas de luta contra o estupro e a excisão, ou aos programas que visam propiciar às mulheres acesso maior à terra, à educação, aos cuidados da saúde, ao patrimônio e ao desenvolvimento socioeconômico. Mas a análise revela que o *gênero* é um processo ...centrípeto: o núcleo duro atrai para si os componentes dos diferentes círculos, ligando-os à sua ideologia em graus proporcionais a seu afastamento do centro e assegurando a unidade ideológica do conjunto. Os projetos exteriores mais aceitáveis terminam por ser também eles contaminados pela antropologia laicista, individualista e hedonista do centro .(Ibidem, p. 24)

Segundo a lógica freudiana, o pai, a civilização suas instituições, suas leis, o sistema educativo, as diversas religiões, Deus, nosso superego, tudo nos impediria de dar livre curso à nossa vitalidade sexual. Tudo isso seria repressivo. Assim, para Freud “a felicidade não é um valor cultural”. (Ibidem, p. 30)(grifo da autora)

O pensamento ao mesmo tempo marxista, nietzscheano, freudiano e pós estruturalista dos pós modernos franceses Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Lyotard, Kristeva, Lévi-Straus, Simone de Beauvoir, Wittig...faz do gênero uma “teoria pós moderna”: contradição aparente nos termos, como vimos pois a modernidade que nega a capacidade da razão e da ciência de explicar o mundo tal qual ele é deveria ter horror à reflexão filosófica. (Ibidem, p. 40)(grifo da autora)

Comentário: Novamente nos deparamos com o problema das aspas e do itálico, mas não pretendo retomar essa questão que aqui já não mais se torna importante.

A autora equivoca-se, primeiramente, quando tenta desclassificar as teorias de gênero através da falta de consenso. O consenso científico não faz no entanto parte do método, e não é um critério usado dentro do meio especializado para concluir sobre a validade ou não de uma questão. A ciência procura substanciar-se nos fatos e se por vezes a interpretação obriga a debate intenso, não se procura chegar a um veredicto por meio de votação, mas sim através de revisão dos fatos, argumentação racional, revisão de artigos e metodologia, procura de novos fatos, reprodução de experiências anteriores, etc., dependendo do caso particular em questão: o valor do consenso científico não é unânime. É na divulgação e educação que o consenso científico ganha uma importância fundamental. A ciência cresceu de tal maneira que requer dedicação para conhecimento profundo e compreensão clara de muitos conceitos. Em quase todas as áreas, para além de um conhecimento de base multidisciplinar, a complexidade e quantidade de informação podem ser simplesmente incontornáveis. Existem sempre vozes discordantes na ciência, e “consenso científico” não é “unanimidade científica”. O terreno científico é o local de disputas e discussões, discordâncias e dialéticas, não o lugar da defesa de dogmas ou crenças.

Quanto à questão das forças centrípetas que atuam nas políticas de gênero e as fazem retornar a um núcleo duro ideológico, a ideia bakhtiniana é a resistência a qualquer processo

centrípeto, centralizador (FARACO, 2011). O dialogismo incessante é a única forma de preservar a liberdade do ser humano e do seu inacabamento; uma relação, portanto, em que o outro nunca é reificado; em que os sujeitos não se fundem, mas cada um preserva sua própria posição e a compreensão daí advinda. A singularidade do sujeito ocorre na interação viva das vozes sociais e, por isso, ele é social e singular. As instituições sociais tornam-se lugares do poder, ao colocar-se fora do conceito bakhtiniano de resistência a qualquer processo centrípeto, transforma-se o discurso, que é sempre particular, em discurso universal. Nesse momento, ele é o discurso do poder e, como diz Barthes (1996), engendra o erro e, por conseguinte, a culpabilidade. Aí surgem dogmas, hereges, fiéis... Isso é feito não só pelas igrejas, mas também pelos partidos, pelas escolas, pela imprensa...

Não se pode criticar, não se pode duvidar, não se pode dissentir... Pode-se apenas aceitar e repetir. Aparecem todas as formas de silenciamento. Toda essa questão do poder centrípeto não seria o poder veiculado pelos dogmas da igreja?

Quanto à miscelânea de teóricos acusados pela autora como precursores das teorias de gênero e como desprovidos de razão científica, a modernidade viu surgir a ascensão da ciência e da técnica sobre todos os meios de acesso à realidade que até então orientavam o saber científico, filosófico e teológico. O domínio da razão em sua expressão racionalista sobre as demais expressões humanas gerou uma abordagem instrumental sobre o mundo dos fenômenos que passou a ser conhecida como razão instrumental. A afirmação da superioridade da razão frente às demais capacidades cognitivas humanas é o fruto mais amadurecido do cartesianismo. A partir desse princípio o ser humano foi estabelecido como sujeito num mundo completamente objetável. É diante desse quadro, de uma racionalidade fechada e desintegradora, que a pós-modernidade, sobretudo em sua expressão filosófica e sociológica se coloca reclamando uma ampliação do conceito de racionalidade que seja mais aberto à indeterminação dos processos de conhecimento, e por isso mesmo mais fraca. Ao mesmo tempo em que busca perspectivas epistemológicas mais integradoras das demais expressões humanas capazes de conhecimento, destacando-se principalmente a dimensão da experiência. Seja qual for o ponto de vista da autora sobre a determinação de uma razão científica, não fica claro a qual dessas posições, mais cartesiana ou mais integradora, ela se refere.

É preciso colocar a tensão existente na própria utilização do conceito pós-moderno. A principal discussão neste sentido se dá em torno do problema da modernidade. Teria a modernidade se esgotado? Valores como a centralidade e unidade do sujeito, a ideia do progresso, a suficiência da técnica teriam sido superados?

Em sua obra **Verità e Interpretazione** de 1971, Pereyson propõe uma relação entre verdade e relatividade que coloca a reflexão filosófica diante de sua inalienável condição hermenêutica. Ele afirma:

A verdade é, portanto, única e intemporal, no interior das múltiplas formulações que dela se dão; mas uma tal unicidade, que não se deixa comprometer pela multiplicidade das perspectivas, só pode ser uma infinidade que estimula e alimenta a todas, sem deixar-se exaurir por nenhuma delas e sem privilegiar nenhuma. Isso significa que, no pensamento relativo, a verdade reside mais como fonte e origem do que como objeto de descoberta. (PEREYSON, 2005, p. 35).

No seio da própria igreja, essa ideia de que a ciência conseguirá trazer à luz a Verdade e findar com o relativismo, não parece possuir um consenso, como demonstra o exemplo abaixo.

Mesmo que não aceitemos as teses completamente relativistas, segundo as quais não pode haver uma verdade absoluta (teses já implicitamente ateístas), todavia somos obrigados pela própria experiência mais óbvia a admitirmos que nossa posse da verdade evolui e é relativa (...) Encontramo-nos, sempre, num ponto de vista circunscrito e limitado, historicamente condicionado e, portanto, variável, de sorte que sempre teremos uma perspectiva do absoluto, que por natureza jamais poderá encontrar-se em nossa plena posse. (SCHILLEBEECKX, 1971, p.40).

Sobre o “horror da reflexão filosófica”, trago mais um colega da autora, que também fala do interior da própria igreja e discorda de sua opinião. Do ponto de vista teológico Ghislain Lafont faz uma importante observação sobre o pensamento fraco, que ele o identifica como “palavra fraca”. Numa nota explicativa sobre a mudança que ocorre nos limites da modernidade entre razão e relação, Lafont afirma ser útil definir o uso da palavra “fraca”. Quando do surgimento da modernidade na Idade Média, ela determinava o surgimento de uma antropologia forte. A força do *homo modernus*, em oposição ao *homo hierarchicus*, vem em grande parte encontrar em sua razão e sua potência nas normas e no poder de sua ação. Dentro de sua fé e submissão à Revelação divina, ele desenvolve uma autonomia real. Contudo, com o surgimento da razão matemática e de sua amplificação metamatemática, em detrimento de uma epistemologia baseada no conhecimento sensível, o homem forte aspirou a uma razão forte a ponto de o real corresponder às suas construções: a objetividade seria “forte” se os julgamentos da razão recobrissem exatamente a realidade, sem nenhuma discrepância. Viu-se pouco a pouco que a objetividade forte era uma ilusão e que, para funcionar em verdade, a razão deve considerar aquilo que ela não pode explicar por si só e contar com o fato de que sua percepção do real tem influência sobre ele. Nisto, a objetividade torna-se “fraca” ou “humana”, o que não significa que não exista mais objetividade.

(LAFONT, 2000).

Essa estratégia pode se sobrepor com a unificação, pois exorta as pessoas a se unir contra a ameaça / perigo, em que se objetiva representar simbolicamente o grupo que possa constituir obstáculo ao poder hegemônico como um inimigo que deve ser combatido. A divisão maniqueísta entre 'nós' e 'eles' pode ser totalizadora, no sentido de se filiar a uma lógica de aparências em que as relações causais e estruturais do problema em questão na divisão dos grupos antagônicos não são percebidas. Em sua versão extrema, a oposição entre bom/mau, humano/desumano, civilizado/ bárbaro pode resultar no apagamento da semelhança, do sentimento de pertencer a uma mesma espécie, humana, já não nos identificamos com uma parcela de nossa espécie. Em nosso pertencimento à espécie humana, alguns são mais humanos que outros.

2.3. Na contradição, os grupos que se utilizam de estratégias ideológicas promovem a compreensão de contradições onde epistemologicamente chamaríamos de diálogos ou embates científicos, uma vez que a feitura da ciência se dá ao longo do tempo, e é resultado desse processo dialético. Ao mesmo tempo o fazem com uma certeza fundacional, mas que, na ânsia por provar que é apenas o outro quem se utiliza de argumentos ideológicos recai em falácias e tautologias imperceptíveis para si mesmos, revelando que seus fundamentos são ou etéreos em demasia ou radicalmente biologizantes e negam processos sócio-históricos. Este raciocínio é uma variedade do apelo à emoção, uma vez que o valor de uma premissa não depende do nosso desejo. Além disso, este raciocínio possui sempre um conteúdo subjetivo.

Quando as tentativas de imposição da cultura de gênero logram êxito e conseguem mudar de maneira durável as culturas, é porque as consciências já estão confusas ou enfraquecidas, a ponto de não saber discernir. Parece não haver alternativa para a imposição do gênero a não ser suscitar um despertar da consciência em nossas culturas. (PEETERS, 2015, p. 88)

Embora tenha certa base na realidade...o estereótipo é simplista e generalizador. Ele se baseia *a priori* em situações prévias. Seu caráter rígido, impositivo, estandartizado, divorcia-o da realidade, que, por natureza, é aberta e complexa e faz dela uma *construção social*, que por natureza, é fechada sobre si mesma e reducionista. O estereótipo tem, pois, conotação negativa...seu grau de ancoragem na realidade não interessa aos sociólogos do *gênero*, servidores da ética freudiano marxista da “igualdade” e da não discriminação. Os líderes intelectuais da cultura de gênero transformam e estereótipos, em virtude da meta estratégica de sua desconstrução, as realidades antropológicas universais que julgaram incômodas para seu projeto ideológico... uma vez que esses dados pertencem à ordem da realidade ontológica e existencial do homem e da mulher...tornam-se exógenos a essas culturas e adquirem imagem negativa. As próprias culturas começam a desejar sua desconstrução. (*Ibidem*, p. 91)

Sua imposição política e cultural coloca-nos diante de escolhas... Em suas realidades existenciais concretas: escolha entre a vida e a morte, entre o bem e o mal, a realidade e sua negação, a verdade sobre o homem e a mulher e a mentira, a esperança e a desesperança, o amor e o ódio. (*Ibidem* pag. 111)

Comentário: A partir do primeiro exemplo percebe-se com clareza a estratégia de contradição. Segundo a autora, se alguém concorda com alguma teoria de gênero, essa pessoa tem a consciência fraca, confusa, ou seja, é pouco esclarecida sobre o que realmente esteja acontecendo. Ou concorda-se com a autora, ou comete-se um delito de consciência. Novamente, um conceito pouco explicitado ao longo do texto, mas que revela tons moralistas fortes. A soma desses delitos resulta em uma espécie de submissão coletiva à imposição ideológica que estaria sendo efetivada. Não se reconhece aqui nenhum movimento sócio histórico de luta e convencimento contra injustiças, mas uma tentativa mal sucedida de controle ideológico.

No segundo exemplo, a autora tem que concordar com uma base na realidade, mas não elabora essa base e não se dá ao trabalho de reconhecer até que ponto as teorias feministas, de gênero ou *queer* têm ou não razão em criticar certas assimetrias ou hierarquias sociais. Novamente na tentativa de contradizer, a autora resvala na própria armadilha: não é a criação de estereótipos que generalizam e simplificam, mas certas posturas mentais e opiniões coletivas geram generalizações e simplificações em relação a sujeitos que como todos os outros são complexos e singulares. Não é a realidade que é aberta e complexa, falácia de personificação que não explica o que a autora pretende explicar, mas revela seu objetivo, contradizer que haja uma construção social. Portanto, para ela, os teóricos do gênero criam estereótipos artificiais para poderem criar um falso conceito de construção social. Resta ao leitor, porque a autora termina por confessar ao longo de todo o texto, deduzir que se não há uma construção social, há apenas natureza. Se é isso, por que a autora perde tempo em contradizer aquilo que não existe? Em que se baseia para supor que essa natureza seja universal e esteja sendo contradita por teóricos? Há que se

concluir também que, as diferenças culturais muito bem documentadas por Malinowski (1983), Mead (1949), Lévi-Strauss (1978), Geertz (1998), Elias (1965), entre outros, dentro de um debate científico e repeito aos diferentes métodos de abordagem, sejam aberrações contra uma natureza humana e universal. A conclusão da autora só pode ser que o conceito de igualdade e de não discriminação não podem ser levados à sério, pois a natureza por si mesma estabelece diferenças. Novamente a autora resvala na própria armadilha, pois se há natureza humana, por que o mito ou o sacrifício? Não estaríamos todos lutando contra a “carne” e sua “concupiscência” na luta por mais justiça? Em nenhum momento o conceito de um deus versus uma natureza corrompida, pilar do cristianismo, é trabalhado pela autora. Esta parece possuir um otimismo em relação à constituição familiar que não se comprova historicamente ao longo dos séculos, nem tampouco se percebe alguma tentativa de sua parte em comprová-lo.

O uso disparatado de conceitos atinge seu auge em “realidade ontológica e existencial”. A autora não parece ter seguido a história da construção do conceito de ontologia. Desde sua relação com a metafísica até a criação das categorias do ser, não pode haver uma realidade ontológica, senão seu oposto, pois esta se estabelece através da linguagem e da reflexão e não de modo estático. A autora confunde realidade ôntica e origem dos entes com o estudo do ser. De mesmo modo, confunde existência como entes para si mesmos. Um ente certo de sua existência, só pode estar baseado em estereótipos. Assim, a autora cria aquilo que critica. Uma ontologia fundante, uma existência do material. Realidade como certeza sensível. Reificação dos estereótipos que ela própria diz terem sido inventados. Negação da diferença ontológica em favor da diferença ôntica. Escolha do óbvio contra um esforço em se pensar a singularidade, o ser, a existência. Desamparo do ser reafirmado pelo próprio Cristo na narrativa de sua morte: Meu Deus, por que me desamparaste?

(Mateus, 27:26, tradução de Almeida). Por fim, a autora reconhece o conceito de cultura, que ao longo de todo seu texto é obscuramente compreendido como algo natural ou fundante de um povo e desconstruído pela modernidade, levando à falsa conclusão lógica de que a cultura atual seja artificial em alguma medida.

O terceiro exemplo demonstra o desejo da autora de criar binarismos de contradição de maneira simplista e direta. A contradição bem ou mal conota uma escolha moral e uma conclamação para que o leitor faça adesão ao lado correto, segundo a propositora.

É notável como a estratégia da contradição aponta, em geral, para os dois lados. Ela parece ser um efeito colateral de si mesma. Na tentativa de contradizer algum tipo de ideia, o

ideólogo terá que demonstrar também o caminho oposto, abrindo fissuras para a dúvida e a reflexão do observador atento à prática discursiva e ao desvelamento ideológico.

Discussão teórico crítica do item 2:

Hegel (1992), tenta realizar uma síntese ao combinar a liberdade racional, auto-legisladora do sujeito kantiano com a unidade expressiva do ser humano. Hegel é de certa forma, um herdeiro do iluminismo que culminou na Revolução Francesa. No entanto, ele ultrapassa o projeto iluminista com a noção de identidade auto-definitória. A partir do século XVII, os seres humanos passam a não mais se definir de maneira cósmica, mas como sujeitos que possuíam uma *imago* do mundo, uma *Weltanschauung*, que produzia uma motivação “endógena” e não mais mitológica ou divina. O mundo começa a se objetivar. O mundo deixa de ser construído a partir de uma visão cósmica passando ao domínio do fato neutro, contingente, manipulável de acordo com nossos propósitos (TAYLOR, 1977). Essa objetivação também será responsável por um psicologismo associacionista ou diferencial, atribuindo exclusivamente ao ambiente a constituição das características humanas e privilegiando a experiência como fonte do conhecimento e de formação de hábitos de comportamento.

Uma concepção expressivista será desenvolvida em reação a isso, por exemplo, em Rousseau (1921). O expressivismo irá se contrapor à dicotomia do ser humano em corpo e alma, espírito e natureza ou à uma concepção da natureza como matéria-prima disponível para os propósitos humanos, criando-se, no entanto, uma ilusão de interioridade romantizada. Apesar disso, a sociedade que se desenvolveu a partir do século XVII foi aderindo a uma concepção tecnológica e racional do ser humano em suas práticas e instituições como tendenciava o Iluminismo. A natureza torna-se cada vez mais subjugada, impondo reorganizações sociais que visavam a melhoria da produção. Isso se reflete nos construtos políticos almejados, estimados pela sua eficiência na produção de benefícios. As noções iluministas de igualdade, defesa humanitária de indivíduos e distribuição de bens tornam-se endêmicas nas sociedades ocidentais, até mesmo devido à necessidade de mitigar os efeitos do capitalismo mais acirrado.

Segundo Taylor (1977), o conceito de Estado hegeliano se perde em meados do século XIX porque sua visão corporificava apenas a Ideia e não havia lugar para a verificação de consequências ou realizações. A mistura de utilitarismo público e romantismo privado criou uma sociedade contemporânea irreflexiva e aglomerada, a sociedade dita de massa. Valoriza-

se o indivíduo cada vez mais livre de qualquer agrupamento parcial. Hegel (1992) esperava que as pessoas reconhecessem uma *Sittlichkeit* (moralidade/ética) e a identificassem com uma vida mais ampla. No entanto, desde o período romântico uma espécie de mal-estar gira ao redor da noção de identidade moderna. O fato de que indivíduos reconheçam seus desejos em uma sociedade racional, justa e que proteja a independência individual, pertence apenas a uma parcela da população, fonte das grandes e crônicas assimetrias de poder. Grande parte dos sujeitos é movida por uma inadequação ao mundo moderno. Essa sociedade tem sido, há muito tempo, vítima das críticas de reprodutora da mediocridade e da conformidade, do egoísmo e da falta de originalidade, da falta de livre expressão e abandonada a um conforto vicioso (NIETSCHE, 2013).

O mundo do protesto substituiu o mundo da reconciliação e reconhecimento do outro proposto por Hegel. Não mais conseguimos ver na História o desdobramento do espírito. O controle cada vez maior da natureza e os efeitos cada vez mais profundos da ciência e da tecnologia na vida e nos corpos ajudaram a enterrar uma visão de culminância histórica do expressivismo hegeliano. A síntese entre o ser humano, a natureza e o social foi transferida do espírito para o ser humano e seu corpo literalizado na matéria bruta, acompanhada de um sentimento de abandono em um mundo morto, seguido de nostalgias de uma era anterior, seja da fé (na exacerbação religiosa) ou da condição primitiva de equilíbrio com a natureza.

Uma das formas mais convincentes e disseminadas de protesto contemporâneo vem do Marxismo, que deve sua herança principalmente à Hegel (1992), e que de uma maneira bastante romântica pensa a superação das diferenças e desigualdades mediante uma retomada de poder sobre o mundo e sua remodelação radical. A solução da eliminação da opressão de classe não resolveu em tempo as assimetrias de gênero, por exemplo. Por detrás desses protestos, há uma intenção real de liberação da expressão, como em maio de 1968 em Paris, desencorajada pelo Partido Comunista Francês, de orientação Stalinista, e finalmente suprimida pelo governo, que acusava os comunistas de tramarem contra a república.

Esses movimentos de protesto não estão desligados dos conceitos modernos de subjetividade e de sujeito auto-definitório. O conceito de liberdade a partir do Iluminismo e da revolução francesa deram definitivamente as mãos ao conceito de subjetividade. O que se tornou algo bastante inédito se comparado com outros momentos da história. Em Aristóteles, por exemplo, a liberdade se relaciona à ordem, harmonia, equilíbrio, contraposta à desordem dos extremos (ISAIAS, 1981). O conceito de liberdade negativa significa independência da interferência exterior, enquanto a concepção positiva é realizada nas ações que proveem do verdadeiro *self*, como a definiria Kant (1995), por exemplo, como obediência a um *self*

racional. Essa categoria positiva de liberdade parece ser hegemônica nos estudos das ciências humanas nos dias de hoje, ela provem do liberalismo clássico de Locke, passa pelo romantismo de Rousseau e o idealismo de Kant, atingindo o marxismo moderno, veiculando a ideia de que, uma vez superada a alienação e tendo a matriz natural sido dominada, o sujeito passa a determinar seu próprio destino a partir de si mesmo, de seus desejos e afetos ou desafetos.

Um dos primeiros pensadores a desconstruir a noção de sujeito foi Marx (1976) no decorrer do século XIX. Na concepção do materialismo histórico, o indivíduo é determinado por aquilo que ele faz, é determinado pelo seu ser social. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção. De qualquer forma, essa corrente abandona a natureza humana como um dado e passa a pleitear sua remodelação. Essa remodelação exige um tipo de “libertação”, na superação dos obstáculos da opressão exterior impostas pela sociedade e dos limites naturais. Esses conceitos de liberdade esvaziam o sujeito de suas situações críticas, às quais ele deveria dar uma resposta própria, sendo essa resposta à possibilidade de liberdade.

Os membros da escola de Frankfurt também detectaram a dissolução do indivíduo autônomo do iluminismo. A partir da segunda metade do século XIX a humanidade passou a experienciar o advento da técnica e da sociedade de massas. Adorno e Horkheimer em seu clássico livro “Dialética do Esclarecimento” (1947) mostram-nos de forma contundente as consequências do advento da técnica. Os consumidores, prisioneiros do capital, prenderam-se voluntariamente aos produtos e às formas de bem estar social. Assim, o indivíduo autônomo desaparece. A subjetividade foi tomada pelos controles tecnológicos.

O problema aumenta quando a psicologia científica objetiva a natureza humana, não reconhecendo a pressuposição de um sujeito da ciência que observa, analisa, emite juízos sobre verdades e explicações, como se fosse possível um ente neutro observando de um fora. Parece haver uma ligação entre a aceitação das teorias reducionistas de motivação e a tendência utilitarista de nossa sociedade ocidental. Essas teorias parecem ser mais aceitas onde o problema da auto-frustração da liberdade não é realçado, ou seja, onde os desejos que os indivíduos procuram satisfazer através da sociedade parecem normais, naturais e espontâneos. Entretanto, quando a vida social é tomada por forças irracionais como machismo, sexismo, homofobia, racismo, xenofobia, violência física, ou quando os dispositivos estatais não mais funcionam, a noção do *self* autônomo é questionada.

O século XX traz as questões da linguagem e do discurso para o palco principal dos estudos da subjetividade. A linguagem passa a ser vista como uma realização dos entes através de

atividades como, por exemplo, designar, e como suporte ao campo da consciência, onde é possível selecionar objetos e fixá-los em palavras. Assim, o significado passa a ser um fato sobre uma atividade do discurso dinâmico, como um todo anterior a termos individuais de pura representação e a linguagem um veículo de certo tipo de consciência em agentes corporificados.

Entramos em outra esfera de abordagem da subjetividade relacionada ao discurso e à linguagem. Com o enfraquecimento da ontologia clássica, permanece o pensamento conceitual descritivo autossuficiente. Para o pensamento da subjetividade contemporânea, a dimensão descritiva parece ser a única com relevância para o discurso científico ou informativo. A subjetividade hoje busca ser situada na vida corporificada e social, sem, no entanto, reduzi-la à natureza objetivada, herdeira da busca romântica para solucionar o dilema da união definitiva entre autonomia radical e plenitude da unidade expressiva com a natureza. Por isso, uma das motivações de Heidegger(1972) é transpor a postura de dominação e objetivação frente à natureza, que ele considera como postura implícita na metafísica ocidental e a subsequente civilização tecnológica, recuperando um modo de existência em que a consciência seja uma maneira de deixar com que as coisas apenas sejam, um desvelamento delas mesmas.

Podemos perceber em psicologias mais positivas, uma tentativa reificante de resolver o problema ontológico. Em seu “Três **Ensaio sobre a Sexualidade**” (1905), Freud apresenta a questão ontológica da seguinte forma:

Este escrito é tributário das experiências psicanalíticas que levaram a redigi-lo, que se evidenciam não são na seleção do material como em seu ordenamento. Nele se atende a certo itinerário de instâncias, se dá prioridade aos fatores acidentais, os fatores disposicionais são deixados em segundo plano, e o desenvolvimento ontogenético é considerado antes do filogenético. Com efeito, o acidental desempenha um papel principal na análise, e este a domina quase por completo. Em contrapartida, o disposicional somente sai à luz por trás dele, como algo despertado pelo vivenciar, porém cuja apreciação excede em muito o campo de trabalho da psicanálise. Uma proporção parecida governa a relação entre ontogênese e filogênese. A primeira pode considerar-se como uma repetição da filogênese na medida em que esta não é modificada por um vivenciar mais recente. Por detrás do processo ontogenético se faz notar a disposição filogenética. Porém, no fundo, a disposição é a sedimentação de um vivenciar anterior da espécie, ao qual o vivenciar mais novo do indivíduo vem agregar-se como soma de fatores acidentais. (...) Junto à sua fundamental dependência da investigação psicanalítica, tenho que destacar, como característica deste meu trabalho, sua deliberada independência a respeito da investigação biológica (FREUD, 1905, p. 118)

Essas questões levantadas acima pelo autor, irão se resolver ao longo de sua obra com uma hipótese etiológico ambientalista.

A respeito de muitas atitudes pulsionais patológicas – ou mesmo raras –, por exemplo, todas as perversões sexuais, cabe perguntar o quanto de sua intensidade deve atribuir-se às fixações da primeira infância e quanto ao influxo de vivências ou desenvolvimentos posteriores. Quase sempre se trata aqui de umas séries complementares como a que supusemos na elucidação da etiologia das neuroses. Ambos os fatores participam com proporções alternadas na causação; uma diminuição em um dos lados é compensada por um aumento no outro. O infantil é, em todos os casos, o que marca a direção, nem sempre é decisivo, embora o seja muito frequentemente (FREUD, 1933, p. 116).

As explicações ambientais entram em cena como explicações ontogenéticas, ou seja, como explicações que evidenciam os fatores observáveis responsáveis pela emergência dos sintomas contemporâneos.

No capítulo I de **Gender Trouble**(1990), Butler argumenta que o sexo e o gênero não podem ser distinguidos. Butler intenciona demonstrar que Freud e as teorias feministas obscureceram o processo pelo qual o discurso produz o sexo como uma condição natural, seja biologizante, seja socializante, a partir de sua existência como identidade. Em sua argumentação, ela apela para a noção Foucaultiana de um regime moderno de sexualidade criado pelo discurso sexologista e psicanalítico, práticas parentais e pedagógicas da classe burguesa no século XIX que assumem que sexo e gênero estão alinhados, com exceção para os chamados “invertidos”: homossexuais, travestis. No entanto, Butler (1990) parece ignorar propositalmente a explicação genealógica de Foucault do sexo moderno como sexualidade, ou seja, houve variações nas relações entre o termo sexo e o termo gênero em diferentes discursos ao longo da história.

Butler (1990) irá afirmar que o gênero é performativo, o que significa que gênero só existe quando atuado. Ela rejeita, a partir dessa proposição, um núcleo duro, interno psicológico ou essencial de gênero, como exposto pelas teorias românticas expressivistas que afirmavam que, inato ou socialmente construído, o gênero se torna uma parte inalterável da subjetividade de alguém ainda em tenra infância. É essa não estabilidade entre sexo e gênero um dos pontos tomados como argumento no *slogan* ideologia de gênero.

Segundo Butler (1990), uma ficção de coerência heterossexual é imposta às descontinuidades de gênero, pois ela ameaça a coerência heterossexual e, além disso mostra que a heterossexualidade não é destino, não sendo por isso mesmo, uma categoria estável. À pergunta, como essa coerência é internalizada pelo sujeito, se imposta de fora, a autora alegará que a coerência é desejada e idealizada e que essa idealização provoca um efeito de significação corporal. Gestos, desejo, performance provocam um efeito como se fosse substância psicológica, mas na verdade ocorrem na superfície do corpo, por isso são performativos, ou seja, a essência ou identidade que eles perpetram são fabricações

suportadas por traços corpóreos e meios discursivos.

Ao final de **Gender Trouble** (1990), Butler afirma que configurações culturais de gênero devem se proliferar e confundir os binarismos de sexo, expondo a sua não naturalidade. Ela afirma que como o gênero não é um fato dado, ele esconde sua gênese. A concordância coletiva tácita sobre os atos constitutivos de gênero é obscurecida pela produção discriminada e polarizada de dois gêneros como construção cultural, mas compelindo os sujeitos, pela mesma concordância, a acreditar em sua necessidade e naturalidade. A questão levantada é que o sistema compulsório da heterossexualidade é reproduzido e disfarçado através do cultivo de corpos divididos em sexos com aparência natural e com disposição heterossexual também naturalizada.

Assim como Hegel (1992), Foucault (1982) demonstra que o sujeito moderno é diferente daquele sujeito antigo grego ou romano e, mesmo que, esse processo de formação de um sujeito esteja chegando a seu ápice. Butler (1990) parece avessa a qualquer ontologia, inclusive a histórica. Para ela, o sujeito, ou a consciência auto-reflexiva, passa a existir depois de algumas ligações primárias do bebê humano hiper dependente de seus cuidadores ao suprimir o desejo por essas pessoas. O sujeito se impõe uma regulação ideal que impede a possibilidade de amor ao cuidador do mesmo sexo. Assim sendo, uma divisão sujeito/objeto ocorrerá e uma identificação melancólica com esse sujeito perdido para sempre tomará lugar. Nesse momento, esses indivíduos irão preferir uma existência subordinada a essas categorias do que nenhuma existência. Os poderes reguladores irão manter os sujeitos em subordinação demandando continuidade e visibilidade reconhecível e identificatória.

Thomas Laquer (1990), demonstra ideia similar em sua genealogia das mudanças científicas do conceito de sexo e contextos sociais propícios, que vão do modelo de sexo único dos gregos: mulheres não são iguais a homens, são inferiores; passando pelo Renascimento com o fim da hierarquização e terminando no Iluminismo com o modelo de dois sexos: mulheres são diferentes e complementares aos homens: resultado de mudanças epistemológicas e políticas de uma nova visão do cosmos e da natureza em que o sexo pode ser visto como algo do sensível e corporal, com foco na maternidade. Apesar de o Iluminismo não encontrar razões, seja na lei divina, seja natural ou cósmica para que haja hierarquização entre senhor e escravo, rei e súdito, homem e mulher, a visão utilitarista das funções maternas mantém, ainda, a mulher fora do contrato social.

Acompanhando Laquer (1990), podemos dizer que a rejeição prematura de uma divisão sexo/gênero devido à construção social do sexo deve ser cautelosa, pois ambos os conceitos são construídos socialmente e a distinção entre eles ocorre em períodos modernos

da história. Por isso modelos universalistas de um ou outro, seja psicanalítico, seja sociobiológico que tentem priorizar um ou outro, ou tornar mais um ou outro como base fundante, devem ser evitados.

Butler (2003), interpretando Monique Wittig, nos diz que, para essa autora,

“(...) não há razão para dividir os corpos humanos em sexos masculino e feminino, exceto que tal divisão é adequada às necessidades econômicas da heterossexualidade, emprestando um lustro naturalista à sua instituição” (p. 164).

Ainda citando a autora, ela diz que em *‘Paradigm’*, (...) Wittig considera que a derrubada do sistema binário daria início a um campo cultural de muitos sexos. Analisando Wittig e Beauvoir, Butler (2003) conclui que, para as autoras:

ser mulher é tornar-se mulher, mas, como esse processo nada tem de fixo, é possível tornar-se um ser que nem a categoria de homem nem a de mulher descrevem verdadeiramente. Não se trata aqui de androginia e nem de um hipotético ‘terceiro gênero’, tampouco é questão de uma transcendência do binário. Trata-se, ao invés disso, de uma subversão interna, em que o binário tanto é pressuposto como multiplicado, a ponto de não mais fazer sentido (BUTLER, 2003 p. 183)

O próprio Freud, em “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1920)”, nos alerta para não sermos influenciados pelas ideias que encaram os dois sexos como completamente iguais em posição e valor. O autor também considera que todos os indivíduos humanos, decorrente de sua disposição bissexual e da herança cruzada, combinam em si características masculinas e femininas, de modo que tanto a masculinidade quanto a feminilidade puras continuam a ser construções teóricas de conteúdo incerto.

(...) naturalmente, concordaremos de boa vontade que a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino e que todos os indivíduos humanos, em resultado de sua disposição bissexual e da herança cruzada, combinam em si características tanto masculinas quanto femininas, de maneira que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo incerto. (FREUD, 1996, p. 286)

Butler (2003), confirma essa incredulidade em um status natural para a sexualidade e sua co-relação com o conceito de gênero, afirmando:

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; 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. (...) Assim, como dever a noção de gênero ser reformulada,

para abranger as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo e ocultam, desse modo, a própria operação da produção discursiva? O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um telos normativo e definidor. (BUTLER, 2003, p. 25-37)

A premissa humanista dos críticos das epistemologias de gênero esquece-se de que o que consideram como seu próximo não pode ser manipulado arbitrariamente, mas como próximo que é comigo na vida, é necessário alcançar e compreender sua ex-centricidade, sua ex-istência, não como passível de patologismos e objetificação, mas como coexistente com seu próprio repertório de experiências e crenças. A representação identitária de sujeitos iguais entre si, implica em um objeto do reconhecimento, sobre o qual repousará nossa observação, crítica e exclusão, uma ilusão de alteridade.

Para Althusser (1978), a ideologia é uma forma de des-reconhecimento imaginário no qual sujeito e objeto, eu e mundo, parecem feitos sob medida um para o outro. Em vez de ser reconhecido como uma indiferença impassível a nossas metas, o mundo parece ter familiaridade e se conformar a nossos desejos. Com essa imagem reconfortadora, o “eu” e a realidade social são equivocadamente reconhecidos como uma continuidade. O campo imaginário do *slogan* Ideologia de Gênero vive a noção de mundo como uma substância interna, centrada no ser humano, ou melhor, no homem mesmo, estranha concepção antropológica. Uma demonstração da necessidade de um reconhecimento da ordem social que seja hegemônico, universalizante e representacional.

3) Reificação envolve a eliminação ou ofuscação do caráter interacional sócio-histórico e a historicidade própria dos fenômenos. A reificação envolve a tentativa de restabelecimento da sociedade sem história no seio da sociedade histórica. As estratégias referentes, a esse modo de operação podem ser:

3.1 Naturalizações, uma ontologia social e histórica pode ser tratada como um acontecimento natural, referência ao naturalismo e às ciências da natureza, ou como resultado inevitável de características naturais, biológicas, genéticas, psíquicas ou mesmo culturais imutáveis.

A vocação transcendente da pessoa ao amor, ao dom desinteressado de si mesmo, fiadora de sua unidade ontológica, de sua alma e de sua vida espiritual estão ausentes de seu esquema binário, fundador do gênero. (...) Ora a maternidade, por exemplo, que se situa antes de tudo no nível da pessoa, do seu dom de si, de seu amor pelo filho gerado, transcende infinitamente o “papel social”, que as mulheres desempenham na qualidade de mães que “socializam” o filho. (Peeters, 2015, p. 35)

Germinada na cabeça de psiquiatras de influência freudiana, a ideia segundo a qual a identidade sexual corresponde à identidade que alguém escolhe subjetivamente por autoidentificação, autoatribuição, e não à identidade com o sexo biológico, começa a interessar cada vez mais os sociólogos...Progressivamente, ela toma a feição de um divórcio, ficando a significação de sexo condicionada à biologia, e o gênero torna-se cada vez mais autônomo. (*Ibidem*, p. 38)

Pela sua ótica, a maternidade e a complementaridade homem-mulher são obstáculos à autorrealização das mulheres. O determinismo biológico – teoria segundo a qual as mulheres seriam socialmente determinadas e mantidas em posição de inferioridade em relação ao homem por seu corpo sexuado, que as predispõe à maternidade – é um dos alvos de seu ataque. Nota 9: Notemos que a ideia de “determinismo biológico” parte de um pressuposto pessimista, de uma visão negativa do corpo da mulher. A visão positiva consistiria em trazer à luz a transcendência da identidade materna, universal, da vocação feminina em relação única com a dimensão biológica. (*Ibidem*, p. 41-42)

Comentário: A insistência em se afirmar o biológico inequívoco e determinante através da maternidade revela a impossibilidade de se retomar a cadeia de referência, pois desconhece-se ou nega-se a resignificação realizada pela linguagem de todas as atividades biológicas. O simples fato enunciativo da nomeação e escolha de palavras: materna, gravidez, mãe, reprodução, procriação já demonstra essa retomada da cadeia pelo discurso. A compreensão do que seja determinismo biológico é equivocada e mascara o fato de o conceito revelar que as diferenças genéticas determinam as diferenças culturais, ou seja, todas as diferenças entre duas pessoas seriam estabelecidas por meio dos genes e não por um ato divino fundador. Essas duas visões se anulam mutuamente.

A retomada de conceitos metafísicos religiosos tradicionais para discutir ontologicamente as teorias de gênero não faz sentido, pois esses mesmos conceitos são levados à crítica e à reflexão por essas teorias. A aplicação desse método, quase escolástico, cabe, hoje, exclusivamente ao discurso religioso que ainda faz uso dessas estratégias discursivas. Além de naturalizar o desejo por ser mãe, ontologicamente apontado às mulheres, o cuidar e o amar são questões complexas que também carecem de definição. A intransigência ao se negar fatos cotidianos que apontam para a não aceitação de um destino natural, nega os casos diariamente constatados de mulheres que não desejam ser mãe, de mulheres que agredem suas proles, matam ou abusam, por exemplo. A constatação desses eventos é considerada no texto como o lado pessimista das teorias de gênero.

A autora nos conclama a nos entregarmos ao mistério. Como conciliar a ciência da razão, preconizada por ela e o discurso religioso positivo do mistério? Não obtemos essa

resposta no texto, a não ser que a solução seja o amor paternal, esboçado na sua entrega do único filho à morte.

Na tentativa de demonstrar que as teorias de gênero criam um binarismo que entregam o sexo apenas ao biológico, o texto aprofunda esse binarismo na teoria criacionista e o reduz ao ser homem e a ser mulher, confundidos com o ser masculino e com o ser feminino, estabelecendo uma linha contínua e harmônica entre sexo biológico, expressão de gênero e orientação do desejo sexual. A referência à homossexualidade como um dos atributos de gênero, contradição interna de conceitos, revela o horror a qualquer interferência na chamada “lei natural” que conduz ao matrimônio heterossexual e à procriação. Note-se, que a maternidade enquanto tal não satisfaz o conceito e deduz-se que uma maternidade através da adoção, seria de alguma maneira inferior àquela biológica ligada à lei natural.

O que se compreende por identidade também é confuso e o texto parece sugerir um binarismo de concepções que se cinde em duas vertentes artificialmente construídas, preconizadas por um lado por psiquiatras freudianos, que acreditam em uma identidade autodeclarada e por psiquiatras não freudianos que acreditam em uma identidade fixa, biologicamente determinada. A religião não trabalha teologicamente com o conceito de identidade. Isso nunca lhe interessou, mas sim, o de substância e essência, na tentativa de explicar a natureza da trindade. Quem sempre se interessou pelo conceito foram as ciências não naturais modernas como a antropologia, a sociologia, a psicologia. É surpreendente a crítica, em pleno século XXI, de que a identidade de um indivíduo não tenha relação com sua singularidade e atributos, mas sim com conceitos e funções universais. Ou seja, desconsidera-se qualquer processo de subjetivação.

Para a lei natural da igreja, o ser humano possui essência. Para a metafísica medieval, a essência (do termo latino *essentia*) de uma coisa é constituída pelas propriedades imutáveis da mesma, que caracterizam sua natureza. O oposto da essência são os acidentes da coisa, isto é, aquelas propriedades mutáveis da coisa. Para os neotomistas, a existência dos entes sensíveis é evidente (não assim a dos entes suprassensíveis: Deus, os anjos, a alma humana). O homem é sensível. Por conseguinte, a dúvida cartesiana é uma negação do evidente, razão por que se enquadra na fórmula segundo a qual “a filosofia moderna é um problema de psicopatologia” (GILSON, 1974).

3.2. Eternalização, os fenômenos sócios-históricos são esvaziados de seu caráter histórico e são apresentados como permanentes imutáveis e obviamente recorrentes. Para Scott (1991) este elemento está relacionado “à noção de fixidade, de imutabilidade, que leva à aparência

eterna na representação binária dos gêneros” (SCOTT, 1991, p. 15), apontando para o fato de que costumes, tradições e instituições, parecem prolongar-se indefinidamente em direção ao passado, de tal forma que todo traço ontológico fica perdido e todo questionamento sobre sua finalidade é inimaginável, adquirindo uma rigidez que não pode ser facilmente rompida. Eles se cristalizam na vida social, e seu caráter aparentemente a-histórico é reafirmado através de formas simbólicas, principalmente relativas à artigos de fé e dogma que, na sua construção, como também em sua pura repetição, eternalizam aquilo que o método de observação moderno considera contingente. Essa estratégia é importante, pois aponta, para o fato, de como os costumes, tradições e instituições:

Parecem prolongar-se indefinidamente em direção ao passado, de tal forma que todo traço de sua origem fica perdido e todo questionamento sobre sua finalidade é inimaginável, adquirem então uma rigidez que não pode ser facilmente quebrada. Eles se cristalizam na vida social, e seu caráter aparentemente a-histórico é reafirmado através de formas simbólicas que, na sua construção, como também na sua pura repetição, eternalizam o contingente (THOMPSON, 1995, p. 88).

Como vocês podem ver, somos confrontados com uma revolução que procura dar uma reviravolta na ordem da criação do homem e da mulher, tal como Deus a concebeu, desde a origem de seu eterno desígnio. (Peeters, 2015, p. 8)

(...) na hora mesma em que os direitos do homem são utilizados para impor esse tipo de projeto ideológico, o secretário-geral da ONU declara de maneira surpreendente que “nenhum costume ou tradição, nenhum valor cultural ou crença religiosa pode justificar que se prive um ser humano de seus direitos” Com qual direito sacrificam-se as culturas e a fé dos pobres em nome da homossexualidade – ou em nome dos ídolos da decadência moral do Ocidente? (*Ibidem*, p. 10)

É imperativo que os africanos não se deixem despojar de sua sabedoria e de sua perspectiva antropológica que fundam o casamento e a família no relacionamento compartilhado desde a origem unicamente por um homem e uma mulher. (*Ibidem*, p.12)

Mas desejosa de nos estimular ao comportamento em favor da eterna vocação do homem e da mulher ao amor, à comunhão e à sua complementaridade... (*Ibidem*. 12)

Comentário:

A eternalização nos exemplos revela uma estratégia sutil. Se, para a ciência natural, o ser humano surgiu na África, usemos então o povo africano como exemplo de sabedoria e constância dos valores gerados por Deus durante o ato criativo do humano. Mas sobre qual África e sobre quais comunidades somos exortados a observar? A África é um continente complexo com estados altamente diversos, onde a poligamia e estruturas familiares variantes ocorrem com muita frequência. Quase podemos discernir aí ecos de uma busca pelo mito das origens através da deusa mãe, toda procriadora e origem de todas as etnias. A eternalização

aglutina-se com a universalização e a narrativização para criar um *ethos* único, falseante e negador da diversidade através do mito de origem. Uma centralização do sujeito narrador sempre constante, a figura do velho sábio ao redor da fogueira a recontar as velhas sagas mitológica que fundam a moralidade tribal desde tempos primevos e imemoriais.

Essa estratégia discursiva trabalha com o lugar comum, porque isso simplifica a realidade que passa a ter lados equivalente, simétricos, e complementares com ares de verdade eterna. Com a ilusão de que tudo “sempre foi assim”, pode-se denegar a mudança ou questionamentos. Pode-se, inclusive, sem mais remorsos, elevar a tradição acima das condições sociais em que vivem pessoas reais, sua precariedade e sua vulnerabilidade. Justifica-se, através dessa estratégia a participação em um mistério que silencia possíveis lutas por mudança e igualdade de direitos e mantém-se na hegemonia ideias e pessoas guardiões da tradição.

Novamente a diversidade de atores humanos é negada pela “eterna vocação de amor entre um homem e uma mulher” que sob a égide da Trindade divina, completa-se com um filho biológico. A tentativa de discussão de tal falácia torna-se aos olhos dos adeptos desse tipo de estratégia, uma patologização e uma negação de um comportamento e desejo humanos naturalmente dados por Deus, uma dádiva gratuita, e por isso mesmo, uma blasfêmia contra a própria divindade. Onde entrariam nessa estratégia e nesse tipo de Ideologia, os lugares para a educação, para a cultura, para o livre arbítrio humano? Essa estratégia coloca uma importante contradição interna nos argumentos religiosos difícil de superar.

3.3 Na Mitologização apropriam-se de narrativas religiosas passadas, retiradas de seu contexto histórico e cultural e reinterpretadas à luz da modernidade, sublevando-se todas as conquistas e características do pensamento moderno. Liga-se à eternalização, tradicionalismo e universalização do texto sagrado, ao qual nada deve opor-se. Em casos em que a ciência apresenta indícios ou provas de outra realidade, na mitologização tenta-se criar uma formação de compromisso com ambas as posturas, dando origem a falácias pouco justificadas. É o caso recente, por exemplo, da reafirmação do inferno pelo Papa João Paulo II (1999) como estado mental ou espiritual, clara alusão às conquistas das teorias psicológicas modernas, ou da tentativa de Ratzinger (Roma, 20017) de coadunar a teoria da evolução com o criacionismo, aproveitando-se das hipóteses filosóficas do desenho inteligente. Para que o mito sobreviva, é necessário o sacrifício, que ordena a visão religiosa de mundo. Em várias sociedades, o sacrifício de vidas humanas ou de animais mantinha as relações com a divindade, com o objetivo de aplacar a ira do supremo. A repetição do sacrifício dá origem ao ritual, que é o

mito tornado atividade. Hoje, o discurso religioso deve apoiar-se no sacrifício individual que espera, através da penitência, da abstinência e do sofrimento, o alcance ao paraíso eterno. O caráter compensatório do mito necessita de aceitação coletiva irreflexiva, atendendo às demandas capitalistas e globalizantes, que através da meritocracia, instiga uns a autoindulgência e a outros precariedade autoinduzida. (GIEGERICH, 2008)

A dignidade inerente à pessoa humana, sua diferenciação sexual em homem e mulher (da qual a identidade biológica é apenas um componente), sua igualdade na dignidade, o casamento reconhecido como união de um homem e uma mulher, a procriação, a maternidade, a família como célula de base natural da sociedade, o direito dos pais de escolher a educação que darão aos filhos,

a identidade esposal do ser humano são realidades universais, ligadas entre si, inalienáveis e indissolúveis. Todas as mulheres e todos os homens, dotados de razão e de consciência – e de coração, acrescentamos nós – podem livre e universalmente reconhecê-las como verdadeiras, boas e propícias à felicidade. A função da linguagem é nomear essas realidades tais como são. (PEETERS, 2015, p. 65)

As políticas de igualdade dos sexos consolidam seus fundamentos sobre o aumento dos divórcios e a destruição da família, para cuja geração elas contribuíram. Elas começaram a conceder mais vantagens sociais para as famílias reconstituídas, os divorciados, casais não casados. Esses fenômenos negativos adquirem progressivamente valor cultural, político, jurídico e mesmo ético. Elas chegam ao resultado contrário daquele que os povos procuravam: aumentando o acesso ao poder, por parte das mulheres, obrigam-nas a renunciar à sua feminilidade e precipitam a crise da família. Tais evoluções, completamente lógicas ou explicáveis, agora dizem respeito a todas as sociedades. (*Ibidem*, p. 73)

Já vimos: a interpretação feminista e a interpretação homossexual do gênero são dois frutos da mesma árvore. Ambas coexistiram desde as primeiras manifestações do conceito nos laboratórios da *intelligentsia* pós-moderna ocidental. (*Ibidem*, p. 71)

Segundo esse relatório (ONU, 2012), 76 países criminalizam a prática consensual privada da homossexualidade. O tratado de Lisboa, que entrou em vigor em 2009, proíbe no artigo 21 de sua Carta de Direitos Fundamentais, “toda discriminação fundada principalmente em sexo, raça, cor, origens, religião ou convicções políticas ou qualquer outra opinião, pertença a uma minoria nacional, riqueza, nascimento, deficiência idade ou orientação sexual”. A “igualdade” dos direitos homossexuais é desde já prioridade da política externa norte-americana, bem como da europeia. Nestes últimos anos, os secretários-gerais das Nações Unidas martelaram a mensagem segundo a qual os direitos do homem transcenderiam as religiões. (*Ibidem*, p. 74)

Atingida pelos males que o fato de renegar seu patrimônio judeu-cristão lhe causou, a civilização ocidental encontra-se hoje em estado de confusão. (*Ibidem*, p. 79)

O neopaganismo medra por toda parte onde não encontre resistência(...)Da cultura ocidental às normas políticas mundiais, das normas políticas mundiais às políticas do mundo inteiro e das novas políticas ao abandono cultural das tradições e da fé, o círculo se fechou. (*Ibidem*, p. 79)

Dito de outra forma, eles (os estereótipos) são aquilo que essa sociedade espera do comportamento masculino e feminino e que, em geral, segundo os pós-modernos, são discriminatórios para as mulheres, os homossexuais e outras categorias que classificam de “vulneráveis” ou “oprimidas”. (*Ibidem*, p. 90) (Todas as aspas foram colocadas pela autora nessas citações.)

Comentário: Nesta estratégia, além da óbvia ligação com a universalização e naturalização, necessárias para a construção de um discurso do mito, podemos perceber o uso sistemática de falácias lógicas que denunciam ideologicamente os enunciados como produções mitológicas. Percebemos a falácia da Causa Falsa, desde a afirmação de que as políticas de afirmação da igualdade entre os sexos são responsáveis pelo aumento nos casos de divórcio até o fato de a cultura ocidental estar em estado de confusão devido ter renegado seu patrimônio judeu-cristão. Segundo essa falácia, a luta pela igualdade retirou das mulheres sua feminilidade e seu suposto instinto maternal. Assim como, o texto sagrado traz todas as condições necessárias para um estado de bem aventurança aqui na Terra ou no Céu.

Uma falácia lógica importante a ser lembrada aqui, é a “Alegação Especial”. A sociedade espera de homens e mulheres papéis definidos, mas homossexuais, mulheres feministas e outras categorias não possuem fé suficiente nessas afirmações e questionam sua condição social. Essas pessoas são ironicamente tratadas, como oprimidas ou vulneráveis. Supõe-se que se aceitassem essas alegações sobre o modo de ser do masculino e do feminino dado natural ou mitologicamente desde os primórdios pela natureza ou pelo texto sagrado não sofreriam nenhum tipo de discriminação.

A falácia da “Origem Ontológica”, deixa transparecer outra, a do binarismo: ou bem somos cristão ou somos neopagãos. E esse neopaganismo incentiva o abandono das tradições e da fé, dois pilares, alegadamente estruturantes de nossa sociedade.

Finalmente a falácia da “Racionalização Circular” é, ainda mais evidente. A luta pelos direitos humanos vai contra a religião e a tradição, que são bons em si mesmos, por disseminarem o bem, todo mundo já sempre o sabe, portanto, a luta pelos direitos humanos é uma luta ruim, má, pois coloca em xeque crenças milenares. Os comportamentos masculinos e femininos sempre devem ter sido os mesmos em todas as culturas, pois foram criados por Deus, portanto estereótipos são marcas de reconhecimento identitário e não comportamentos baseados em ideias arbitrárias, irracionais, preconcebidas ou discriminatórias. Causa perplexidade o fato de que a religião tenha primazia sobre o direito pessoal em pleno desenvolvimento democrático e republicano no ocidente. Esse raciocínio circular quase chega a se revelar como uma justificativa à discriminação e à precarização de grupos que se oponham ao ensinamento mitológico religioso, enunciado nas entrelinhas.

A afirmação de que a função da linguagem é a de determinar essas realidades, como ela as classifica, como dadas desde os primórdios, é um equívoco epistemológico onde ocorre uma confusão entre os modos de acesso às coisas como ideias ou conceitos e a coisa em si, inacessível por se basear em uma ideologia religiosa. Toda essa retórica tenta impor um

discurso de poder religioso nas políticas públicas de estados há muito tempo laicos. Isso desvela uma contradição interna no discurso do livro, a acusação de que o discurso de gênero é um discurso totalitário não se comprova e, antes pelo contrário, é o discurso religioso que se revela desse modo, utilizando-se de imperativos morais como se fossem teoria epistêmica. A negação do deslocamento do discurso em relação ao sujeito que se supõe o produza, encobre o ideologismo por detrás da enunciação mitológica que tenta impor teoricamente certas formas de ser, em detrimento de outras, um apagamento da alteridade do Outro por meio da obrigação de um autorreconhecimento identitário do sujeito consigo mesmo. O reconhecimento circular de uma fonte literalizada nos textos sagrados induz a relatos de representacionais naturalizantes de si mesmo. O fenômeno das teorias de gênero e do próprio gênero como papel social não é reconhecido como um complexo temático e torna-se, ao longo do texto objetivado como o sexo biológico. O gênero não se demonstra, mas se verifica. A mitologia não se pretende nem verificável e nem demonstrável e possui, hoje, traços mais metafóricos e poéticos do que nos tempos em que seu discurso era hegemônico e oral. É uma falácia conformar um conceito geral do histórico e aplicá-lo a situações singulares de mesmos problemas e não ao seu complexo ontológico. O sucesso do discurso mitológico-religioso hoje em dia parece ser o da igualdade na salvação da alma.

Em relação ao que se espera do masculino e do feminino, desde Marx a crítica à ideologia baseada na autoconsciência vem sendo reiteradamente mantida na filosofia das ciências. Tomar os enunciados da autoconsciência como translúcidos é considerado na atual conjuntura do pensamento ocidental como ingenuidade. Esses conteúdos não são considerados dados em si e carecem do estabelecimento de relações com o histórico social de seu contexto. A autotransparência da subjetividade é o trabalho ideológico *per se* desenvolvido ao longo do livro. Ao longo de todo o texto, qualquer pano de fundo contextualizador do momento histórico é tornado opaco e artificial, como se produzido ideologicamente para se provocar efeitos antirreligiosos. A autora trabalha com a certeza apotídica, como se esta fosse a certeza do ser-aí social e não apenas da fé em coisas transcendentais.

Discussão teórico crítica do item 3:

O uso do texto religioso como discurso orientador ou referencial, interpretado à luz da modernidade é, no mínimo, uma temeridade. O contexto de produção desses textos, quaisquer que sejam, remete a uma época em que a subjetividade do narrador estava toda deslocada nos

deuses. Assim na Odisseia de Homero, no Pentateuco bíblico, na saga de Gilgamesh, a autoria dos feitos é toda organizada e protagonizada pelos deuses. Não como recuperarmos até que ponto alguns pensadores da época consideravam o texto em sua literalidade e o quanto em sua metaforidade. Há relatos já de Hesíodo, em que essa leitura literalizada dos feitos divinos é criticada. De qualquer forma, todo ato subjetivo tem um fundamento divino, mesmo que negativo e destinal. Assim, vemos, por exemplo, no relato do êxodus de atribuído a Moisés, mas provavelmente de origem primariamente oral, que Deus “endureceu” o coração do Faraó. Algo que modernamente atribuímos

a relações de afeto e emoção psico orientadas, é então atribuída a forças externas. A moderna morete do autor literal impede-nos de consultar as fontes para uma interpretação também literal e mono orientada de qualquer texto. Textos criados em uma cultura e lidos em outra, principalmente anacronicamente, não exibem claramente os sentidos pretendidos. (OLSON, 1997)

É apenas, segundo Foucault (1970), a partir do século XVII que a linguagem e outros sistemas de sinais passaram a ser vistos como representações. Os signos deixam de ser considerados naturais para seus objetos e passam a ser considerados arbitrários ou simples convenções. A referência a ideias e não a objetos causa um grande impacto na modernidade. A objetividade pura foi abandonada, pois é inalcançável. (CASSIRER, 1957). Kuhn (1962) argumenta que todo conhecimento pressupõe um quadro de referência ou paradigma que define uma perspectiva que faz com que até mesmo o conhecimento dito científico seja fundamentalmente psicológico.

Os escritores do século XVII eram otimistas em relação à aplicação de meios apropriados de leitura do livro da natureza, o que levaria à revelação da verdade última como Descartes, Locke e Galileu. A partir do século XX, o dogmatismo desse tipo de abordagem passa a ser reconhecido na epistemologia científica, as aspirações passam a ser mais modestas. Formular teorias, propostas, hipóteses, críticas. (OLSON, 1997) Mesmo adotando uma perspectiva mais iluminista, se pensarmos em termos de categorias discursivas, a proposta em lugar da evidência, conseguimos separar o dado de sua interpretação, os fatos da teoria e as observações não se confundiriam com suas inferências. Esta é a proposta das teorias de gênero e não o contrário como observamos no *slogan* da ideologia de Gênero. Como afirma Cassirer:

A revelação por meio da palavra sagrada nunca poderá alcançar (...) tal precisão, pois as palavras são sempre (...) ambíguas. Seu sentido precisa sempre ser-lhes atribuído pelo homem. (CASSIRER, 1951)

O risco e a tentação de se cair em uma falácia antropológica ou psicológica, termo usado por Giegerich (2007) é muito alto. Com isso, pretendo dizer, uma psicologia ou antropologia que acredite operar a partir de divisões entre interno e externo, ser humano e mundo, sujeito e objeto, natureza e cultura e que se sinta competente e responsável por apenas uma das partes dessa divisão.

Muitas das psicologias: diferencial, associacionista, empírica, freudiana, desenvolvidas a partir do século XIX e XX, veem a personalidade humana como uma espécie de substrato que se torna o seu alvo de estudo. Tudo o que estiver fora do sujeito torna-se interferência ou ruído. Freud, por exemplo, se referiu ao biológico como apoio para os eventos psíquicos. Esse ponto de vista é de uma relevância crucial para a compreensão de fenômenos de subjetivação e de formação de dispositivos de identificação de gênero, por exemplo. No entanto, depois das teorias pós-estruturalistas, tenta-se superar essa dicotomia em favor de uma dialética auto-contraditória que reúna novamente esses pares de opostos separados teórica e artificialmente, mesmo pela própria língua (GIEGERICH, 2007; p. 4). Ao mesmo tempo, tem se tentado uma observação dos fenômenos psíquicos e da subjetividade, que perpassa e atravessa o próprio sujeito da observação, de modo que não se crie uma metafísica nova ou se recaia em uma ontologia clássica, mas que seja metodologicamente viável e que permita voz às singularidades dos fenômenos em si mesmos.

A psicologia como disciplina pode oferecer um olhar diferenciado para cada fenômeno, tentando resgatar a “interioridade” específica do fenômeno do ponto de vista psíquico. Assim, fatos considerados tecnológicos, sociais, antropológicos, filosóficos podem ser tratados do ponto de vista psicológico e da subjetivação, sem que sejamos tragados para uma psicologia moral, personalística ou desenvolvimentista que vejam nesses fenômenos uma “exterioridade” projetada a partir da subjetividade cativa de um ego. Ou de problemas identitários sintônicos ou disfóricos do que seja o masculino ou o feminino.

Kierkegaard (2010) pensa o ser humano como aquele que sofre sua angústia por seu desligamento inexorável do divino, em seu abandono aqui na terra, em sua interioridade inescrutável. Mundo natural, divindade e ser estão para sempre desconectados e entregues à angústia. Ele reconhece, por assim dizer, o sintoma do indivíduo de seu tempo frente a posição religiosa e consegue detectar nesse sintoma a entrada na subjetividade moderna. O ser está só.

A linguagem é o modo próprio como o ser e o existir vivem a ontologia. A ontologia é a constituição mesma do conhecimento e do existir. As ciências positivas não se ocupam suficientemente com o conhecimento do ser. Para a fenomenologia, o existir no modo de fazer

ciência é também, em si, um exercício de ontologia, ou seja, uma escolha sobre o que é o ser. A ontologia resgatada por Heidegger (2005), apesar de não pretender encontrar uma resposta sobre o que seja o ser, propõe o fim dessa dualidade sujeito/mundo como método. A modernidade e o ocidente vêm se esquecendo do ser. Com a técnica e a ciência, na contemporaneidade, corremos o risco de perder o ser de vista. Assiste-se a uma renovação das psicologias de cunho positivista de base naturalista, como as neurociências, com viés adaptativo e de solução instantânea. A produtibilidade citada por Heidegger (1987) é uma realidade nessas disciplinas em busca da produção da felicidade, do bem estar, dos corpos perfeitos, da excitação, da intensidade, da calma. A psicologia do prático. O ser se desarticula de sua própria história em busca de intervenções verticais. A negação do *pathos* pelas ciências práticas atuais parece diminuir a possibilidade de reflexões dialéticas e do pensamento sobre o ser. (HEIDEGGER, 1987) O *pathos* se torna patologia, o bem estar é normatizado e a produtividade da mulher passa a residir no binômio: procriação versus direitos reprodutivos.

No entanto, a verdade do ser não se encontra em um traço, um critério ou uma categoria de adequação ou adaptabilidade pré-estabelecida, mas na relação de um ente com uma ou várias possibilidades de ser (*Dasein*) no mundo. Não somos seres naturais, mas hermenêuticos. O ente humano é sempre um ser-no-mundo, ou seja, um ser-em-situação. Porém, ele não está preso à situação em que se encontra; mas sim, aberto a tornar-se algo novo. Se existe uma natureza humana, ela só é acessível através da linguagem. Para Heidegger (1987) a situação existencial é inseparável da temporalidade. O ser só existe porque está essencialmente ligado ao tempo, pois o existir é construir o futuro e é isto que distingue o homem dos entes que estão presos no eterno presente ou o eterno retorno do mesmo. Como estamos, enquanto entes, lançados no mundo, não há sentido em falarmos de uma divisão interior/exterior, mas sim das relações entre nós e os outros entes.

Sobre a participação do método fenomenológico nos estudos de gênero, em um artigo *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, Butler (1988) sustenta que apesar da aparência de que a fenomenologia assuma a existência de um agente *a priori* da linguagem, há um uso mais radical dessa disciplina que toma o agente social como um “objeto” da linguagem, ao invés de um sujeito de atos constitutivos. Nesse sentido, o gênero não se refere a uma identidade estável ou lugar de agenciamento de onde os atos constitutivos procedam, mas uma identidade constituída através do tempo, através da repetição irrefletida, ou performatividade desses atos, em seu sentido “dramático” (teatral) e, por isso mesmo, não referencial, velado. Nesse sentido, o gênero é constituído, nessa repetição, através da materialidade do corpo, gestos, movimentos que

constituem em seu somatório a ilusão de um *self* com um gênero estável e permanente. Ou seja, a quebra ou subversão desses padrões de repetição podem construir novas possibilidades de compreensão de um gênero.

Assim como Heidegger (1987) e Beauvoir (2009) postulam a construção do ser através da historicidade, ou seja, através da projeção no tempo, Butler (1998), nesse artigo, postula que os atos constitutivos compelem a uma ilusão de um sujeito contínuo através dessa linha temporal. Assim, noções reificadas de um gênero natural se contrapõem a uma análise fenomenológica da constituição fluida do sujeito e do ser, como se fôssemos apenas entes naturais. Não se nega a dimensão natural do corpo, possivelmente à qual não temos acesso direto, mas ele é distinguido dos significantes e significados culturais que carrega, em um processo ativo de in-corporificação de possibilidades histórico-culturais. Uma abordagem fenomenológica de gênero deve, não apenas descrever as visadas dos atos constitutivos via linguagem, mas também daquilo que constitui o sentido desses atos em sua performatividade. Segundo Butler (1998), a sintaxe que envolve a formação de orações com os pronomes “eu” ou “nós”, seguidos da predicação objetificada, ajudam a consolidar uma substancialidade metafísica do “eu” e negam uma ontologia presentificada nas possibilidades condicionadas pelas circunstâncias historicizantes, linguagem e convenções sociais.

Os atos que constituem o gênero e que são realizados por agentes corpóreos através de significações culturais fixas, não é o ato isolado de um único indivíduo, mesmo que haja nuances no fazer o gênero individualmente. Obviamente, há dimensões temporais, coletivas, idiossincráticas e espaciais para esses atos, mas independente dessas contingências, a performance torna as leis sociais explícitas e os corpos generificados atuam de acordo com regras culturalmente restritas e pré-estabelecidas aos aparecimentos desses mesmos corpos, que sugerem interpretações confinadas por diretivas já também pré-existentes. Ou seja, uma vez inseridos nesse contrato cultural o efeito no espectador é de atos performados, mas que sofrem de uma expectativa apriorística, sendo a performatividade uma espécie de causa do sujeito e de seu gênero. Não importa o significado, mas o que vejo: ilusão da totalidade do ser e de sua continuidade na relação sexo-gênero-corpo-desejo sexual a partir da crença do senso comum que o gênero tem seu aporte biológico expresso psiquicamente ou espiritualmente. Se os atributos de gênero não são expressivos, mas sim performativos, esses atributos constituem a identidade que eles mesmos revelam. (BUTLER, 1988). Então, se a realização do gênero é constituída pela performance em si mesma, não há sentido em se falar de sexo ou gênero essenciais ou não realizados, funcionais ou disfóricos.

Assim, mesmo as rupturas e fissuras nas normas de performance são válidas em si mesmas através do próprio *status* da performance no ato mesmo de sua realização, pois o gênero não pode ser nem real, nem simbólico, nem falso, nem verdadeiro. Butler afirma que a construção de uma “interioridade” ou *self* perenes é uma espécie de fabricação regulada e sancionada publicamente:

“...nascemos no interior de sistemas discursivos e de poder, e qualquer liberdade que nos é dada para mudar esses sistemas deriva dos nossos próprios recursos históricos e das formas permitidas de solidariedade que podemos encontrar.” (BUTLER, 2015, p. 89)

Assim também a psicologia feminista (BROWN & BALLOU, 1998) critica as pesquisas psicológicas históricas realizadas a partir da perspectiva única do masculino como norma, incorporando o conceito de gênero e buscando os valores e noções do movimento feminista. A psicologia feminista vê o estudo das emoções como culturalmente controlado, compreendendo que as diferenças passam pela expressão e não necessariamente por experiências “reais”. Essas expressões emocionais são reforçadas por regras sociais que guiam e separam o aceitável do não aceitável.

Já as feministas psicanalistas Bonaparte, Reich, Laing, Mitchel, Chodorov, Irigaray, Greer, Swchorske, em suas discussões teóricas tentam explicar que a opressão do feminino está inserida nas estruturas psíquicas e é reforçada pela repetição contínua ou reiteração das dinâmicas relacionais formadas na infância. Devido a estes padrões incutidos, as feministas psicoanalíticas quiseram ressignificar as experiências da primeira infância e das relações intra familiares, assim como os padrões linguísticos que produzem e reforçam conceitos de masculinidade e feminilidade. Criticando as noções freudianas e neo freudianas das mulheres como seres biológica, física e moralmente inferiores aos homens, elas referem-se a fatores sociais e políticos que afetam a subjetivação de homens e mulheres.

Nas primeiras apropriações feministas das obras freudianas, Karen Horney e Clara Thompson (2002) enfatizaram a singularidade do ser humano contra a rigidez do desenvolvimento de gênero, explicando as patologias femininas como geradas e sustentadas por sua situação de inferioridade social dentro do patriarcalismo. Essas teóricas reinterpretam algumas neuroses femininas como tentativas criativas de se opor à subordinação social. Mesmo dentro do círculo freudiano, nem todos os analistas concordavam com a opinião do mestre e havia constantes debates sobre a sexualidade feminina e os papéis da castração e da inveja do pênis em sua teoria. Entre eles, além de Horney, já citada, figuravam também Karl Abraham, Ernest Jones, Helene Deutsch, esta particularmente contestando uma disposição

feminina herdada que não seja uma formação secundária baseada no complexo de castração, levando aos supostos sentimentos de inferioridade devido à falta do pênis.

Simone de Beauvoir (2009) se dirige ao discurso da psicanálise em “Segundo sexo”, devotando um capítulo a sua desconfiança de “O ponto de vista da psicanálise”. Beauvoir denuncia a ideia freudiana de que haja uma libido masculina e nenhuma feminina. A partir de seu ponto de vista, Freud toma como pressuposto o valor da virilidade, não considerando as origens sociais da masculinidade e do poder e privilégio paterno, tornando sua teoria inadequada à análise da alteridade feminina. Se há inveja da parte feminina, esta acontece devido ao poder e privilégios masculinos e não devido a uma superioridade masculina. Diferentemente dos determinismos e objetificações do humano oferecidos pelas ciências biológicas como pertencentes ao mundo natural, e não auto-determinados e auto-agenciados. Beauvoir caracteriza a psicanálise como monismo sexual, alocando na mulher o mesmo destino da auto-divisão e conflito entre subjetividade e feminismo das noções e conceitos das ciências sociais e das normas científicas biológicas. Essa escolha entre masculinização da subjetividade e submissão do feminino retém a oposição moral, política e metafísica entre auto criação e encarceramento corporal que exclui a possibilidade de ser tanto mulher quanto subjetividade.

Beauvoir (2009) alega que a psicanálise mantém a mulher em um destino fixo, em um processo teleológico, definindo a subjetividade como algo fora de seu controle. Ao endereçar à mulher uma essência ou determinada identidade, a confiança psicoanalítica nas categorias sexuais reduz a mulher ao outro de um sujeito e nega sua liberdade existencial. Na visão de Beauvoir, se a mulher não se constitui um sujeito, mas constitui-se em um contraste para a formação subjetiva masculina, ela é livremente responsável por esse feito, uma vez que as mulheres colaborariam com esse processo ao se enxergar nos olhos masculinos, justificando a existência dos relacionamentos e a tentativa de ser o espelho do homem. Entretanto, ambos, Beauvoir (2009) e Freud (2015), parecem concordar que não se nasce mulher, mas torna-se uma. A feminilidade envolve processos sociais e físicos e não simplesmente biológicos ou hereditários. Para ambos, não existe um ser humano sem corpo ou sexo, abstração afirmada apenas no dualismo corpo/mente. Assim como Freud, Beauvoir também tem consciência do impacto da formação das crianças, seja na família ou em outras instituições, impondo significados sobre diferença, assimetria e distribuição de poder entre os sexos.

Nancy Chorodow (1997) argumenta que as experiências diferenciais na infância orientam garotas e garotos para desenvolvimentos diferentes, com os meninos separando-se da mãe e identificando o poder social paterno como seus, enquanto as garotas desenvolvem

uma relação que poderia ser chamada de simbiótica ou contínua em relação ao *self* materno em subordinação. Estas posições de gênero colocam o masculino na posição pública e menos propensos às relações íntimas ou sensíveis e a mulher no ambiente doméstico do cuidado e da maternidade, mesmo que saiam de casa para trabalhar, sendo consideradas menos habilitadas para a vida pública. A crítica de Chorodow se estende ao conceito tradicional de família como modelo único, relegando a outros planos a discussão da formação psíquica dentro de famílias diversas. Interessantemente, a psicanálise feminista interrompe muitas asserções sobre o que o feminismo é e sobre o objeto de estudo de suas teorias, incluindo aí o questionamento do conceito “mulher”. Enquanto o sexo e o gênero são muitas vezes construídos na teoria feminista em termos de contraste entre o biológico e o cultural, certa psicanálise feminista desafia esse dualismo, desenvolvendo uma noção de pulsão sexual que atravessa e costura o físico e o mental, submetendo-se a vicissitudes idiossincráticas ao invés de simplesmente assumir formas anatômicas ou sociais pré-determinadas.

Irigaray (1995) caracteriza seu projeto para uma epistemologia feminista em três estágios: desconstruir o sujeito masculino, prefigurar um sujeito feminino e construir uma intersubjetividade que respeite a diferença sexual. Este não é um sistema de dominação a ser superado, mas um processo cultural a ser alcançado e alimentado. Na verdade, o estado atual ocidental que envolve as relações de dominação na política, literatura, história, linguagem, caracterizam para Irigaray o reino da indiferença sexual. Seus escritos implicam Freud nessa indiferença, considerando seu trabalho como um sintoma da metafísica masculina com seu sonho de auto-identidade e auto-controle, demonstrando que ele continuava capturado por dogmatismos sobre o sexo, revelando fantasias identificatórias e egóicas em seus textos sobre o feminino. Para ela, essa indiferença é criada a partir da crença de Freud de uma simetria de desejos e identidades entre o masculino e o feminino, acreditando que de modo normal um sexo preenche as demandas do outro. Além disso, Freud, segundo a autora, molda o Édipo feminino a partir de um paradigma masculino, tornando-se uma cópia mal feita e mal explicada do mesmo.

Para Irigaray (1995), isso se caracteriza como uma espécie de monossexualismo homosocial regido por uma oposição especular. Ele exclui da ordem simbólica a relação mãe/filha, ao que Irigaray chama de assimetria genealógica com o nome do Pai e sacrifício do corpo da mãe a este, sustentando o patriarcado e criando uma fantasia de harmonia da diferença sexual. A mulher em sua posição natural de maternidade, a mulher-corpo versus o homem com o significante fálico (metafísica) dando a luz à cultura. A subjetividade humana é assim masculinizada, enquanto o corpo relegado ao âmbito do feminino e do animal em que a

identidade sexual é pré-determinada, ao invés de contemplar a possibilidade de o ser se tornar e se auto gerar. (IRIGARAY 2001).

Kristeva (1982) advoga uma revolução “poética” na reconfiguração contínua da linguagem e de si mesmo ao explorar as heterogeneidades entre os elementos semióticos e simbólicos. Apesar de seu projeto soar um tanto conservador, Kristeva considera que há um perigo em uma ordem simbólica que encoraje um retorno a um estado de melancolia ou abjeção, dissolvendo-se as bordas do que manteria a vida social e a criatividade subjetiva, contribuindo para um possível colapso do *ego* em um vazio abissal e desencorajando a criatividade semiótica. Esse ego fragmentado e frágil em busca de um objeto reparador torna-se suscetível ao encontro com o estranho e o totalmente outro, sendo repudiado a um retorno delirante narcisista. Kristeva enxerga na ética psicanalítica que procura o estranho em si mesmo, a possibilidade de se estabelecer uma relação ética com a alteridade e com os laços políticos, evitando-se, assim, a abjeção. Onde Irigay introduz a diferença sexual no estabelecimento do contrato social, Kristeva propõe a auto-discórdia como ponto de partida.

De qualquer maneira, a atenção do feminismo psicanalítico aos núcleos constituintes da civilização ocidental, mesmo que superados como *praxis*, baseada na diferença sexual e afiliação comunal, ajuda, até certo ponto, a explicar a perpetuação do masculino hegemônico e capacita o feminismo a se repensar nos possíveis desafios e caminhos, assim como relações éticas no cerne político da vida cotidiana.

Agora, do ponto de vista da crítica dos direitos humanos realizada pelo *slogan* ideologia de Gênero, podemos recorrer a outra contribuição importante de Hegel (1992) em sua leitura da tragédia grega de Antígona. O autor ali enxerga um surgimento prematuro da subjetividade moral, ilustrando ou prefigurando o que aconteceria ao ser humano subjetivamente em sua entrada no mundo moderno. Nessa tragédia podemos perceber um mundo regido pelas leis dos deuses e pelas leis da polis. Outro tipo de cidadania e de democracia em que o conceito de subjetividade e vontade individual não se faziam nem presentes nem compreendidos fora dessa lógica. No parágrafo 166 da obra “**Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**” (HEGEL, 1997), o autor compreende em Antígona os rudimentos do surgimento de uma subjetividade, que apesar de ser tratada como sensível, referindo-se a certa naturalidade, está ligada à capacidade individual moral de julgamento, ainda não possível naquele mundo, naquele momento. Em **Leçons sur l’histoire de la philosophie** (HEGEL, 1954) encontramos a famosa citação de que os orientais sabiam que um era livre (em geral o rei-divindade), os gregos e romanos sabiam que alguns eram livres (exceptuando-se mulheres, escravos, crianças e estrangeiros) e os modernos sabemos que

todos somos livres, ou deveríamos ser. É o direito da liberdade subjetiva que constitui o ponto nevrálgico de separação entre a Antiguidade e o mundo moderno.

Antígona e Sócrates representam, através de sua condenação, a quebra da lei da pólis, organizada pelos deuses. Com o advento do cristianismo, a moralidade retorna ao indivíduo em uma dimensão reflexiva. No cristianismo, e, principalmente após o protestantismo, cabe ao ser humano julgar o bem e o mal em si mesmo. O cidadão grego, o homem grego, não possuía distinção entre as leis de sua consciência e a lei da pólis. Esse é o cerne da tragédia em Antígona: subjetividade prematura, punida com a morte. Segundo Hegel (1997) é no estado moderno que essa dialética entre autonomia e particularidade são realizadas ao máximo e a recondução, por parte do estado, à unidade substancial em si mesmo, tenta garantir os mesmos direitos e deveres individuais. Em Antígona, o que é reclamado por ela como direito, diz respeito aos seus laços familiares, por isso, ela apresenta apenas os rudimentos daquilo que seria proposto ao ser moderno, aquilo que Hegel denomina de profunda solidão interior consigo mesmo (Hegel, 1997)

Hegel (1997) afirma que Antígona expressa a lei da mulher como lei dos antigos, imagem de uma lei que não se sabe a origem, no entanto, oposta à lei dos governantes e do Estado, mais ética e trágica, individualizando a feminilidade e a masculinidade. Em Antígona, essa feminilidade estabelece ainda vínculos naturais (enterrar o irmão) e justifica sentimentos piedosos de amor fraternal em oposição à masculinidade viril de Creonte que simboliza ainda os vínculos da vida substancial do Estado e das divindades. Creonte chega mesmo a afirmar que enquanto estivesse vivo, uma mulher não criaria leis em Tebas.

No estado grego, o cidadão ainda não havia feito a separação entre consciência moral de si e a lei ou os costumes da comunidade e do Estado como ordinariamente constituídos. Ao mesmo tempo em que Antígona está ligada por laços naturais, sem muita reflexão, a razão vem à tona através de seu horror em deixar o corpo de seu irmão insepulto, ou seja, ela suspeita de que não somos pura natureza. A subjetividade consciente de si deve afastar qualquer aparência de usurpação da natureza de nossos agenciamentos humanos, restituindo a verdade racional da subjetividade. O Estado só pode se realizar como efetivação da liberdade se for reconhecido pela subjetividade individual. Por isso, a instituição política e a garantia de direitos de cidadania é a pré-condição essencial para garantia da liberdade, representada em sua dialética de direitos e deveres universais realizados na singularidade das individualidades. Podemos comprovar isso na idealização dos direitos de liberdade e igualdade da Revolução Francesa, em que a destruição das formas existentes de mediação social produziu indiferenciação e falha nos modos de representação política, instaurando o terror.

(ROSENFELD, 1988)

Entretanto, Hegel recusa a subordinação da política à moral. O Estado pode procurar seu bem estar legitimamente sem que seja coagido ou constrangido pela moralidade subjetiva. (HEGEL, 1997). A Revolução Francesa inaugura uma nova concepção de ser humano em que não há destinação natural para cada indivíduo ou comunidade, mas a igualdade justifica-se pela razão e não mais pelas leis divinas ou hereditárias. (HEGEL, 1992) A figura do senhor e do servo prefigura os movimentos feministas no século XX, a luta pelo reconhecimento por parte do oprimido. Somente o servo pode conseguir a consciência do reconhecimento, pois o senhor, em seu delírio de infinita liberdade, não estabelece nenhum movimento dialético com o mundo concreto. A relação do senhor interpõe sempre como mediador o servo, que apresenta essa consciência ligada ao mundo. Ao ser obrigado a refrear seus desejos, o servo torna-se uma consciência subjetiva que constrói o mundo. O senhor vê no mundo apenas objetos de consumo e prazer, por isso não lhe interessa o reconhecimento do outro. O servo através do trabalho, da luta e do desejo refreado relaciona-se com o mundo como algo universal. Esse é o cidadão, segundo Hegel (1992), que busca não apenas satisfação de seus desejos pessoais, mas a realização do bem comum.

No direito romano havia separação entre mundo privado e mundo público, assim a igualdade entre os homens não passava de uma abstração. É nesse contexto que Hegel se refere ao termo pessoa como um estágio que deve ser superado em prol da consciência de si autônoma. A luta pelo reconhecimento em Hegel tenta evitar que haja a predominância do eu sobre o nós ou vice versa na aceitação da dimensão da subjetividade representada pela autoconsciência, ou seja, uma espécie de reconciliação definitiva entre subjetivação e exteriorização.

Butler (2005) afirma que o *ethos* coletivo é sempre um *ethos* conservador, postulando uma falsa unidade para suprimir dificuldades e descontinuidades que existem em cada *ethos* contemporâneo. Se essa descontinuidade não é resolvida, o *ethos* não é compartilhado, como queria Hegel, sendo seus objetivos impostos através de meios violentos. Para a autora, o *ethos* coletivo instrumentaliza a violência para manter a aparência de coletividade. Podemos verificar isso não apenas nos governos totalitários ou teocráticos, mas nas disputas sobre políticas públicas para aquisição de direitos, seja a favor, seja contra, como no caso brasileiro da disputa sobre o conceito de gênero no Plano Nacional de Educação. A atual Constituição Federal do Brasil sufraga um modelo de laicidade que favorece o fenômeno religioso e, no particular, ainda é mais aberto para a incursão da religião no espaço público que o adotado pela primeira Constituição Republicana. No Brasil o tratamento da questão da laicidade estatal em nível constitucional está aparentemente na contramão da tendência que tem sido

registrada na Europa de um distanciamento cada vez maior entre a organização política e as organizações religiosas. Entre as principais preocupações críticas das abordagens feministas está o questionamento das possibilidades de mudanças favoráveis às mulheres no campo das religiões históricas. Para algumas pesquisadoras e para um certo número de teólogas, o androcentrismo é parte inerente das religiões. Para outras, o problema das religiões históricas foi a sua apropriação exclusiva pelos homens.

(...) a incorporação da categoria de gênero, cruzada com as de classe social e etnia, não só é útil para a elaboração da história das religiões, é também uma chave essencial para a compreensão da história invisível das mulheres nas religiões e suas relações com todas as formas de estruturação do poder. (BIDEGAIN, 1996)

Em **Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death**, Butler (2000) discorda da análise de Hegel e reconhece, ampliando essa análise, mais do que a reafirmação de uma rede simbólica e familiar que mantém o estado, a força da performatividade da linguagem ao denunciar desafiadoramente a estrutura de interatividade da linguagem tradicional estabelecida, afirmando outras possibilidades de laços familiares e de liberdade política e sexual. Negando Butler, uma origem ontológica, desestabiliza categorias culturais de discursos totalizadores e naturalizantes sobre identidade, gênero, ética e política.

De qualquer forma, parece ser o essencialismo que identifica o ente à essência e não qualquer ontologia possível do fazer social. A crítica às ontologias colocou de um lado as ciências positivas e de outro a psicologia, a filosofia, a cosmologia, assim como os estudos pós-estruturalistas.

Esta revisão teórica pretende sustentar o argumento de que a tentativa de desconstruir o conhecimento de gênero está alicerçada na crença da verdade imutável e inquestionável da verdade divina anunciada através do discurso mítico. A própria crítica à construção social do gênero através dos discursos disponíveis historicamente, não considera que a certeza religiosa também advém de um determinado recorte discursivo marcado historicamente.

Neste cenário, a religião, muitas vezes, recorre a certos aspectos da ciência para fazer jus a seus argumentos (VATICANO, 1993). A religião no século XX viu-se em meio à crença em um discurso científico supostamente neutro, sucumbindo à acusação de um moralismo e obscurantismo cegos. No entanto, atenta à constatação de que todo discurso se mescla a uma ideologia, a religião, interessada nas ciências explicativas, recorre a esse reconhecimento para não ser considerada como a única a produzir discursos ideológicos. A busca de uma espécie de síntese entre o discurso religioso e o discurso científico parece ser o objetivo de alguns grupos religiosos que pretendem manter-se de forma mais ampla. A tentativa de conservação

da autenticidade do discurso científico, na síntese com o discurso religioso, diz respeito a uma tentativa de manter a autoria do discurso citado como sendo exclusiva deste, sem que o falante demonstre que compartilhe de alguma maneira desta autoria. (MORTIMER, 2001).

Podemos observar essa tentativa de síntese em vários trabalhos acadêmicos facilmente encontrados em plataformas de pesquisa como a Scielo: Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: uma hipótese descritiva. (AMATUZZI, 1999), *The birth of the living God* (RIZZUTO, 1981), Sacralidade e fenômenos transicionais: uma visão winnicotiana (SAFRA, 1999), *Contemporary psychoanalysis and religion: transference and transcendence* (JONES, 1991), *Religion and the clinical practice of psychology* (MEISSNER, 1996), Religião, literatura e psicologia: o conhecimento pela metáfora (PAIVA, 1999), A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião (ALETTI, 2004), apenas para citar alguns.

O psicologismo, o historicismo e o desenvolvimentismo ainda parecem sustentar algumas posições e dogmas mais radicais de certos grupos religiosos que pretendem debater a questão da ideologia de gênero externamente ao discurso puramente religioso, respaldando-se em sínteses teóricas tradicionalistas do desenvolvimento humano, privilegiando a permanência do ser, *vis-à-vis* ao modelo da ressurreição de Cristo e de todos os salvos no futuro. Na obra de Winnicott, um dos autores preferidos nas sínteses teóricas em psicologia, o vir a ser, está relacionado a uma subjetividade pessoal apoiada pelo cuidado ambiental, tornando-se o ponto central da estabilidade do ser, revelando e contrastando o normal do anormal. Winnicott afirma:

Com “o cuidado que ele recebe de sua mãe” cada lactente é capaz de ter uma existência pessoal, e assim começa a construir o que pode ser chamado de continuidade de ser. Na base dessa continuidade de ser o potencial herdado se desenvolve gradualmente no indivíduo lactente. Se o cuidado materno não é suficientemente bom então o lactente não chega à existência, uma vez que não há continuidade de ser; ao invés a personalidade começa a se construir baseada em reações às intrusões do meio. (WINNICOTT, 1960 p. 54.)

Não se trata apenas de saber como o bebê pode ser considerado normal, ou de saber quais tipos de patologias emocionais pode sofrer uma pessoa com um início problemático, mas antes de apontar a importância do continuar a ser, normal ou anormal:

Este estado de ser pertence ao lactente e não àquele que o observa. Continuidade de ser é saúde”. Trata-se, antes de tudo, de ser e não de fazer: “Assim eu retorno à máxima: Ser antes de Fazer [*Be before Do*]. O ser deve desenvolver-se por trás [*behind*] do fazer”. Um ser humano é uma mostra temporal da natureza humana. [*A human being is a time-sample of the human nature.*] (WINNICOTT, 1970, p. 11.)

Para Winnicot, o psíquico diz respeito a um acontecer temporal referente aos diferentes momentos do amadurecimento pessoal e está alicerçado na existência corporal, o soma. Amadurecer não quer dizer mais do que aquilo que se espera acontecer. (...)“no início, há apenas um bebê potencial que precisa tornar-se real” (DIAS, 1998, p. 97). Com a única exceção da tendência à integração, todas as características possíveis precisam ser criadas. O ser está aberto ao devir. Assim, se em Heddeiger (2005) o fazer vai consolidando formas variadas do ser no mundo, para Winnicot, a permanência do ser torna-se o ponto de convergência de uma ontologia que o levará de um início a um fim como pessoa coerente e amadurecida.

Apesar de algum senso comum, descrevendo uma inimizade entre corpo e alma no mundo cristão através dos tempos, isso não soa teologicamente factual, sendo as referências ao corpo de Cristo, sua igreja e à redenção final do corpo material na ressurreição como dados incontrovertidos e centrais. O corpo representa a permanência do ser e sua estabilidade, principalmente ao relacioná-lo a faticidade da ressurreição. Em linhas gerais, o centro do culto cristão é a participação mística no corpo e no sangue de Cristo na eucaristia. Em **A New Dictionary of Christian Theology**, (1989 p.77), no verbete *Body Theology*, lê-se:

Em um senso geral, toda teologia cristã é teologia do corpo, no sentido em que essa característica distintiva é afirmação da permanente integridade do corpo humano como dado na criação, afirmado na encarnação de Jesus, alimentado nos sacramentos das igrejas cristãs e para ser glorificado na ressurreição do corpo. Porém, em nosso tempo, o termo tem carregado um sentido mais especializado, i.e., aquelas afirmações teológicas que se dirigem especificamente às questões relacionadas às atitudes pessoais e sociais em relação ao corpo, decisões morais relativas ao corpo próprio de uma pessoa e o de outros seres humanos. (...) Todas essas afirmações teológicas tomam como ponto de partida a consideração cristã sobre o valor e a significância do corpo humano como a boa criação de Deus, digna de cuidado respeitoso.

Na mesma página, no verbete *Body*, lê-se:

(...) nenhum autor cristão pode ignorar ou negar completamente as doutrinas que insistem na bondade e permanência do corpo como parte essencial do ser humano. (...) autores cristãos, a partir dos documentos do Novo testamento até os tempos modernos, têm, consistentemente reconhecido o corpo como o modelo apropriado e o símbolo para a interdependência dos cristãos uns com os outros, assim como de Cristo com a igreja, o corpo de Cristo.

Assim, o corpo foi criado por Deus, homem e mulher, imutáveis desde tempos imemoriais. Sendo parte do desejo divino, só podem ser considerados bons, uma dádiva, um veículo da vida e da imagem e semelhança divina. Por isso mesmo, qualquer discordância em relação a essa permanência constitui-se uma violação do desejo divino, uma transgressão,

uma vez que o corpo carrega papéis sociais consigo. Como encontramos no livro do *Genesis* capítulo 2 versículo 4 o homem deve deixar sua casa e seus pais e se unir a uma mulher para tornarem-se uma só carne. No capítulo 3 versículo 16, relata o mito que devido ao pecado da mulher, Deus aumentou grandemente as dores do parto e entregou o desejo da mulher a seu marido, dando a ele o direito de dominá-la. No versículo 17, por ter o homem dado ouvidos à mulher, ele deverá comer do suor de seu rosto, ou seja, deverá trabalhar duro para sustentar sua família.

A religião da época pré-Iluminista não postula um sujeito pensante e não o representa, sua ontologia teocêntrica buscará nas fontes do Mito (entendido como narrativas religiosas) as explicações possíveis para todo tipo de fenômeno que atinja o mundo humano. Assim, após o Iluminismo, percebemos uma mudança radical de foco na ontologia que caminha da preocupação moral com o surgimento fundante do pecado e de sua destinação no pós-vida, à objetivação de sua subjetividade e preocupação com o domínio da natureza. Não mais se compartilha da natureza, dominando-a por ordem divina, mas separa-se de uma natureza compartilhada com o humano e dicotomiza-se a relação a partir da metafísica sujeito-objeto. O fazer passa a ser o fazer-se no tempo e na manutenção de uma regularidade do ser. Em certo momento, passa-se de uma ontologia no divino para uma ontologia no familiar, no cotidiano, desembocando em uma desconfiança na metafísica e na própria ontologia clássica.

Após a Segunda Guerra Mundial, a religião cristã tornou-se o palco de disputa de exegetas de suas origens. Na história das mentalidades, ela se tornou uma espécie de índice de sociedades passadas, marcada pelos estudos etnológicos. Tomando a prática como possível de mensuração quantitativa da religião, a sociologia faz ressurgir na ciência a organização histórica da dogmática cristã, acentuando a clivagem entre gestos objetivos e crença subjetiva. No século XVII, com o amadurecimento e estabilização do protestantismo a crença começa a se dissociar da prática, acentuando-se com o desenvolvimento do pensamento iluminista e a Revolução Francesa. Os reformistas desconfiam das doutrinas e insistem nos atos sociais. Surge uma valorização científica da significação social do dogma, uma vez remetido aos preconceitos desmistificados pelo progresso ou às convicções privadas impossíveis de introduzir numa análise científica. A posição sociológica recrudescer a divisão entre os fatos religiosos sociais, como fatos objetivos, e as doutrinas que pretendiam explicar-lhes o significado. (LE GOFF ET NORA, 1974)

Este é o momento da subjetivação do significado da experiência ou do fenômeno religioso. Para uma Europa hegemonicamente cristã, o conhecimento se torna um diferenciador entre os limites culturais entre católicos e reformados (que insistiam nas escolas

dominicais e na leitura do texto bíblico em linguagem vernácula), como também limitadores de classe, amalgamando certas posturas anti-iluministas à ignorância, à delinquência e a marginalização. As ideias tornam-se uma mediação entre o Espírito (Geist) e a realidade sociopolítica. Essas ideias supõem uma consciência de seu próprio tempo o *Zeitgeist*. Lévi-Strauss (1958) chamará a isso de a sociedade pensada em oposição à sociedade vivida.

Jacques Alain Miller (2013), a respeito da posição contemporânea do Vaticano em relação ao casamento homossexual e o conceito de natureza e ecologia familiar, dirá:

A natureza deixou de ser crível. Desde que a sabemos escrita em linguagem matemática, o que ela diz conta cada vez menos, ela se retira, cede lugar a um real tipo Bóson de Higgs que se presta ao cálculo, não à contemplação. O ideal da justa medida não é mais operatório. Se a ciência veicula a pulsão de morte que habita a humanidade, creem vocês que um comitê de ética, mesmo inter-religioso, possa represá-la? Isto, hoje, é o patético da fé. Escutemos o poeta, quando ele se chama Paul Claudel: “Há outra coisa a dizer às gerações futuras além desta palavra enfadonha: ‘tradição’”. (MILLER, 2013, p. 02)

Mesmo que metafóricos, é importante ressaltar que na perspectiva da construção social de gênero, o discurso sobre a construção de uma identidade estável reproduz mecanismos de poder de estratégias de controle e dominação para instituir categorias. Isso porque as identidades classificam e identificam o sujeito em posições, o que de certa forma o aprisionam, pois aquilo que é classificado e identificado diz respeito a um conjunto de características gerais, mas nunca recobre completamente os sentidos que cada sujeito constrói e reconstrói numa dada posição.

Assim, a religião cristã, de maneira geral, irá manter, em seus cânones, a teoria de uma lei natural que rege as identidades de homem e de mulher, colando gênero a sexo e desqualificando qualquer necessidade de análise ou questionamento sobre papéis sociais e assimetrias de poder. Curiosamente, o modo de ser religioso, modo mítico, privilegia a supremacia do ente em sua totalidade na criação divina. O ser ainda é visto como algo estranho, externo. Deus é considerado como o modelo estável e permanente, ou seja, imutável da determinação do ente.

Há pouca possibilidade de vivermos em um mundo autenticamente mítico novamente. O modo de ser do crente atual parece ser algo de uma ordem subjetivista e romântica, de um ideal saudosista que desemboca em ideologias como forma de abrigo, onde se conclui que há, para o discurso religioso um conhecimento *a priori* dos entes que devem se conformar a esse conhecimento. Método já abandonado pela metafísica por não corresponder à realidade do enunciado de forma geral e por não explicar a totalidade dos entes satisfatoriamente, a não ser pela negação de certas existências. O ser se constitui na linguagem. Para nós, hoje, o ente

falante. Para o crente, a entidade divina que disse uma só vez e por todo o sempre: a Verdade. A narrativa mítica, ao determinar os entes possíveis, vela o ser, decaindo na Ideologia. Para modernos ou pós-modernos a verdade se desvela na presença do ser do ente a cada momento em sua moradia: a linguagem.

5 CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES

Esta dissertação teve como objetivo investigar de modo fenomenológico-discursivo, mas também criticamente hermenêutico, os enunciados apresentados do livro de Peeters (2015), que se pretende um resumo do estado de coisas referente aos efeitos dos estudos de gênero no campo cultural atual, vislumbrados da interioridade do discurso religioso mais amplo que aquele que poderia ser denominado próprio da igreja Católica, no entanto religioso.

Assim, com a ajuda de categorias importadas de teorias importantes no campo da análise do discurso, tentei realizar um movimento hermenêutico do retorno ao mesmo, mas de modo helicoidal para que o retorno não se torne nem apenas cíclico, nem tautológico.

Devo confessar que, apesar de a análise do discurso como um método ter recebido respeito acadêmico ao longo dos anos e atuado em múltiplas disciplinas, inclusive nas epistemologias de gênero, fenomenologia e hermenêutica, tem tido pouca aplicação nos campos de estudo religioso de forma metódica e sistemática. (CALDAS-COULTHARD and COULTHARD 1996; GRANT et. al. 2004; HOLSTEIN and GUBRIUM 2005; WETHERELL 2001). Algumas notáveis exceções podem ser citadas: (BROWN 2009; HEATHER 2000; HJELM, 2011). Isto pode se dever ao fato de o texto e a enunciação religiosa lidar com o imponderável. Ao mesmo tempo, isso torna esse tipo de estudo produtivo e peculiar, contribuindo para a própria fenomenologia da análise dos enunciados e como esses enunciados são recebidos pelos sujeitos crentes ou não crentes em determinada historicidade fática.

Muitas questões sobre a relação entre epistemologia de gênero e ideologia cristã ainda estão por vir à tona e por serem respondidas. As questões sobre como o discurso reafirma e estabelece as relações de poder também precisam ser amplamente investigadas. De que forma as análises fenomenológicas das relações de gênero nos micro espaços como família e escola relacionam-se com os macroespaços das políticas globalizadas? A análise da linguagem pode provocar alguma mudança ou o discurso possui um núcleo duro desconhecido e rígido como sugere a autora?

Como vimos, as epistemologias de gênero estão intrinsecamente preocupadas com a questão das assimetrias de poder e a precariedade por elas provocadas. A discussão da equidade de gênero superou as discussões sobre igualdade-desigualdade entre homens e mulheres, pois a discussão esteve, por muito tempo, mantida no campo dos binarismos e demonstrava pouca possibilidade de manobra teórica. A superação pós moderna da antiga

discussão platônica sobre a lei das identidades levou ao reconhecimento da outridade, em sentido amplo, em que uma singularidade só pode ser idêntica a ela mesma, compartilhando com as demais os direitos e deveres fundamentais que nos mantêm todavia ainda unidos em uma democracia. A discussão da equidade nas epistemologias feministas e de gênero possibilitou a superação da ideia de que as diferenças sejam sinônimos de desigualdades, naturalizadas, seja do ponto de vista biológico, seja do da socialização, seja de fatores mitificantes, retificando a relação opressor/submisso.

O ponto de vista das desigualdades mostrou-se a como a face subsumida do discurso do *slogan* Ideologia de Gênero que abre de maneira “entre-vistas” possibilidades para a, então considerada já superada, patologização psico-médico-farmacológica daqueles que não se comportam dentro dos padrões ditos normais, criminalização de corpos abjetos ou descriminalização para atos violentos justificados por razões de honra ou dignidade. A própria substituição da expressão direitos humanos por dignidade humana revela importantes problemas de obscurantismo semântico relacionados à moral e costumes.

Quando se fala em gênero, fala-se também, de qualquer modo, no direito à diferença. A diferença é um conceito frágil e deve responder à pergunta: diferente de quê? Como vimos, aquilo que pode ser considerado como uma espécie de padrão ou modelo hegemônico ocidental da cultura branca, heterossexual, cristã, proprietária, civilizada, consumidora de bens, pertencente a uma família nuclear, pode nos parecer excludente, mas aos olhos de alguns representa uma norma natural e equilibrada. Portanto, a diferença em si não pode ser referenciada, a não ser através de alguma forma de estereotipificação.

A minha empreitada nessa pesquisa foi a de tentar desvelar esse lado naturalista, essencialista, ideológico e mitológico da dita “lei natural” preconizada pelo cristianismo oficial de *mainstream* católico, através da desconstrução do discurso do *slogan* Ideologia de Gênero.

O pensamento hegemônico ocidental começou a perder forças a partir da desconfiança no texto metafísico que já se esboça na modernidade desde Kant, perpassada pela revolução francesa e seus princípios, e finalizado, por assim dizer, com Hegel, fundando, no assim chamado pós-modernismo, a dúvida sobre esse sujeito centrado, contínuo e identitário da lei natural, resgatado do pecado, da indignidade e do fogo do inferno. Desde a ampliação dos estados europeus com a invasão da América, África e Oceania, a uniformização dos valores europeus, revestida de objetivos de evangelização, perpetuaram certo tipo de família, de comportamentos, valores e distribuição de terra. Para isso, foi utilizada a lógica binária da

subalternização do outro e, principalmente, do considerado diferente ou precário em algum sentido. A mulher, a criança, o negro, o índio, o não europeu preenchem esses critérios de desigualdade e inferiorização durante séculos.

Com os novos movimentos ontológicos, feministas, de luta de classe, sindicalismo, direito negro, movimentos LGBT, direitos humanos, direitos reprodutivos, vamos passando lentamente de uma lógica do respeito e tolerância à diferença no estado moderno com a revolução francesa para uma lógica da diversidade na quebra dos paradigmas binários, mesmo que às vezes presos à subalternidade. Nessa nova lógica os discursos incorporam a pluralidade de ideias e os contextos social-históricos, caminhando de forma não linear e incorporando sempre novas ideias como a interseccionalidade.

Hermeneuticamente, passamos também da lógica binária do eu-tu para a alteridade ou a outridade nos processos de subjetivação. Da obrigatoriedade da religião assumida pelo estado, do Direito de Família, do Direito de Propriedade e do Direito ao lucro especulativo de capital, passamos à uniformização da escola e sua universalização com intuítos, no início do século XX, francamente eugenistas. Esse fantasma continua rondando a escola pós-moderna no sentido de manter essa hegemonia intacta em um lugar privilegiado para as práticas das políticas de intervenção psicossocial, a escola pública, por ser um local de agregamento das diversidades, podendo atribuir aos sujeitos possibilidades de agenciamentos de mudança e justiça social.

Nas estratégias que utilizamos no processo de desconstrução da lógica linear, natural e universalista do discurso do *slogan*, desvelou-se um receio a novos paradigmas históricos e sociais, como também receio de perda de séculos de poder hegemônico. A contraversão da lógica da permissão para a lógica da conquista de direitos levantou vozes antes silenciadas com violência. A centralização do poder, antes uma característica marcante não só da igreja como também do estado absolutista, vai ruindo nas várias tentativas de criação de estados de direito, permanecendo apenas a igreja em seu status aristocrático baseado na tradição milenar.

Receios recentes de perda da hegemonia, somados ao esvaziamento histórico do simbolismo religioso, legal, estatal e das instituições tradicionais, fizeram ressurgir, para aqueles que não procuravam novos paradigmas, um saudosismo mitológico de um passado distante e sempre melhor quanto mais o for. Ao mesmo tempo, um ressurgimento e acirramento de territorializações e nacionalismos em meio ao turbilhão inesperado da globalização instantânea através das redes midiáticas espantou toda uma geração.

É nesse campo onde o simbólico não consegue tomar corpo que a ideologia em sua face mais negativa vai atuar para suprir com alguma coerência lógica, mas artificial e arbitrária, as contradições vividas na historicidade cotidiana, enquanto novos grupos ultra poderosos reunidos na forma de cartéis, *pools* e conglomerados transnacionais passam a ditar nos bastidores a política que melhor atende aos interesses especulativos de uma economia transglobal.

Durante a análise do texto, pude perceber a relutância discursiva em se assumir e nomear as contradições e aporias do mundo atual e a tentativa recorrente de evitá-las através da linearidade da explicação religiosa. O medo do “marxismo ou freudismo” citados ao longo do texto, acusados de propagar apenas o materialismo, revela a recusa em se compreender a materialidade da alienação do indivíduo humano do hoje através da superelevação da técnica e da ciência à *status* inquestionáveis. A pergunta sobre a materialidade de nossa produção cultural, laboral, intelectual não é respondida e essa angústia e ocupação, o slogan da Ideologia de Gênero nomeia como materialismo. A noção de utilizabilidade das ciências ditas naturais e do conhecimento produzido por elas não é discutida nos discursos desse *slogan*. Contudo, é a insistência na lei natural e em uma linguagem metafísica que remonta à idade média e à escolástica que conduz o crente a acreditar que o ser está em um ente subsistente, tornando-os assim, verdadeiros materialistas em um sentido mais radical e subversor da realidade do que o próprio texto ideológico consegue enunciar e do que esses próprios ideólogos parecem compreender.

Uma forma extremamente eficaz de se recair na alienação é o argumento muito propagado de que só existe uma maneira, um discurso, um único modo de enunciar que não se torna ideológico, automatizando a interpretação sobre “tudo” e garantindo a manutenção ideológica hegemônica através de um novo binarismo. A produção de subjetividade promovida por um ciclo desenvolvimentista fechado e completo leva à criação de identidades e representações sociais rígidas e que contradizem os dispositivos pós-modernos de subjetivação, incompletos, não termináveis e não lineares e cada vez mais rizomáticos.

Toma-se equivocadamente a discussão feminista e a das teorias de gênero como coniventes, realçadoras ou criadoras desses processos incompletos de subjetivação. Invertendo-se o papel de observação e análise fenomenológica promovido pelas epistemologias de gênero.

No entanto, esses processos pós-modernos também podem recair na alienação e na marginalização de grupos minoritários ainda mais uma vez. Por isso, o pensamento crítico das epistemologias de gênero tenta desvelar as condições de precariedade desses grupos em

relação à distribuição de poder dos papéis sociais dos sexos e das expressões variadas de gênero, assim como provocar um olhar de estranhamento para os efeitos da naturalização, universalização e essencialização do humano contra qualquer reafirmação ideológica através da diversidade de suas teorias. O que não denota fragilidade argumentativa e contradições internas, como sugere a autora do livro, mas conota uma abertura à uma dialética científica franca e pronta a reconhecer os próprios descaminhos.

A secularização tornou o poder divino em algo terreno, mas ainda injusto. A luta pelos direitos humanos buscou a neutralização dos dispositivos que mantêm os processos de subalternização e precarização intactos apesar da queda do mito no nível humano. Produtores dos enunciados de opressão e submissão conseguem fornecer marcas discursivas discretas e repassá-las a determinados grupos sociais, mantendo sua posição privilegiada nos agenciamentos da subjetivação.

Através da análise do texto podemos derivar que os *conceptores* do *slogan* Ideologia de Gênero tentam manter regras pré-existentes para os enunciados, demandando respostas interativas que são treinadas moralmente na vida fática através da disciplinarização dos corpos e mentes. O tom imperativo, mas indireto da autora fornece as pistas para uma efetiva insinuação do conteúdo ideológico, principalmente na sutil separação eu-tu que revela quem pertence e quem não pertence à normalidade. A manutenção do *status* de poder desses enunciados permite pouca possibilidade de questões diretas ou reflexão sobre o mundo circundante, mantendo-se o texto nas manobras retóricas de pouca complexidade, de modo geral, tentando apenas manter certa amistosidade entre escritora-leitor, sob o risco de se entrar em contradição ou de algum conteúdo indesejado vir à tona na interpretação do leitor.

As metaforizações usadas mostram-se empobrecidas, uma vez que resumem-se ao binarismo positivo-negativo. Segundo a autora, aqueles que possuem as ferramentas de discernimento, iluminaram-se, aqueles que não possuem estão fadados a certo mal estar generalizado e à participação no suicídio da civilização atual. No ataque a tudo aquilo que não se relaciona à relação matrimonial heterossexual para a reprodução, podemos perceber uma espécie de estetização da violência para com os diferentes, para que esta não seja imputada nem à autora nem aos religiosos que compartilham de suas ideias. É interessante tentar perceber que quanto mais o texto se torna pouco familiar, estranho e distante da realidade, mais o próprio texto, de forma icônica, consegue despertar esse sentimento de difuso mau estar, citado pela autora. A própria ideia de suicídio da humanidade através do *slogan* Ideologia de Gênero é uma hipérbole desproporcional em termos linguísticos, infundada e ininteligível em termos de figura de linguagem.

Ao evitar analisar trechos de textos de teóricos feministas ou de gênero, ou mesmo textos teológicos ou bíblicos, a autora cria imagens mentais e construtos que só podem revelar um único sentido, produzindo paradigmas ideológicos de teor abstrato, esvaziando o máximo de expressões e conceitos técnicos possíveis, inclusive o conceito de tradição. Ao descrever essa espécie de *pathos* provocado, segundo a autora, pelo slogan Ideologia de Gênero, a autora consegue se eximir de explicar conexões possíveis entre as várias teorias e posições tanto fora da igreja quanto dentro da própria, tornando o mal explicável em si mesmo, na repetição de seu próprio conceito, em uma explicação tautológica que perpassa todo o texto.

Em relação ao campo da educação, o impacto das ideias falaciosas dos criadores do slogan ideologia de gênero conseguiu criar confusões conceituais que retiraram o termo gênero dos Planos Nacional e Municipal de educação em todo o Brasil, como se os problemas apontados por essa área epistemológica nunca tivessem existido ou terminassem magicamente com a eliminação do termo. Esse slogan enredou possibilidades mais graves de aprovação não constitucional de Projetos de Lei, como o Escola sem Partido, com proposições ineptas que sugerem algo como o ensino puro de disciplinas e conteúdos científicos, em uma visão positivista ultrapassada e tacanha, dificultando a luta pela inclusão de todas as crianças e adolescentes no sistema escolar brasileiro e o combate à violências e discriminações que lançam ao fracasso, à miséria e mesmo, à prostituição milhares de adolescentes que não conseguem enxergar sentido em uma escola reprodutora das desigualdade provocadas por uma elite de descendência e valores europeus ou primeiro mundistas. São estragos que se se mantiverem por muito tempo continuarão a contribuir para a queda da qualidade do ensino no Brasil que continua em queda livre nas avaliações sistêmicas internas e externas. A intrusão da religião e da política tendenciosa no ensino público veem demonstrando a falta de conhecimento técnico e específico na área da educação e veem marginalizando aqueles profissionais que realmente dedicam sua vida acadêmica e profissional ao verdadeiro magistério no século XXI.

REFERENCIAIS

- A BÍBLIA. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008. Velho Testamento e Novo Testamento.
- ALVES, Cláudio Eduardo Resende. **Um nome sui generis**: implicações subjetivas e institucionais do nome (social) de estudantes travestis e transexuais em escolas municipais de Belo Horizonte/MG. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Psicologia. PUC Minas, 2016.
- ADORNO, THEODOR W. & HORKHEIMER, MAX. **Dialektik der Aufklärung** – Philosophische Fragmente. 1947. Disponível em 18/03/2016
<http://antivalor.vilabol.uol.com.br>
- ALTHUSSER, L. **Observação sobre uma categoria**: “Processo sem sujeito nem fim(s). In: Posições I. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 66-71.
- ARENDT, Hanna. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Trad Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. BAUMAN, Z. O mal estar da pós-modernidade. Trad Mauro Gama, Cláudia Martinelle Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BALKIN, J. M., 1998, **Cultural Software**: A Theory of Ideology. New Haven: Yale University Press.
- BENJAMIN, J. **The Bonds of Love**, New York: Pantheon Books, 1998.
- BENJAMIM, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana K. Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Livraria Duas Cidades, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Berthrand Brasil, 2002.
- BRAIT, B. **Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem**. In: BRAIT, B. (Org.). Bakhtin, dialogismo e construção de sentido. Campinas, SP: UNICAMP, 1997.
- BREWER, J., & HUNTER, A. **Multimethod research**: a synthesis of styles. Newbury Park: Sage, 1989.
- BROWN, L.S., & Ballou, M. **Personality and psychopathology**: Feminist reappraisals. New York, NY: Guilford Press.(1992).
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2002.
Bakhtin, Mikhail M. (1929).
- BRASIL, **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD, 2012)**. IBGE
- BRASIL, Ministério da Educação. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Adaptações Curriculares: Estratégias para a Educação de Alunos com Necessidades Educacionais Especiais. Brasília, 1999b.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**, Routledge Classics, 1990.

BUTLER, J. P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. **Giving an account of oneself**. New York: Fordham University press, 2005, p. 3-4.

BUTLER, Judith, **Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory**, Theatre Journal, Vol. 40, No. 4 (Dec., 1988), pp. 519-531. The Johns Hopkins University Press.

COX, J. W., & E. J. HASSARD. **Triangulation in Organizational Research: a Representation**. Organization, 12(1),109-133, 2005.

BURDIEL, Isabel. **Introducción**. In: WOLLSTONECRAFT, Mary. Vindicacion de los Derechos de la Mujer. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

BROWN, P. **The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity**. New York: Columbia University Press, 1988.

CAMBRENSIS G. **The Topography of Ireland** . trad. Thomas Forrester. ed. In Parentheses publications, Canadá, 2000.

CELLARD, André. **A análise documental**. In: POUPART, J. et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

CERTEAU M. **A escrita da história**. Tradução de: Maria de Lourdes Menezes ed. FORENSE-UNIVERSITÁR, RJ, 1982.

CHAMBERS, Samuel A. **Telepistemology of the Closet; Or, the Queer Politics of Six Feet Under**. Journal of American Culture 26.1: 24-41, 2003.

CHIAPPE, A. A. **La filosofía de la técnica implícita en el primer Heidegger**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 549-579, jul./dez. 2012.

CHODOROW, Nancy (1997), "**The psychodynamics of the family**", in Nicholson, Linda, The second wave: a reader in feminist theory, New York: Routledge, pp.181–197,

CLAVAL, Paul. **Política, espaço e cultura: as ligações entre poder e religião**, Confins, vol. 12,

2011, n. 12 disponível em confins.revues.org/7115?lang=pt#tocto2n11. Acesso em : 25 de janeiro de 2016.

COHEN, Cathy J. **Punks, bulldaggers, and welfare queen: The radical potential of queer politics?** in "Black Queer Studies". Patrick Johnson e Mae G. Henderson, eds. Duke UP, 2005.

COHEN, Michèle. “**To think, to compare, to combine, to methodise:** Girls’ Education in Enlightenment Britain”. In: SARAH, KNOTT and TAYLOR, Barbara. *Women, Gender and Enlightenment*. New York: Palgrave Macmillan. 2005.

Conselho Pontifício para a Família: **Família, matrimônio e “uniões de fato”**(2000)
Disponível em:
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_po.html. E http://docsfiles.com/view.php?view=http://universovozes.com.br/editoravozes/web/view/BlogDaCatequese/wpcontent/uploads/2014/08/INSTRUMENTUM-LABORIS-SINODO-BISPOS-Familia.pdf&keyword=desafios_%20%20vida%20familiar&count=3

CRESWELL, J.W., & CLARK, V. L. P. **Designing and conducting Mixed Methods Research**. Lincoln: Sage, 2007.

DESCARTES, R. **O discurso do método**. Disponível em 10/02/2016 em:
<http://www.intratext.com/X/POR0305.HTML>

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2008.

DENZIN, N., & LINCOLN, Y. **Handbook of qualitative research**. 2a ed. Thousand Oaks: Sage, 2000.

DERRIDA, Jacques *L’écriture et la différence*. Seuil. Paris, 1967.

DIAS, E. O. **A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott** . Tese de Doutorado, PUC/São Paulo, 1998, p. 97.

DESCARTES, R. **O discurso do método**. Disponível em 10/02/2016 em:
<http://www.intratext.com>

DONALD, J. **Sentimental Education** :Schooling, Popular Culture and the Regulation of Liberty. Ed. V E R S O London • New York, 2000.

FELSKI R. **The Gender of Modernity**, Harvard University Press, 1990.

FIELDING, N., & SCHREIER, M. **Introduction:** On the Compatibility between Qualitative and Quantitative Research Methods. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 2 (1), 1-21, 2001.

FOUCAULT, M., **Power/Knowledge**, ed. C. Gordon (London and New York, 1980).

FOUCAULT, M **Microfísica do poder** Ed. Graal, 1982.

FOUCAULT, M. **What is Enlightenment?** in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Nascimento da prisão. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

FRANÇA, I. L. e FACCHINI, R. **Movimento homossexual no Brasil e políticas de identidade**: possibilidades e limites. In: ORTELLADO, P. (org). *Pensamento em movimento*, São Paulo: Conrad. (no prelo) Apud: FRANÇA, I. L. “Cada macaco no seu galho?”: poder, identidade e segmentação de mercado no movimento homossexual. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 21, nº 60, São Paulo, 2006. Disponível em www.scielo.br/scielo.php?cript=sci_arttex&pid=S0102-69092006000100006. Acessado em 11 de março de 2016

FREGE G. **Translations of the philosophical writings of Gottlib Frege**, trad. Peter geach and Max Black, Oxford, ed. Blackwell, 1952.

FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Sigmund Freud. Vol. 6.

GADET & HAK (org). **Por uma análise automática do discurso**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990, p.163-252.

GUATTARI, Félix. **Psicanálise e transversalidade**. São Paulo. Editora Ideias e Letras. 2004.

GUBA, E. G. **Criteria for assessing the trustworthiness of naturalistic inquiries**. *Educational Technology Research and Development*. 29(2), 75-91, 1981.

GIEGERICH, Wolfgang. **The Collected English Papers**, Vol. 2: Technology and the Soul: From the Nuclear bomb to the World Wide Web. New Orleans: Spring Journal Books, 2007.

GOWING, Lawrence. **Turner**: imagination and reality. Doubleday, Garden City. New York, 1996.

GRAMSCI A., **OEuvres choisies**, Éd. sociales, 1959, p. 432

GUERREIRO, A. Desfazer o gênero e outras subversões. Disponível em: 16/05/2016 www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/desfazer-o-genero-e-outras-subversoes-1696991

GUIMARÃES, E. **Semântica do acontecimento**: um estudo enunciativo da designação. 2ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2001.

HACKING, I. **Historical Ontology**. Harvard university Press. USA. 2004.

HARAWAY, D. **Mice in Wormholes**. In: *Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies*. Santa Fe. School of American Research press: University of Washington Press. pp. 209 a 243) (Seltzer, M. 1992. *Bodies and machines*: Routledge.

HEGEL, F. **Filosofia do Direito** 1997, Martins Fontes, SP p. 155.

HEGEL, F. **Leçons sur l'histoire de la philosophie**. Paris, trad. Gibelin, Gallimard, 1954, p. 265.

HEGEL, F. **A fenomenologia do Espírito**, p. 528, ED. Vozes, petrópolis, 1992.

HEGEL, F. **Lectures on the Philosophy of Religion**, oxford University press, (1827). 2006 edition.

HEIDEGGER, M. **Conferência de 8 de julho de 1965**. In: Zollikoner Seminäre . Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987, p.129.

HEIDEGGER, M. **O ser e o tempo**. São Paulo: ed. Vozes. Trad. Márcia Sá C. Schuback, 2005.

HEIDEGGER, M. **L'époque des "conceptions du monde"**. Chemins que ne mènent nulle part. Paris: Gallimar, 2006.

HERB, Karlfriedrich (2005). **L'avenir de la république sur la lecture contractualiste del'histoire chez Hobbes et Kant**, em FOISNEAU, Luc & THOUARD, Denis (dirs.). *De la violence à la politique: Kant et Hobbes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

HOLLWAY W. et al. **Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity** Routledge, 2003.

HORGAN, J. 1999. **The undiscovered mind: how the human brain defies replication**. New York. The Free Press.

HUSSERL, E. **The idea of phenomenology**.

ISAIAH, B. **Quatro Ensaio sobre a Liberdade**, Brasília. UNB, 1981.

IZQUIERDO, Maria Jesús. **Uso y Abuso Del Concepto De Género**. Madrid, 1994, mimeo.

_____. **El malestar en la desigualdade**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pp.94-95.

JANKOWSKI, N.W.; WESTER, F. 1993. **La tradicion cualitativa en la investigacion sobre las ciencias sociales: contribuciones a la comunicacion de masa**. In: K.B. JENSEN; N.M. JANKOWSKI (eds.), *Metodologias cualitativas de investigacion en comunicacion de masas*. Barcelona, Bosch, p. 57-91.

JENSEN, K.B.; JANKOWSKI, N.M. (eds.). 1993. **Metodologias cualitativas de investigacion en comunicacion de masas**. Barcelona, Bosch, p.324.

KELLE, U. **Sociological Explanations between Micro and Macro and the Integration of Qualitative and Quantitative Methods**, *Forum Qualitative Sozialforschung* / Forum: Qualitative Social Research, 2 (1), 1-22, 2001. Disponível em: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/966/2108>. Acesso em: 10/05/2016.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**, Columbia University Press, NY, 1982.

_____. **Black Sun: Depression and Melancholia**, trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press. 1989

KANT, E. **Os progressos da metafísica**. Lisboa: ed. 70. trad. Artur mourão, 1995.

KANT, E. **Lectures on Ethics**. Cambridge University Press Print 1997.

KANT, E. **Lectures on metaphysics**. Trad. K. Americks e S. Naragon. Cambridge: UP, 2001

KIERKEGAARD, S. **O Desespero Humano** (Doença até a morte). Trad. Adolfo Casais Monteiro. p. 187 a 279 da coleção Os Pensadores. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988.

LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. 3 ed. Versão brasileira de M. d. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LATOUR, B. **Body, Cyborgs and the Politics of Incarnation**. Darwin College. Cambridge Press pp. 127 a 140, 2002.

LAQUEUR, Thomas. 1990. **Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud**. Cambridge: Harvard University Press.

LAVE, Jean. **The Social Organization of Knowledge**: Disponível em 22/02/2016 em: <http://www.jstor.org/stable/3216560>

LE BRETON, D. **Le Breton e o corpo-máquina**. Disponível: em <http://sociologiacienciaevida.uol.com.br/ESSO/Edicoes/57/artigo340325-1.asp> Edição 57 – 2015 Por Alexandre Quaresma*/ Tradução Lúcia Lopes.

LEFEBVRE, HENRI. **Critique of everyday life**, trad. John Moore, Ed. Verso: Londres, 1991.

LÉVINAS, E. **Entre nós: ensaios da alteridade**. Petrópolis, 1997.

LE GOFF, Jacques et NORA, Pierre (dir) - **Faire de l'histoire**, Nouvelles Approaches. Paris, Gallimard, 1974, pp. 25-50.

LÉVI-STRAUSS, C. **Introduction: Histoire et Ethnologie**, in *Anthropologie Structurale*, [1949] 1958 Paris, Plon.

LINGIS, ALPHONSO. “**The Will to Power**,” in *The New Nietzsche*, ed. David B. Allison. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

MacArthur John F., **O Evangelho Segundo Jesus**. Editora Fiel, São Paulo, 1991.

MACARY-GARIPUY e LAPEYRE. **Two or three things about gender, sexuation and enjoyment** In: STYLUS, 2006, p. 62 Disponível em 21/03/2016 em https://issuu.com/epfclbrasil/docs/stylus_13

MAY, T. **Pesquisa social: questões, métodos e processo**. Porto Alegre, Artmed, 2004.

MATIAS-PEREIRA, J. **Manual de metodologia da pesquisa científica**. São Paulo: Atlas, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista**. 3ª edição, São Paulo, Global, 1988.

MAXWELL, J. A. **Qualitative Research Design: an interactive approach**. Thousand Oaks: Sage, 1996.

MINAYO, M.C.S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 11a ed. São Paulo, HUCITEC, 2008.

MINAYO, M. C. de S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. (Org.). **Pesquisa social: teoria método e criatividade**. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

Merleau-Ponty, M. **A linguagem indireta e as vozes do silêncio**. In M. Chauí (Org.), Merleau-Ponty 1980 pp. 141-175. São Paulo: Abril Cultural.

MILLER, J.A. **Lacan Quotidien** n. 265, de 07/01/2013, Tradução: Vera Avellar Ribeiro.

MISKOLCI, Richard. **A vida como obra de arte: Foucault, Wilde e a Estética da Existência**. In: Scavone, Alvarez, Miskolci (Org.) **O Legado de Foucault**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

MOREIRA, M. I. C. e ALVES, C. E. R. (Trans)narrativas de fronteira. **Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia**, Canoas, v.3, n.1, 2014.

MORTIMER, E. F.; MACHADO, A. H. **Elaboração de conflitos e anomalia na sala de aula**. In: MORTIMER, E. F.; SMOLKA, A. C. (org) **Linguagem, Cognição e Cultura: reflexões para o ensino e a sala de aula**. Belo Horizonte: Autêntica.

NISCTCHE, F. **Assim falou Zaratustra**, parte II, Da Redenção). (*Also sprach Zarathustra.pdf*. Editor: First edition. Publisher Info.: Munich: Joseph Aibl, 1896.

OLIVEIRA, Adão Francisco. **Políticas Públicas Educacionais: conceito e contextualização numa perspectiva didática**. In: OLIVEIRA, Adão Francisco, PIZZIO, Alex e FRANÇA, George. **Fronteiras da educação: desigualdades, tecnologias e políticas**. Goiás: Editora PUC, 2010.

OLSON, David R. **O mundo no papel: as implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita**. São Paulo: Ática, 1997.

ORLANDI, E. P. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. 5ª. ed. Campinas, SP: Pontes, 2003.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad. Eni Orlandi et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1988.

PÊCHEUX, M. **O Discurso: estrutura ou acontecimento**. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. 3ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2002.

PEIRCE C.S. **The collected papers of Charles Sanders Peirce**. Vols. VII-VIII. A.W.Burks (ed.). Edição Eletrônica. Charlottesville: Intelix Corporation (1931-58 [1866-1913]), 1994.

RICH, Adrienne. **Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence in Signs**: Journal of Women in Culture and Society, 5:631-60, 1980.

RICHARDSON A., **A New Dictionary of Christian Theology** :John Bowden Hymns Ancient and Modern Ltd, 1989.

ROSE, N. **Governing economic life**. 1990. Disponível em 18/03/2016 em <http://dx.doi.org/10.1080/030851490000000001>

ROSENFELD, D. L. **Do Mal**. Porto Alegre: LPM, 1988, p. 111.)

ROUSSEAU, J.-J. **Emile, or Education**. Translated by Barbara Foxley. London: Dent, 1921.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. Petrópolis: Vozes,1995.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução: Heraldo Barbuy, Edição Acrópolis ,2001 <http://br.egroups.com/group/acropolis/>.

SCHILLER, F. **Aesthetical Essays Philosophical Letters** . Nabu Press, 2014, London.

SCOTT, Joan. **Gênero**: Uma Categoria Útil para Análise Histórica. Educação e Realidade, Vol 16, nº 2, pp5-22, julho-dezembro 1989.

SEARLE, John R. 1969 **Speech Acts**. An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press.

STEINER, G. **A morte da tragédia**, São Paulo, Perspectiva, 2006.

TAYLOR, C. **Hegel**. Cambridge University Press,12 de mai de 1977.

The New London Group:A pedagogy of multiliteracies: Designing social futures/Cazden, Courtney; Cope, Bill; Fairclough, Norman; Gee, Jim; et al/Harvard Educational Review; Spring 1996; Disponível em: <http://newlearningonline.com/multiliteracies/references/>

TENÓRIO, B. L. e PINTO, R. P. A. **O fenômeno metrossexual**: o papel da publicidade na construção de um novo modelo de homem. Disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1093-1.pdf>, acessado em 11/03/2016.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura** Moderna-Teoria Social na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 1995.

VATICANO, **A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA**. Roma, 1993. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html, acessado em 12/11/2016.

WAKABARA, J. **Metrossexuais nada: a onda agora são os überssexuais.**

Disponível em http://chic.ig.com.br/site/secao.php?secao_id=2&materia_id=2790,
acessado em 11/03/2016

Welby, Victoria (1983 [1903]). **What is Meaning?** (Studies in the Development of Significance), ed. and pref. A. Eschbach, ix-xxxii, intro. G. Mannoury, xxxiv-xlii. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.

WINNICOTT, D. W. 1960: **The theory of the parent-Infant Relationship.** MPFE , p. 54.

WINNICOTT, D. W. (1970): **Living Creatively.** HWSF , p. 42.

WEBER,M. **Ensaio de Sociologia.** 1982, LTC, RJ, p. 471.

WOLLSTONECRAFT, M. **A VINDICATION OF THE RIGHTS OF WOMAN** (1792)
disponível em 18/03/2016 em https://www.google.com.br/?gfe_rd=cr&ei=CR3sVuGjNPTM8Ae-wIb4BA#newwindow=1&q=mary+wollstonecraft+vindication+1792+PDF

WOOD, Julia T. **Gemdered Media:** the influences of media in views of gender. Chapter 9. Woodsworth Editor. USA, 1994.

ZATTI, V. **Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

ZIZEK, S. (org) **Um mapa da ideologia.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ZIZEK, S. **Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional.** In: DUNKER, C. e PRADO, J. L. A (orgs). Zizek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo. São Paulo: Hacker Editores, 2005, cap. 1

ZUPANČIČ, ALENCA **Ethics of the real:** Kant and Lacan, Ed. verso, Londres, 2000.