
PARTE II

VIOLÊNCIA, GÊNERO E RELIGIÃO

Eqüidade de Gênero: Uma Questão de Justiça Social e de Combate à Violência – Idéias Religiosas como Ângulo de Análise

*Carolina Teles Lemos**

RESUMO

A violência doméstica é uma realidade social gritante. A maior parte dos casos de violência doméstica é perpetrada por homens. O que faz com que homens se autorizem praticar violências contra mulheres e o que faz com que mulheres permaneçam em situações de violência? Nossa hipótese, para responder a essas questões, é que grande parte das idéias religiosas presentes em nossa cultura é proveniente da tradição judaico-cristã. Essa tradição é marcadamente misógina no que tange às concepções de mulheres e homens, uma vez que coloca como prioridade do sagrado (divindade), na maioria das vezes, pessoas do sexo masculino. Às pessoas do sexo feminino reserva um lugar secundário ou as coloca enquanto portadoras do mal. Essas idéias contribuem para uma identidade de gênero feminina com baixa auto-estima, em contrapartida a uma identidade masculina com auto-estima elevada. Mulheres com baixa auto-estima, carregando dentro de si uma permanente sensação de culpa pelos males do mundo, estão certamente mais predispostas a serem “corrigidas” e vigiadas, o que as expõe a situações de violência.

Palavras-chave: gênero – religião – violência doméstica – justiça social.

A pós-modernidade¹, com a perda da plausibilidade das grandes verdades, permitiu o aparecimento de diversas formas de compreender a sociedade, analisando-a sob diferentes enfoques. Este fator tornou possível a percepção de diferentes elementos que compõem as relações sociais, que já estavam presentes na sociedade, mas que permaneciam ofuscados pelas grandes narrativas. Entre os diferentes elementos que compõem a sociedade e que estão recebendo a merecida atenção das ciências e dos movimentos sociais atuais estão as relações de gênero.

Os estudos de gênero, estudos feministas e a mobilização dos movimentos de mulheres nos mais diversos setores da sociedade colocaram em evidência uma realidade social gritante. Trata-se do alto índice de violência contra a mulher perpetrado por homens, especialmente no espaço doméstico². A partir dessas evidências, coloco-me as seguintes questões: o que faz com que alguém (homem) se permita agredir outra pessoa (mulher)? E o que faz com que alguém (mulher) permita que outra pessoa (homem) lhe agrida? E, principalmente, o que faz com que mulheres agredidas permaneçam em relações perigosas e violentas contra elas?

A tentativa de responder a estas questões levou-me a elaborar a hipótese de que: As pessoas consideram os valores religiosos de fundamental importância para sua autopercepção enquanto pessoa humana. Como os valores religiosos disponíveis em nossa cultura Ocidental são os misóginos, vindos da tradição judaico-cristã, são esses os valores

1. São muitos os autores que têm analisado a pós-modernidade pelo ângulo da quebra das grandes verdades e da emergência da diversidade de formas culturais. Cito apenas alguns que considero referências importantes no tratamento desta temática: Lyotard, 1998; Souza Santos, 1999; Connor, 1996; Bauman, 1999; Jameson, 1997; Giddens, 1991.
2. Segundo o IBGE, no Brasil, no final da década de 80, 63% das vítimas de agressões físicas ocorridas no espaço doméstico eram mulheres (cf. Dossiê da Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos, 1999). Considerando que no conjunto total das vítimas encontram-se também as crianças, sobra uma porcentagem bem pequena de violência perpetrada contra homens.

* Carolina Teles Lemos é doutora em Ciências da Religião e professora no Mestrado em Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiânia – UCG.

que irão influenciar na composição e manutenção da identidade masculina e feminina.

O resultado é que os homens se autocompreendem como mais sagrados, portanto melhores que as mulheres e, como tal, dignos de “corrigi-las”, sendo que essa “correção” pode significar até mesmo uma contribuição para a possibilidade de salvação da mulher. A mulher, por sua vez, entende-se como menos sagrada, portanto pior que o homem e merecedora de “correções”, pois além de sentir-se eternamente culpada pela presença do mal e do sofrimento no mundo, vê seu próprio sofrimento como uma forma de conseguir a salvação que, de outra forma, não mereceria.

Portanto é esse complexo processo de formação de identidades de gênero, permeado por idéias religiosas especialmente do universo da tradição judaico-cristã, que desejamos desvendar, ainda que da forma parcial e precária permitida pela brevidade de um artigo.

Para evidenciar nossa hipótese, percorreremos os seguintes passos: o que se entende por gênero; o valor do sagrado para a autopercepção do humano; identificação entre masculino e sagrado positivo/feminino e sagrado negativo; as consequências, para as mulheres, da concepção do masculino como mais próximo do sagrado positivo/do feminino como mais próximo do sagrado negativo; algumas tentativas de saídas buscadas pelas mulheres.

1. O que é Gênero? O que é Violência?

O Gênero, este “conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana”³, já vem sendo discutido tanto nos movimentos de mulheres como nas universidades ou outros espaços de produção teóricas desde algumas décadas atrás. A lógica dessa reflexão é a concepção de

que “os sistemas de sexo/gênero não são emanações a-históricas da mente humana; elas são produtos da atividade humana histórica”⁴, ou seja

... a diferença entre os sexos é construída socialmente, o que quer dizer que nem a anatomia nem a natureza explicam o domínio das mulheres pelos homens, mas que essa dominação social reinterpreta, utiliza, atribui um sentido à diferença biológica, e em particular, à maternidade e à paternidade⁵.

A partir dessa percepção, utilizar a categoria gênero em análises sociais significa rejeitar, explicitamente, as justificativas biológicas para as desigualdades nas relações sociais entre os sexos e colocar “a ênfase sobre todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo nem determina diretamente a sexualidade”⁶.

As relações de gênero atuais têm sido marcadas pela violência, ou seja, por atos de violação da liberdade e do direito de alguém (geralmente das mulheres) ser sujeito constituinte de sua própria história⁷. Na ação violenta, o sujeito é tratado como coisa, caracterizando-se pela inércia, pela passividade e silêncio. Silêncio que oculta o medo e a culpa⁸. No caso de violência de gênero, fazem-se aí presentes aqueles atos de agressão física ou psicológica baseados nas concepções de gênero. Incluem-se aí as ameaças, a coerção ou a privação arbitrária da liberdade, tanto as que ocorrem na vida pública como na privada⁹.

A violência de gênero é gerada na relação de desigualdade, hierarquizada, que confere ao homem a condição de mando e à mulher a de sub-

3. RUBIN, Gayle. *O Tráfego de Mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993, pp. 2 e 23.

4. Idem, p. 2 e 23.

5. FERRAND, Michèle. *Relações sociais de sexo, maternidade e paternidade*. Mimeografado, 1987, p.61.

6. SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Recife: SOS Corpo, 1991, pp. 5 e 14.

7. CHAUI, Marilena. Participando do debate sobre mulher e violência. In: CARDOSO, Ruth et. Al. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, pp. 35 e 36.

8. Idem.

9. UNIFEM. *Memórias: encuentro continental sobre violencia intrafamiliar*. Ciudad de México, 1996.

missão. Ela se estabelece na naturalização das posições de comando para o homem e de obediência para a mulher. Naturaliza-se que a mulher apanha porque deve obediência. É a repressão às atitudes do feminino, consideradas inferiores¹⁰.

Se as relações de gênero não são naturais, mas construídas socialmente, qual o processo de sua construção e de qual forma se mantém em uma sociedade que as hierarquiza, com desvantagem para as mulheres?

Uma das formas de encontrar respostas a estas duas questões é analisar a formação diferenciada de identidades de gênero masculina e feminina a partir do enfoque das representações sociais¹¹, uma vez que as relações de gênero enquanto lugar de alteridade é um terreno sobre o qual as representações sociais se estabelecem e se desenvolvem. A religião, com seus símbolos, também se faz na teia das representações compartilhadas por uma sociedade. A construção simbólica do gênero e da religião se fundam nas representações sociais: "Mulheres e homens representam socialmente o que trazem subjetivamente acumulado através de uma vida cultural, onde a religião estabelece e reforça condutas sociais e papéis femininos e masculinos diferenciados"¹². E a religião, que papel desempenha na construção dessas representações?

10. BICALHO, Elizabete. *A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: mulheres pentecostais e carismáticas*. Goiânia: Dissertação de mestrado defendida na Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2001, p. 83.

11. "As representações sociais são um conjunto de conceitos, afirmações e explicações, uma forma de conhecer e conceber a realidade social, constrói significados comuns a uma sociedade. Elas falam de uma cultura, de uma concepção ou visão de mundo ou de inter-subjetividades que se constituem na trama social de indivíduos produzidos historicamente, num eterno compartilhar. O outro é sempre a minha referência, pois é na alteridade que as representações sociais se formam" (Idem, p. 59).

12. Idem, p. 56.

2. O Sagrado como Elemento Integrante das Identidades Masculinas e Femininas

Sagrado significa o **totalmente outro**, aquele que está além da esfera do cotidiano, do compreensível, do familiar. É algo pleno de valor, que ultrapassa toda capacidade de compreensão; possui um valor objetivo que impõe respeito por si mesmo.

O numinoso é a absoluta potência e alteridade, o majestoso, diante dele o crente se sente pó e cinza; é um *mistério* escondido, extraordinário, percebido pelo sentimento religioso, não pela razão; é um *mistério tremendo*: desperta sentimentos de temor e tremor, é a ira ou indignação de Javé, é a base para o conceito de justiça divina; é um mistério em que se manifesta uma absoluta energia, vitalidade, paixão; é um *mistério* fascinante, atrai porque é amor, misericórdia, piedade, conforto. A manifestação do numinoso pode despertar sentimentos de maravilha, estupor, surpresa, descontentamento, faz ficar sem palavras; é inquietante. O *numinoso é Augustum*, impõe respeito racional¹³.

A experiência religiosa é um encontro com este "numinoso", com o "mysterium tremendum". Quando a alma se põe em contato com este, experimenta um sentimento de ser criatura. Sentimento este que é a sombra do sentimento de medo, pelo fato de o "numinoso" ser um objeto que está fora da pessoa e dele emanar uma superioridade esmagadora de poder. O "numinoso" é de tal natureza que cativa e emudece a alma humana que o experimenta.

A primeira definição que se pode dar do sagrado é que este se opõe ao profano¹⁴. O sagrado se caracteriza por ambigüidade. As coisas e forças sagradas são ambíguas, pois são físicas e morais, humanas e cósmicas, positivas e negativas, pro-

13. OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo, Ed. Imprensa Metodista, 1985, p. 17-22.

14. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972, p. 7-23.

pícias e não-propícias, atraentes e repugnantes, favoráveis e perigosas para as pessoas.

As pessoas, nas diferentes comunidades, elegem um local privilegiado onde o sagrado se concentra. Pode ser uma pessoa, um lugar, uma árvore, um rio, um objeto ou outro símbolo qualquer que evoque uma experiência religiosa primordial, e onde as pessoas crêem que o sagrado ali permanece. É nesses locais que o sagrado se manifesta, se revela, onde ocorre a hierofania.

O culto religioso não se dirige, fundamentalmente, a símbolos ou outros objetos, mas a um poder que se difunde em tais objetos. Os poderes ou forças estão na raiz da atitude religiosa de quem pratica ou busca os rituais. Há, portanto, um espaço sagrado e, por conseqüência, "forte", significativo, e há outros espaços não sagrados e por conseqüência, sem estrutura nem consistência, "fracos". Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e torná-lo qualitativamente diferente¹⁵.

A hierofania pode ir desde a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore, até a hierofania suprema para um cristão, que é a encarnação de Deus em Jesus Cristo. As almas, os deuses e os demônios, isto é, os poderes sobrenaturais, na maioria das vezes, são concebidos desta forma.

Muitas pessoas acreditam-se como objetos de hierofania, ou seja, como carismáticas¹⁶. A compreensão de que Deus se serve deles para se manifestar lhes dá a certeza de legitimidade e de exclusividade perante a divindade e a sociedade.

A tradição judaico-cristã que prevalece em nossa cultura Ocidental tem apresentado a idéia de que o sagrado por excelência (Deus) é uma entidade masculina. Além disso, a forma privilegiada desse Deus se manifestar, a hierofania, é também masculina. Vejamos alguns exemplos: a imagem tradicional da divindade é a de um velhinho sábio; Ele cria, primeiramente, Adão para depois criar Eva; Eva peca e leva Adão a pecar também (além de não ter sido criada primeiro, Eva não merece confiança, é responsável por todos os males). Depois Deus se revela em Abraão, Isaac, Jacó, José, Moisés, Davi, Salomão, Josué ... e a sua hierofania por excelência se dá em Jesus, também homem. Cadê as mulheres?

Ora, se como evidenciamos acima, o sagrado é de fundamental importância para as pessoas, certamente se perceber e se sentir como alguém especial para o sagrado é fator de grande peso positivo na formação de uma identidade. E, no caso da tradição judaico-cristã, a identidade que tem sido favorecida com esse fator é a identidade masculina. Que conseqüências essa concepção tem para as identidades masculinas e femininas?

Entre os elementos que estão implicados nas relações de gênero, dois são fundamentais para encontrarmos respostas à questão acima colocada. Refiro-me, em primeiro lugar, aos símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas, freqüentemente contraditórias. Eva e Maria como símbolos da mulher, por exemplo, na tradição cristã do Ocidente.

Em segundo lugar, mas não menos importante, estão os conceitos normativos que colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar ou conter as suas possibilidades metafóricas. Esses conceitos são expressos nas doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas ou jurídicas e tipicamente tomam a forma de uma oposição binária que afirma, de forma categórica e sem equívoco, o sentido do masculino e do feminino.

15. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 485-490.

16. Segundo Weber (1991, p. 158-167), carisma se refere a qualidade pessoal, considerada extracotidiana, em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, poderes extracotidianos específicos, ou então se a toma como enviada de Deus, como exemplar, portanto, como líder.

De fato essas afirmações normativas dependem da rejeição ou da repressão de outras possibilidades alternativas e às vezes tem confrontações abertas ao seu respeito... A posição que emerge como dominante é apesar de tudo declarada a única possível. A história posterior é escrita como se essas posições normativas fossem o produto de um consenso social e não de um conflito..."¹⁷.

Certamente na tradição judaico-cristã, esses elementos podem ser facilmente identificáveis, mas realizar tal tarefa torna-se impossível no âmbito deste trabalho. No entanto, tentaremos verificar como esses elementos simbólicos são representações que atuam em favor da desigualdade de gêneros, legitimam a compreensão de inferioridade da mulher. Verificaremos ainda como a não consideração dos princípios normativos legitimados por esses elementos simbólicos geram sentimentos de culpa para as mulheres.

3. Identificação do Masculino como Sagrado Positivo e do Feminino como Sagrado Negativo na Visão Medieval

A narração da criação e da queda no Gênesis¹⁸ pesa permanentemente na visão medieval da mulher. Essa narração afirma, em primeiro lugar, a primazia do homem sobre a sua companheira, a qual só é criada em segundo lugar, de uma costela do homem, para lhe dar uma "ajuda que o complete" (cf. Gn 2,20). No Gênesis, é a mulher que se deixa seduzir pela serpente e arrasta o seu companheiro à desobediência.

Ela recebe a parte mais pesada das maldições de Javé: Eu multiplicarei os sofrimentos das tuas gravidezes, no sofrimento darás à luz aos teus filhos. O teu desejo impelir-te-á para o teu marido, e ele dominará sobre ti. No momento de ser

banida do paraíso, ela recebe outro nome - outro sinal de dominação - e torna-se Eva, "a mãe de todos os vivos" (cf. Gn 3,16.20).

O papel de Eva na queda é tradicionalmente entendido como o mais grave: "a mulher é que foi a autora da falta para o homem, não o homem para a mulher"¹⁹. A serpente é identificada com o diabo, Eva com a tentadora, e Tertuliano exclama, dirigindo-se a todas as mulheres: "não sabes tu que és Eva, tu também? A sentença de Deus tem ainda hoje todo vigor sobre este sexo, é preciso portanto que sua culpa subsista também. Tu és a porta do diabo, tu consentiste na sua árvore, foste a primeira a desertar da lei divina"²⁰.

Paralelo ao processo de condenação de Eva, o séc. XII viu o grande impulso de elevação das virtudes de Maria. Os mesmos autores que escrevem cartas, alertando sobre os perigos de se aproximar das mulheres, rezam fervorosamente a Maria, lhe confiam suas faltas mais inconfessáveis, dedicam os mais doces poemas à única, sem exemplo, virgem e mãe Maria²¹. Nas meditações, fazem-se especulações sobre a natureza, a identidade e as virtudes específicas de Maria.

Delineam-se aí os quatro grandes dogmas pelos quais a igreja católica a aborda: maternidade divina, virgindade, imaculada conceição e assunção. Faz-se uma grande especulação sobre como comprovar a maternidade virgem de Maria.

Que propõem às mulheres os grandes teólogos da Idade Média?

A mais alta escala a que pode aspirar uma mulher que, pelo simples fato de ser mulher já se encontra inserida na cadeia das pecadoras, é a de ser virgem por toda vida. Às mulheres casadas²², que já não têm acesso à serenidade virginal, e que, no entanto, querem ser salvas, a proposta é

17. SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife, Ed. S.O.S. Corpo, 1991, p. 14-15.

18. A referência bibliográfica sobre os mitos de Eva e Maria está baseada em: DALARUN, Jacques. *Olhares de clérigos*. In: *História das mulheres - a Idade Média*. Porto, Ed. Afrontamento, 1990, Vol. 02.

19. Ambrosio de Milão, PL 14, col. 303. Citado por Dalarun, 1990, p. 35.

20. Tertuliano, PL 1, col. 1305. Citado por Dalarun, 1990, p. 35.

21. Godofredo de Vandoma, PL 157, col. 234-235. Citado por Dalarun, 1990, p. 40.

22. Hildeberto de Lavardin, PL 171, col. 193-194. Citado por Dalarun, 1990, p. 43.

de que conciliem os deveres de seus cargos (as que tiverem algum) à maternidade e à sua santificação. Porém, a escala de méritos destinada às mulheres segue uma ordem: as virgens recolherão cem vezes mais os frutos de seus méritos; as viúvas sessenta vezes; as esposas trinta. As esposas podem obter a salvação pelo devotamento ao marido, pelo cuidado aos filhos e pela prática das boas obras. A sexualidade somente poderia ser exercida em função da procriação, caso contrário, constitui-se no mais grave dos pecados, colocando a mulher na condição de Eva²³.

Ao observarmos os discursos criados na Idade Média, imediatamente constatamos uma antinomia: Eva, Maria; uma simbolizando mais as mulheres reais e, a outra, a mulher ideal. Se Eva, pelo seu pecado, recebeu a penitência de sofrer dores e de ser dominada pelo homem, qualquer mulher que queira mudar essa ordem, não estará somente se rebelando contra uma ordem humana, mas, acima de tudo, desobedecendo a Deus e piorando ainda mais sua condição de pecadora, arriscando a atrair mais desgraças ainda sobre a humanidade.

Se Maria é a fonte de todo bem, por ter sido virgem, a virgindade permanece sendo a virtude mais desejada e indicada para todas as "mulheres de bem", que se autorizam a pretender a salvação. No entanto, como procriar é uma necessidade para garantir a perpetuação da espécie, as mães também podem salvar-se, desde que permaneçam castas em suas relações conjugais, por isso essas relações devem ser feitas com moderação e devoção, sempre em vista da procriação.

Mas a hierarquia de gêneros elaborada e legitimada pela religião não é "privilegio" somente da tradição judaico-cristã. Durkheim detecta concepções semelhantes, embora expressadas de outras formas, nas sociedades australianas em que desenvolve suas pesquisas. Isto porque, naquela sociedade, como em outras, a religião iden-

tifica, classifica e estabelece a identidade. A identidade precisa ser protegida ou tornar-se sagrada. Uma identidade sagrada se reconhece pelo seu antagonismo às realidades profanas²⁴. Ou seja, a vida religiosa e a profana não podem coexistir no mesmo espaço e tempo. Elas são mutuamente excludentes. Mas como o indivíduo nem sempre existe num ou noutro mundo (há cruzamento das fronteiras e movimentos entre os mundos), os ritos têm a função de delimitar sempre de novo as fronteiras ou inserir algo ou alguém que era profano ao sagrado.

Na oposição que se gera, o sagrado representa a racionalidade e o mistério (mundo adulto, masculino), enquanto o profano representa a irracionalidade e a ininteligibilidade (crianças e mulheres).

Nas sociedades australianas, a separação entre o sagrado e o profano pode ser percebida por meio do totem. Ou seja, em contato com o totem, o crente tem a impressão de estar se relacionando com dois tipos de realidades distintos: de um lado as coisas profanas (cotidiano insípido e monótono); de outro, as coisas sagradas (encontros estimulantes e excitantes), ritos que o induzem à violência e, desse modo, alteram a realidade.

O acesso à sociedade sagrada que se identifica com um Deus, que tem base na violência e reivindica a legitimidade da violência, só é permitida aos homens. Quando o indivíduo adquire o totem (através de rituais de violência, geralmente por meio da infusão de sangue, passa a ter uma dupla natureza: humana e divina).

As mulheres não podem aproximar-se do sangue derramado durante o ritual de iniciação (este possui virtudes também sagradas). São as relações com o ordinário (entendidas como insípidas) que "pertencem" às mulheres:

23. DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: *História das mulheres - a Idade Média*. Porto, Ed. Afrontamento, 1990, Vol. 02.

24. A análise do pensamento de Durkheim aqui apresentada está baseada no trabalho de Erickson (1996) que, ao interpretar o pensamento do autor, evidencia a importância das idéias religiosas na composição das identidades de gênero.

às vezes a dignidade religiosa, que por este motivo é inerente a cada membro do clã, não é igual para todos. Os homens a possuem num grau mais elevado do que as mulheres; com relação a eles, as mulheres são como seres profanos. Assim, todas as vezes que há uma assembleia, seja dos grupos totêmicos ou da tribo, eles têm um campo separado, distinto do das mulheres, e em que estas últimas não podem entrar: elas são segregadas”²⁵.

As mulheres não só não são sagradas, como também não podem nem tocar nas coisas sagradas. O crente, em contato com as coisas sagradas, se sente mais forte. O ideal, algo acrescido ao real e que o torna mais digno, é a condição da existência do homem, caso contrário, ele torna-se mulher. Ser homem significa viver num mundo ideal, portanto, excluir as mulheres: mulheres equivalem a seres naturais, profanos; enquanto homens equivalem a seres sociais, a religião, ao sagrado.

A partir do que analisamos acima, fica evidente que, para entender as relações de gênero, nenhuma ferramenta é mais crítica, nenhum preconceito é mais importante do que o conceito genericamente determinado da vida “sagrada” e “profana”, uma vez que a religião é a sacralização da identidade. Ela define o homem e seu espaço no universo. Ao estabelecer este espaço, a religião considera necessário controlar, ou pelo menos conduzir todas as identidades socialmente concebidas, em seu esforço de manter a ordem social.

A religião sempre surge para modificar ou estabilizar as diferenciações que foi incapaz de evitar. Mas, para que uma identidade seja sacralizada, uma identidade anterior precisa ser des-sacralizada:

Posteriormente o processo de sacralização chega ao fim e começa a cimentar o fundamento da identidade de modo a proteger sua criação da infinita adaptabilidade de sistemas simbólicos e de uma mudança de significado ou de definição da realidade. A sacralização modifica, obscurece ou, se necessário, legitima a mudança²⁶.

A função do sagrado é gerar o poder. Este é criado pela força que mantém a divisão entre sagrado e profano; “a idéia de poder não surge sem as idéias de ascendência, controle e dominação e seus corolários, a dependência e a subordinação. É a sociedade que gera o poder”²⁷.

A partir das representações criadas pelo lugar que lhe cabe no espaço religioso, a mulher passa a entender a si mesma como um ser inferior, não preferida por Deus, que deixou “bem claro” a quem Ele escolheu. Daí a entender como suas as tarefas relacionadas com a reprodução, o espaço privado, a vida cotidiana, ou seja, os espaços insípidos, opacos e profanos são da responsabilidade feminina passa a ser um processo “natural”.

O homem, por sua vez, elabora sua identidade, entendendo-se como mais forte e mais racional, capaz de maior e melhor discernimento, portanto, mais capaz de optar pelo bem. Além de entender como suas as tarefas relacionadas com o espaço da produção, o espaço público, ou seja, o espaço denso de significados, o sagrado, entende-se também como responsável pelos cuidados e controle da mulher, uma vez que esta, por ser menos racional e mais emotiva, não possui as capacidades necessárias ao discernimento, podendo, portanto, cometer o mal; está mais vulnerável e predisposta ao descontrole.

4. Violências e Hierarquias – Conseqüências da Concepção do Sagrado como Masculino

Uma das graves conseqüências da incorporação desses sistemas simbólicos no cotidiano de mulheres e homens é a relação de violência que pode se estabelecer. É verdade que a compreensão da questão da violência de gênero não se esgota com as explicações sobre o papel da religião nas concepções das identidades de gênero, mas também não se pode negligenciar a força

25. Cf. Durkheim, In: ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 47.

26. Mol, In: ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 28.

27. Durkheim, In: ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 50.

desse papel contribuindo para que situações de violência de gênero se perpetuem. E o quadro de violências de gênero é bastante assustador, pois, em um universo de 61.5 milhões de mulheres brasileiras com 15 ou mais anos de idade, 6.8 milhões já foram espancadas²⁸.

Os números de violência, considerados aqui somente os casos de violência física, são alarmantes: em outubro de 2000 foram ouvidas 2.502 mulheres em 187 municípios de 24 Estados. No Norte e Centro-Oeste, 57% das entrevistadas declararam ter sido vítimas de violência, sendo que 33% delas afirmaram ter sofrido violência física. No Sudeste, foram 43%, no Nordeste, 42% e, na região Sul, 33% das entrevistadas afirmaram ter sido vítimas de violência²⁹.

Apesar de os dados serem alarmantes, nas delegacias de mulheres são menos de 10% das mulheres vítimas de violência que denunciam o agressor³⁰. O depoimento de Denise³¹ ilustra a gravidade da situação de violência sofrida por mulheres, bem como o significado simbólico desse sofrimento na auto-estima e na identidade feminina: “vivo com medo e temo pela segurança de minha mãe, também ameaçada pelo meu ex-marido. Depois de tantos anos de agressão, fiquei com a auto-estima baixa e, apesar de saber que sou vítima da situação, carrego dentro de mim uma culpa muito grande”.

Em Goiânia 82% das vítimas de violência doméstica viveram ao longo de anos sob o peso da violência³². Das mulheres entrevistadas pela Fundação Perseu Abramo, 11% afirmaram ter sofrido espancamento mais de dez vezes e, 20%, por

duas ou três vezes. Já 4% das entrevistadas sofrem por mais de 10 anos, ou mesmo por toda a vida. As formas de violência são as mais variadas: tapas, empurrões, objetos arremessados ou quebrados, roupas rasgadas, agressões verbais, tortura psicológica e ameaça com armas³³.

Contraditórias em seus sentimentos, grande parte das mulheres que denunciam seus companheiros por agressão pede para arquivar os processos. Elas acreditam no arrependimento do marido, perdoam a violência e voltam para casa. Algumas até atribuem a si a culpa pelo desencadeamento da agressão ou afirmam que a atitude do companheiro foi desencadeada durante uma crise pela qual estava passando no trabalho ou porque estava bêbado e não sabia o que fazia³⁴.

Como entender a lógica da violência acima evidenciada? A influência das idéias religiosas é muito forte na sociedade ocidental. Ela reforça uma identidade de gênero feminina fragilizada, tirando da mulher a possibilidade de reagir, com receio de cometer pecado ao rebelar-se contra os desígnios sagrados. Ou seja, se Eva, pelo seu pecado, recebeu a penitência de sofrer dores e de ser dominada pelo homem, qualquer mulher que queira mudar essa ordem, não estará somente se rebelando contra uma ordem humana, mas, acima de tudo, desobedecendo a Deus e piorando ainda mais sua condição de pecadora, arriscando a atrair mais desgraças ainda sobre a humanidade.

Desta forma, a estrutura patriarcal de dominação presente em nossa cultura, em sua essência não se baseia no dever de servir a uma finalidade impessoal e objetiva e na obediência às normas abstratas, mas justamente ao contrário: na submissão em virtude de uma devoção rigorosamente pessoal que, para a mulher, é a superioridade moral da energia física e espiritual do homem³⁵.

28. Cf. censo de 2000 realizada pela Fundação Perseu Abramo In: *O popular*, Goiânia, 08/03/2002.

29. Dados da Fundação Perseu Abramo, publicados em: *O popular*, Goiânia, 08/03/2002.

30. Cf. Gelva Costa. In: *O popular*, Goiânia, 08/03/2002.

31. Denise (nome fictício) é empacotadora, tem 24 anos e foi casada durante seis anos. Tem três filhos, de 2, 4 e 5 anos. Depoimento transcrito do *Jornal O popular*, Goiânia, 08/03/2002.

32. Dado do Centro de Valorização da Mulher (CEVAM). In: *O popular*, Goiânia, 08/03/2002.

33. Cf. pesquisa da Fundação Perseu Abramo. In: *O popular*, Goiânia, 08/03/2002.

34. Depoimento de Gildeci Marinho, titular da Delegacia da Mulher em Goiânia. In: *O popular*, Goiânia, 08/03/2002.

35. WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília, Ed. UNB, 1991, pp. 139-142.

Ou seja, além da dificuldade de discernir entre o bem e o mal, a qualidade emotiva imputada às mulheres e sua relação mais próxima com o corpo, devido ao seu papel biológico na reprodução, "podem" levá-la a opções e práticas sexuais indesejadas. Essas características entendidas pela mulher como partes de sua identidade fazem com que ela aceite a negação de uma identificação feminina com o sagrado:

a compreensão de que a mulher deve estar no espaço doméstico para que seus impulsos para o mal sejam controlados garantindo assim a harmonia social, construiu a mentalidade sobre ela no mundo ocidental onde o arquétipo de Eva, a pecadora, a seduzida pelo demônio e responsável pela expulsão do paraíso, norteará a vida feminina³⁶.

5. Tentativas de Saídas Buscadas pelas Mulheres

Se, como afirmamos acima, as concepções de gênero são formadas através das imagens, experiências e práticas cotidianas ainda que marcadas pelas idéias religiosas, esse mesmo processo pode favorecer a busca de alterações nas relações de homens e mulheres. De fato, as mulheres não têm se mostrado passivas no seio de uma cultura que as exclui e as oprime. A partir das novas práticas e experiências das mulheres, elas estão forjando novas mudanças nas concepções de gênero, embora ainda haja muita resistência em perceber e admitir estas mudanças.

Um dos exemplos dessas reações pode ser percebido nas constatações feitas por ocasião de minha pesquisa de campo, realizada em função de minha tese de doutoramento³⁷. Essas constatações poderão direcionar para algumas conclusões provisórias em relação às tentativas de saídas encontradas pelas mulheres como reação à

tradição religiosa judaico-cristã que legitima uma hierarquia de gêneros com defasagem para as mulheres.

Na referida pesquisa, pude perceber que as mulheres, em sua maioria, freqüentam as atividades religiosas propostas pela Igreja Católica oficial, principalmente as missas e as reuniões dos grupos de famílias, portanto têm acesso aos ensinamentos dessa instituição sobre a sexualidade, os direitos reprodutivos, os papéis destinados à mulher na família e na sociedade, Grande parte dos discursos dos padres, agentes de pastoral e ministros da eucaristia (sermões, livretos informativos, roteiros para reuniões de grupos de família, palestras proferidas por ocasião de cursos de formação de ministros da eucaristia, coordenadores de grupos, equipes de liturgia e catequistas) referem-se à necessidade de investir energia em função do fortalecimento da família: da união entre seus membros, da fidelidade conjugal, do cuidado com os filhos, do papel da mulher como principal responsável pela manutenção da harmonia do lar, a exemplo do que fez Nossa Senhora, modelo de todas as esposas e mães.

Ao serem inquiridas sobre suas idéias religiosas em relação às referidas questões, tanto as benzedeiras como as pessoas que buscam seus serviços apresentaram discursos semelhantes aos da Igreja Católica oficial.

No entanto, na comunidade investigada todas as mulheres entrevistadas tomam anticoncepcionais ou usam preservativos, há evidências de diversos casos de mulheres com relações sexuais extraconjugais; grande parte dos/as jovens está tendo vida ativa sexualmente mesmo antes do matrimônio e há a presença de uma prostituta na comunidade.

Essas evidências indicam que, mesmo recebendo um discurso religioso que restringe a autonomia das mulheres para administrar suas próprias vidas, as pessoas, principalmente, as mulheres (por serem as que mais necessitam disso) o transgridem. Ao serem inquiridas sobre essa realidade de distanciamento entre o discurso religioso e a realidade cotidiana, as mulheres responderam que

36. ISMÉRIO, Clarisse. *Mulher, a moral e o imaginário - 1989-1930*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

37. LEMOS, Carolina Teles. *Sexualidade e religiosidade popular: discursos e práticas de mulheres de Vila Guanabara*. Tese de doutorado apresentada ao Doutorado em Ciências da Religião da UEMSP. São Bernardo do Campo, 1998.

não “faziam isso” para ir contra a religião, mas por necessidade e que Deus, que é sensível às necessidades da realidade humana dos pobres certamente as entenderá; que “o padre, coitado, ele não está sabendo dessas necessidades (...) Dessas coisas, quem entende mesmo são as benzedadeiras³⁸, elas sim sabem, porque vivem aqui como nós, e têm que se virar”³⁹. Desta forma elas evidenciaram encontrar na própria religiosidade popular, álibis para exercerem sua sexualidade e administrarem suas vidas fora dos limites a elas impostos, mas sem precisar romper com a religião que lhes é tão importante.

Outra forma encontrada pelas mulheres, para conquistar maior possibilidade de estar mais nos espaços públicos e de conseguir uma vida um pouco menos violenta, tem sido tanto a intensa participação nas igrejas pentecostais, como, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus, na qual as mulheres representam 90% dos membros. Isto pode ser entendido porque que há uma “afinidade do universo religioso com a subjetividade feminina moderna e, mais precisamente, com a construção do gênero feminino na cultura brasileira onde elementos patriarcais são facilmente percebidos”⁴⁰.

É a própria teologia desses meios religiosos que pode favorecer legitimação para uma maior participação feminina. Ou seja, uma das orientações teológicas das Igrejas Pentecostais é a humildade e a santificação, a conversão pessoal e a efetiva intimidade com Deus tanto para mulheres como para homens. Uma de suas características estruturais é a ênfase nas características “femininas” de Deus: generosidade, compreensão e capacidade de perdão. Tendo como base essa teologia, quando uma mulher se converte, sua busca

de santificação expressa um aperfeiçoamento de alguns atributos do ideal feminino predominante na sociedade inclusiva, tais como uma atitude de abnegação e sacrifício, suavizando os conflitos mediante uma acomodação às situações vivenciadas. Mas constitui também uma tentativa das mulheres de transcender o lugar de subordinação a elas reservado na ordem patriarcal⁴¹.

Um dos fatores que pode influenciar na diminuição da assimetria nas relações de gênero entre o casal é o fato de que, quando é somente a mulher que se converte, em muitos casos ela é perseguida pelo esposo ou por outros membros da família. No entanto, sustentada pela teologia das Igrejas Pentecostais segundo a qual os/as convertidos/as serão perseguidos/as como Jesus o foi na cruz, as mulheres permanecem firmes em sua adesão religiosa, sendo que esse pode ser um dos momentos privilegiados em que a mulher pode tomar uma decisão exclusivamente sua, sem depender da concordância do marido. No entanto, o fato de entender o sofrimento como inerente à sua conversão religiosa limita o alcance desse comportamento ao espaço religioso, não ocorrendo o mesmo em outros espaços da relação⁴².

Já para o homem, a conversão e a busca de santificação implica uma mudança radical de vida, centrando sua atenção para o interno das relações familiares, o que implica uma possibilidade de mudança na assimetria das relações de gênero. A possibilidade da redefinição das relações de gênero podem ser maiores quando é o casal que se converte conjuntamente.

Após a conversão, as mulheres pentecostais mostraram uma espontaneidade maior. Isso ocorre porque as Igrejas Pentecostais oferecem doutrinas e meios para que as mulheres reinterpretem suas experiências passadas à luz de uma nova identidade social. Ou seja, há uma

associação dos “desvios morais” com a intervenção das forças demoníacas na personalidade dos indivíduos, possibilitando que os pentecostais retirem do desviante a responsabilidade pelas suas ações e estimulem a compreensão

38. São cinco em uma comunidade de 58 famílias.

39. Josefa, Linha Soares, In: Lemos, 1998.

40. MACHADO, Maria das Dores Campos. *Os efeitos da filiação religiosa no exercício da sexualidade e da reprodução: um estudo comparativo dos pentecostais e carismáticos católicos*. Pesquisa promovida pela Fundação Carlos Chagas e Fundação MacArthur. Versão preliminar do relatório final do projeto de pesquisa, mimeo, 1995, p. 6.

41. Id., p. 43.

42. Id., p. 44.

e tolerância por parte dos familiares e da comunidade religiosa. O próprio batismo nas águas constitui uma purificação do fiel que a partir daquele momento renasce sem máculas... a culpa tão mencionada pelos informantes católicos não tem aqui a mesma capacidade de atormentar e angustiar os que um dia erraram e a possibilidade de imputar ao diabo a responsabilidade por esses erros permite que os fiéis se coloquem mais como vítimas de uma força sobrenatural do que como pecadores⁴³.

Desta forma, esta expressão religiosa fornece um sistema simbólico que permite pensar e ordenar uma experiência antes anárquica e sem nome, ao mesmo tempo em que reintegra a vivência anômala dentro de um sistema conhecido de crenças e valores.

Apesar das idéias religiosas que negam às mulheres a possibilidades de uma identificação saudável com os modelos sagrados, as mulheres vão encontrando meios de administrarem suas vidas mesmo nos ambientes das igrejas. É o caso, além dos já indicados acima, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), espaço em que, no campo da sexualidade e da anticoncepção, a prática das mulheres apresenta convergências, mas também acentuadas defasagens em relação à doutrina oficial da Igreja.

As convergências se dão mais em relação aos princípios básicos, por exemplo, o da paternidade responsável, quando se trata da anticoncepção. As defasagens apresentam-se quando se trata de operacionalizar os princípios básicos, como no caso do intenso uso de anticoncepcionais, principalmente os reversíveis, mas que não se ajustam aos métodos naturais pregados pela Igreja. Essa defasagem tende a aparecer mesmo em questões mais complexas, como, por exemplo, o aborto, quando as mulheres reconhecem que, em certas circunstâncias específicas, o aborto, sem deixar

de ser um delito, podem ser considerado, dentre as alternativas, como a menos má.

Outra tendência presente entre as mulheres das CEBs é a de reformular o conceito de pecado, ou seja, já não se situa "tanto na desobediência no nível das normas de comportamento, mas na negação de valores mais profundos aos quais elas se referem", como, por exemplo, em relação à anticoncepção, pecado não é transgredir as normas que a proíbem, mas colocar filho no mundo e não poder criá-lo⁴⁴.

Para se compreender a defasagem entre o discurso oficial da Igreja sobre a moral sexual e a prática das mulheres das CEBs, há duas leituras contraditórias entre si. A primeira é a de que este fato se dá porque

a própria dinâmica das CEBs e o processo de conscientização que vem se dando em seu interior estimula as mulheres a assumirem-se como sujeitos, deliberando com liberdade e responsabilidade sobre seus atos. Neste sentido é a própria participação na instituição eclesial que as leva a assumir, de forma consciente e responsável, uma prática que se distancia da doutrina oficial desta mesma Igreja⁴⁵.

A segunda leitura e, a meu ver, a mais convincente, é a de que as mulheres, ou pelo menos parte delas, situam seus direitos reprodutivos no campo dos direitos individuais, sendo que a individualidade dessas mulheres apresenta-se como "o espaço de cruzamento do discurso feminista e do discurso da Igreja". Ou seja, a consciência dos direitos individuais dessas mulheres

ocorre na medida em que, na prática reivindicativa, a partir das CEBs e de movimentos sociais oriundos, as mulheres saíram de casa, assimilaram a noção de "direitos" e aprenderam a reivindicar o respeito a eles. Esses "direitos" que, nas "lutas", referem-se basicamente

43. MACHADO, Maria das Dores Campos. *Os efeitos da filiação religiosa no exercício da sexualidade e da reprodução*: um estudo comparativo dos pentecostais e carismáticos católicos. Pesquisa promovida pela Fundação Carlos Chagas e Fundação MacArthur. Versão preliminar do relatório final do projeto de pesquisa, mimeo, 1995, p. 45.

44. RIBEIRO, Lúcia. Anticoncepção e Comunidades Eclesiais de Base. In: COSTA, Albertina de Oliveira e AMADO, Tina (org.). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo, Ed. Fundação Carlos Chagas e Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994, p. 168.

45. Idem, p.168.

ao campo social – direito à moradia digna, ao trabalho seguro, à escolaridade mínima e a outros – transferem-se para o âmbito individual.

A passagem da compreensão de direitos sociais para os direitos individuais, mais especificamente para os direitos de mulher deve-se à influência das relações entre mulheres das CEBs e feministas, visto que nas CEBs não se encontra espaço para discutir essas questões⁴⁶.

Idéias Conclusivas

Como evidenciamos acima, os valores religiosos, principalmente os oriundos da tradição judaico-cristã marcam fortemente nossa cultura ocidental. Esses valores religiosos são marcadamente misóginos, uma vez que apresentam tanto a divindade quanto as diferentes formas por ela escolhidas para se manifestar como masculinas. Ao mesmo tempo, apresentam a idéia de que quem atrapalha a possibilidade de o bem ser uma realidade permanente é feminina (Eva). Os modelos religiosos com os quais as mulheres necessitam se identificar, quando do processo de elaboração de suas identidades femininas, sugerem uma imagem esquizofrênica para as mulheres: elas não podem crescer livremente, pois com isso estariam correndo o risco de errar e desencadear a ira da divindade e, conseqüentemente, trazer dores ao mundo. Mas elas querem crescer e ser livres. Aí resta o outro modelo, o de Maria que, segundo a tradição judaico-cristã, mais precisamente em sua expressão católica, é especial, porque conseguiu aliar a maternidade à virgindade, coisa impossível às mulheres normais. Restalhes a possibilidade de serem mães boas e castas, praticando a sexualidade em função da reprodução, no seio de uma família bem harmoniosa e

integrada cuja responsabilidade de criá-la e mantê-la é da própria mulher. Para cumprir com “seu” papel de mulher-esposa-mãe, muitas mulheres estão se submetendo a relações de violência doméstica, outras estão insatisfeitas, mas não encontram forças para sair da situação, pois correriam o risco de perderem a única chance de salvação. Ou seja, a de que um homem (ele sim sagrado ou muito próximo do sagrado e com sua salvação garantida) “ajude-a a salvar-se”. Imaginemos a situação de grande número de mulheres crentes que, além do sofrimento neste mundo, sentem-se permanentemente na iminência de perderem a chance da salvação!

A perversidade misógina introjetada não só pelos homens, mas também na subjetividade e no comportamento feminino, tem moldado secularmente na cultura ocidental, a vivência de significados de culpa e medo que evidenciam a falta de reconhecimento de seu ser mulher. Nesse vazio, ela se anula, se confunde e se deixa usar. Na construção de sua identidade, ela se coloca enquanto aquela que não soube cumprir os papéis morais e sociais que lhe foram atribuídos e, assim, vê justificado o seu “erro” na punição: “fui castigada porque não cumpri com minhas obrigações de mulher”⁴⁷.

Mas, apesar dos esforços, o número de famílias chefiadas por mulheres cresce a cada dia; há muitas mulheres que não desejam ser mães; há matrimônios em frangalhos, com as relações carregadas de sofrimentos e dores; há diferentes formas de se viver a sexualidade; há uma imensa maioria de mulheres que controla a natalidade; há um número elevadíssimo de abortos; há uma entrada maciça de mulheres no mercado de trabalho, nos meios políticos, na academia, ou seja, grande parte das mulheres está administrando

46. NUNES, Maria José Fontelas Rosado. De mulheres, sexo e igreja: uma pesquisa e muitas interrogações. In: COSTA, Albertina de Oliveira e AMADO, Tina (org.). Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina. São Paulo, Ed. Fundação Carlos Chagas e Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994, p. 187.

47. CHAUI, M. In: BICALHO, Elizabete. *A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: mulheres pentecostais e carismáticas*. Goiânia: Dissertação de mestrado defendida na Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2001, p. 84.

suas vidas. Como vivem essas mulheres? Como apontamos acima, as mulheres que crêem vêm tentando encontrar formas de administrar suas vidas sem ter que romper com suas crenças. Mas o desafio ainda permanece enorme.

Como a identificação ou a aproximação com o sagrado é fundamental para a formação e manutenção de uma identidade feminina e masculina saudáveis, destacamos aqui a importância da teologia e de hermenêuticas bíblicas feministas. Serão elas que poderão contribuir intensamente com a construção de uma nova percepção das relações de mulheres e homens com o sagrado; de elaborar até mesmo uma nova concepção de sagrado. Esta tarefa não é só para mulheres feministas, mas para todas as pessoas: pesquisadores/as, pastores/as, padres, freiras e qualquer pessoa que tenha uma preocupação, ainda que mínima, com a questão do combate à violência e pela busca de justiça social. Isto porque, se a visão tradicional-religiosa contribuiu para a exposição de 50% da população à possibilidade de sofrer violências, esta é uma realidade de injustiça social que precisa ser combatida. E também porque, apesar das idéias religiosas conservadoras e restritivas, as mulheres estão tomando suas vidas nas mãos. Então, por que não tornar esse processo menos doloroso e mais rico?

Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1999.
- BICALHO, Elizabete. *A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: mulheres pentecostais e carismáticas*. Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Católica de Goiás, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Goiânia, 2001.
- CHAUI, Marilena. Participando do debate sobre mulher e violência. In: CARDOSO, Ruth (et. Al.) *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1985.
- CONNOR, Steven. *Cultura Pós-moderna*. São Paulo, Ed. Loyola, 1996, 3ª ed.
- DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: *História das mulheres - a idade média*. Porto, Ed. Afrontamento, 1990, Vol. 02.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo, Ed. Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo, SP. Paulinas, 1996.
- FERRAND, Michèle. *Relações sociais de sexo, maternidade e paternidade*. Trad. Soraya Tahrán, 1987, mimeografado.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo, Ed. UNESP, 1991, 2ª reimpressão.
- ISMÉRIO, Clarisse. *Mulher, a moral e o imaginário - 1989-1930*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- JAMESON, Frederic. *As sementes do tempo*. São Paulo, Ed. Ática, 1997.
- LEMOS, Carolina Teles. *Sexualidade e religiosidade popular: discursos e práticas de mulheres de Vila Guanabara*. Tese de doutorado apresentada ao Doutorado em Ciências da Religião da UMESP. São Bernardo do Campo, 1998.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro, ed. José Olímpio, 1998, 5ª ed.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Os efeitos da filiação religiosa no exercício da sexualidade e da reprodução: um estudo comparativo dos pentecostais e carismáticos católicos*. Pesquisa promovida pela Fundação Carlos Chagas e Fundação MacArthur. Versão preliminar do relatório final do projeto de pesquisa, mimeo, 1995.
- NUNES, Maria José Fontelas Rosado. De mulheres, sexo e igreja: uma pesquisa e muitas interrogações. In: COSTA, Albertina de Oliveira e AMADO, Tina (org.). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo, Ed. Fundação Carlos Chagas e Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.
- O POPULAR*. Goiânia, 08/03/2002.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo, Ed. Imprensa Metodista, 1985.
- REDE NACIONAL FEMINISTA. *Dossiê sobre violência contra a mulher*. São Paulo, 1999.
- RIBEIRO, Lúcia. Anticoncepção e Comunidades Eclesiais de Base. In: COSTA, Albertina de Oliveira e AMADO, Tina (org.). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo, Ed. Fundação Carlos Chagas e Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.
- RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*. Trad. Christine R. Dabat e outras. Recife, Ed. S.O.S. Corpo, 1993.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife, Ed. S.O.S. Corpo, 1991.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Ed. Cortez, 1999, 5ª ed.
- UNIFEM. *Memórias: Encontro Continental sobre violência intrafamiliar*. Cidade de México, 1996.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UNB, 1991.