



Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI

Religion and decolonial feminism: The protagonisms and the new religious assemblages of women in the twenty-first century

Anete Roese*

Resumo

As religiões e a pesquisa sobre as mesmas foram significativamente afetadas pelas práticas e estudos feministas no século XX. No cenário religioso que se desenha neste terceiro milênio, marcado pela autonomia das mulheres e do seu papel na sociedade, novos estudos são necessários para a compreensão do fenômeno religioso que se dá sob o protagonismo silencioso das mulheres. Há que se perguntar como pesquisar e pensar religião a partir de uma perspectiva feminista neste momento; o que é religião para as mulheres, como as mulheres vivenciam a religião e dela se apropriam no terceiro milênio. As novas práticas religiosas, a vinculação das mulheres à religião ou as rupturas com as religiões protagonizadas por elas, as resistências, a subjetividade ativa delas como alternativas aos espaços tradicionais circunscritos pelo patriarcalismo religioso, bem como, a questão da autonomia e da responsabilidade das mulheres na construção de alternativas espirituais e religiosas na sociedade contemporânea merecem atenção. Este texto objetiva apresentar sinais destes movimentos protagônicos das mulheres, especialmente no contexto cristão no Brasil atual, levantar hipóteses e apresentar reflexões sobre esta realidade. O texto dialoga com o feminismo descolonial e apresenta implicações para os modos de conceituar e estudar religião desde as formas religiosas institucionalizadas.

Palavras-chave: mulheres, religião, século XXI, protagonismo, feminismo descolonial.

Abstract

Religions and the research about them were significantly affected by the feminist practices and studies in the twentieth century. In the religious context that has been presented in this third millennium, marked by the autonomy of women and their role in society, further studies are necessary to understand the religious phenomenon that occurs in the silent protagonism of women. One has to ask how to research and to think religion from a feminist perspective at this time; what religion is for women, how women experience religion and appropriate of it in the third millennium. The new religious practices, the connection of women to religion or the ruptures with religions, spearheaded by them, the resistances, their active subjectivity, as alternatives to the traditional spaces circumscribed by religious patriarchy, as well as the issue of autonomy and responsibility of the women in the construction of spiritual and religious alternatives in the contemporary society deserve attention. This text aims to present signs of these protagonist movements of women, especially in the Christian context in the current Brazil, stating hypotheses and presenting reflections on this reality. The text dialogues with the de-colonial feminism and has implications for the ways of conceptualizing and studying religion from the institutionalized religious forms.

Keywords: women, religion, twenty-first century, protagonism, decolonial feminism.

Artigo recebido em 15 de setembro de 2015 e aprovado em 05 de outubro de 2015.

* Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia - EST, professora do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas. País de Origem: Brasil. E mail: anete.roese@gmail.com

Agradeço à FAPEMIG e ao CNPq pelos recursos financiados para a execução dos projetos que tornaram possível a pesquisa relativa a este tema.

Introdução

Por que é tão importante falar dos protagonismos e das rupturas das mulheres com as práticas opressoras das religiões dominantes? Porque se trata de romper com o sistema colonial, e especialmente a “colonialidade de gênero” (LUGONES, 2014), ainda presente nas estruturas dominadoras e coloniais da América Latina.

Pesquisas no campo das ciências feministas, que estudam religião e relações de gênero, indicam que o modo *como* as mulheres agenciam, experimentam e vivenciam a religião no terceiro milênio é revelador no que tange ao seu caráter protagônico. Portanto, se quisermos nos ocupar do modo como mulheres fazem, tem religião, ou não, é necessário investigar a vida religiosa cotidiana delas. Ou seja, a pesquisa precisa ir além das estruturas formais, instituições organizadas e convencionais.

Por longo tempo acompanhamos pesquisas centradas no estudo das religiões hegemônicas, institucionalizadas, e no modo de operação destas e das figuras protagônicas – que são majoritariamente masculinas. No século XXI, será nos espaços para além das religiões formais que poderemos averiguar o que é religião, sobretudo quando se trata de pesquisar o vínculo das mulheres com a religião.

O presente texto aponta para protagonismos e rupturas das mulheres no modelo patriarcal e hegemônico de religião no Brasil e, por isso, trataremos do cristianismo. O que se apresenta para nós é um movimento sutil, no entanto, vigoroso, segundo a nossa hipótese. A perspectiva que o presente texto adota, a de apontar para os protagonismos, rupturas e novos agenciamentos religiosos do atual contexto, leva em conta a ideia de descolonização de gênero, ou a ruptura com a colonialidade de gênero.

1 Colonialidade de gênero e feminismo descolonial

Feministas latino-americanas, sobretudo negras, indígenas e lésbicas, estão desenvolvendo interessantes estudos sobre o que denominam feminismo descolonial. Pode-se dizer que este é um momento fértil de produção acadêmica de um feminismo latino-americano. Erguem-se vozes subalternas que propõem uma ruptura com a produção feminista branca, e toda a produção eurocentrada e centrada na América do Norte, racialmente centrada e sexualmente centrada na classe branca e heterossexual. Trata-se de um feminismo que lança novamente um olhar ao passado histórico e que se ocupa de um retorno ao comunitário, ao comunal, segundo Yuderkys Espinosa Miñoso, uma das vozes mais proeminentes destas reflexões, da República Dominicana, em entrevista a José María Barroso (2014).

Para Yuderkys, conforme a autora conta na longa entrevista para Barroso, o feminismo descolonial se aproxima de outras epistemologias, não apenas as hegemônicas – intelectuais, acadêmicas e de saber reconhecido –, e bebe das fontes comunitárias, populares, de memórias antigas, das culturas indígenas e afro (BARROSO, 2014). A partir dessas culturas e experiências, outras epistemologias são cartografadas e se estabelece uma descontinuidade e não concordância com referenciais teóricos da ciência ocidental moderna, eurocentrada e nortecentrada.

O feminismo descolonial faz uma crítica ao próprio feminismo hegemônico e a várias de suas teses, que têm excluído conhecimentos, contextos e realidades de muitas mulheres e aportado teorias que não problematizam questões de sexualidade, raça e classe. Faz uma crítica ao conceito universal de mulher e à pretensão do feminismo branco de considerar o passado sempre como o pior na história da mulher, excluindo, desta forma, o passado de outras culturas, que nem sempre tiveram a mesma cultura de gênero dualista das culturas europeias.

A feminista argentina, María Lugones (2014), radicada nos EUA, propõe a noção de ‘colonialidade de gênero’ e a ‘descolonização de gênero’. A colonialidade

do gênero inclui a “análise da opressão de gênero racializada capitalista”, diz Lugones (2014, p. 941). A colonialidade é constitutiva da modernidade. Não estamos mais sob a colonização, segundo a autora, mas a colonialidade permanece e se mantém na “intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial” (LUGONES, 2014, p. 939). Aqui devemos acrescentar a religião, a religião hegemônica, que desde a idade média, no ocidente, esteve à frente do projeto de colonização de povos, raças e gêneros.

Descolonizar o gênero é uma tarefa árdua, mas necessária, “é necessariamente uma práxis”, diz María Lugones (2014, p. 940), é “decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada, visando uma transformação vivida do social” (LUGONES, 2014, p. 940). Ou seja, Lugones se refere ao feminismo descolonial como aquele que faz essa leitura transversal para “superar a colonialidade do gênero”.

Breny Mendoza (2010) recupera brevemente o processo e as bases da epistemologia da colonialidade de gênero de María Lugones. Esta autora, como dito acima, parte da reflexão do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) – que cria a chave “colonialidade de poder” para analisar o fenômeno do poder que se impõe desde a coroa espanhola, no século XVI, e toma a América e depois outras partes do mundo, subvertendo os povos autóctones. Autoras feministas, como Mendoza e Lugones, compreendem que, na obra de Quijano, gênero fica “subordinado a la lógica de raza, quizás como antes lo eran em relación a la categoría clase” (MENDOZA, 2010, p. 22). Seguindo a definição de eurocentrismo de Quijano, Breny Mendoza mostra que

el eurocentrismo no sólo conduce a la construcción de subjetividades e intersubjetividades entre europeos y no europeos que se basan en oposiciones binarias tales como civilización y barbarie, esclavos y asalariados, pre-modernos y modernos, desarrollados y subdesarrollados etc., sino que se toma por sentado la universalización de la posición epistémica de los europeos. (MENDOZA, 2010, p. 22)

A autora aponta que o conceito de raça de Quijano é “totalizante”, ofusca a categoria gênero e coloca entraves para interseccionalidade raça, gênero, classe e sexualidade. Referindo-se ao contexto norte-americano, sendo a autora natural de Honduras e professora nos Estados Unidos, Breny afirma que

la colonización creó las circunstancias históricas para que las mujeres africanas e indígenas de Norte América perdieran las relaciones relativamente igualitarias que tenían con los hombres de sus sociedades y cayeran no sólo bajo el dominio de los hombres colonizadores sino también bajo el de los hombres colonizados. La subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados tronzaron para conservar cierto control sobre sus sociedades. (MENDOZA, 2010, p. 23)

Breny acrescenta que as mulheres, nos processos de colonização, foram reclassificadas segundo os critérios ocidentais discriminatórios de raça e gênero, foram racionalizadas e “reinventadas como ‘mulheres’” (MENDOZA, 2010, p. 23). Nesse processo, os homens colonizados adotaram e ‘herdaram’ os privilégios de gênero dos colonizadores. Segundo a autora, foi “esta confabulación de los hombres colonizados con sus colonizadores es lo que impide construir lazos fuertes de solidaridad entre las mujeres y los hombres del tercer mundo en procesos de liberación” (MENDOZA, 2010, p. 23).

Ora, também as mulheres brancas precisam reconhecer, em se tratando da interseccionalidade de raça e gênero, os seus privilégios de raça herdados e adotados no processo de colonização e dominação capitalista (MENDOZA, 2010). As mulheres brancas também foram excluídas do “pacto social de gênero” dos homens brancos. Elas foram excluídas da cidadania, do trabalho assalariado e perderam o controle dos seus corpos (MENDOZA, 2010). A autora suspeita que o “pacto de gênero entre hombres blancos en realidad descansa sobre una base precaria” (MENDOZA, 2010, p. 26). Precária porque necessita da subordinação das mulheres e ainda das relações capitalistas de exploração dos homens entre si.

É importante destacar que a autora chama a atenção sobre o papel de mulheres, feministas brancas nos Estados Unidos, em razão do apoio destas às

estratégias do governo norte-americano em seus projetos de recolonização. Apoiaram os EUA em seu argumento duvidoso de libertação das mulheres daquelas ditaduras de governos de países do Oriente Médio, no contexto de guerra contra o terrorismo. Aqui, as mulheres brancas saltaram de expectadoras para operadoras e autoras intelectuais da opressão colonial. A aliança entre colonizados, colonizadas e colonizadores fica novamente evidente. (MENDOZA, 2010).

O trabalho livre e assalariado para as classes brancas do sistema capitalista só é possível com base na criação e manutenção das colônias, e nestas, entre outras estratégias, a caça às bruxas e o estupro coletivo de mulheres, como armas de guerra, com a finalidade de estabelecer o sistema colonizador (MENDOZA, 2010). O submetimento e a colonialidade continua hoje com os “feminicídios, el tráfico de mujeres pobres, el turismo sexual, la maquilización y feminización de la industria y la pobreza bajo el capitalismo neoliberal” (MENDOZA, 2010, p. 25). As categorizações de raça e classe, ao modo europeu e colonizador, impedem as possíveis redes de solidariedade entre mulheres e homens e das mulheres entre si, de centros e periferias. A colonização logra, cria, com seu modelo de estratificação de raça e gênero, e ao mesmo tempo sobrepondo os dois, os Estados Nações do ocidente e os capitalismo patriarcais racistas (MENDOZA, 2010).

2 A religião e a experiência das mulheres: conceito e prática

Para uma compreensão mais acurada do sentido que tem a religião no contexto atual para as mulheres, é importante retomar considerações sobre o tratamento dado ao conceito de religião e suas implicações para o que venha a ser religião para mulheres. A antropóloga Sônia Maluf faz uma análise crítica do conceito, levando em conta o que tem sido definido como religião, a partir dos clássicos, e, a partir daí, cabe a pergunta sobre o que seria religião para grupos distintos, como mulheres e diferentes grupos de mulheres e diferentes gêneros.

Para a autora, em ‘Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil’,

entre as implicações metodológicas desses limites do conceito de religião está o deslocamento do foco de pesquisa e análise das instituições e das doutrinas religiosas para os itinerários e narrativas das experiências religiosas e espirituais. Rastrear os sujeitos, cartografar os trânsitos, fluxos e redes formadas por seus deslocamentos e circulação, mesmo que isso implique em reunir o que doutrinarmente não se reúne, passa a ser a tarefa central da investigação. (MALUF, 2011, p. 9).

Em um estudo anterior, a autora já havia se dedicado à análise da “emergência, nas grandes cidades brasileiras de um campo de intersecções entre novas formas de religiosidade e espiritualidade, práticas terapêuticas alternativas e vivências ecléticas pelas camadas médias urbanas” (MALUF, 2011, p. 6). A autora chama a atenção para pesquisas que dão conta de um sem número de conceitos novos que vêm sendo usados para definir as novas práticas religiosas. Práticas que geram perguntas sobre o seu caráter religioso efetivo. “Trata-se de um fenômeno religioso, espiritual, terapêutico, mercantil, individual ou midiático?” (MALUF, 2011, p. 7). Conceituar práticas religiosas tão plurais e definir a dinâmica religiosa contemporânea não é tarefa fácil. Talvez o afã de conceituar de forma definitiva tenha que ser superado no momento. Ou, é necessário mudar a pergunta. Talvez questionar ‘o que é religião?’ não seja mais suficiente. Não há que se perguntar como se faz religião, como se vive a religião, como é a vivência da religião desde os diferentes contextos e sujeitos. A definição, então, sempre será situada e contextualizada segundo a experiência concreta de um grupo de sujeitos.

Uma questão central para a pesquisa feminista no campo dos estudos sobre religião é atentar para a “não redução da complexidade e da riqueza dessas práticas emergentes a modelos acadêmicos rígidos, apegados, por exemplo, a uma análise de rituais e doutrinas específicas e a configurações religiosas particulares” (MALUF, 2011, p. 7). Ou seja, pesquisar as grandes religiões, as religiões midiáticas e os grandes movimentos pode nos levar a não observar as subjetividades singulares que provocam rupturas nos modelos dominantes, com

características colonizadoras – como aponta o feminismo descolonial.

Woodhead (2011) aponta que no campo teológico se argumentou que religião é um conceito moderno, influenciado pelas pressuposições seculares, que não tomam adequadamente em conta nas pesquisas as questões inerentes à vida de fé. Outro argumento apontado é que religião é um conceito ora demasiadamente cristão, ora demasiado secular. Em outros casos, a crítica aponta para o fato de que os estudos de religião na sociologia focaram privilegiadamente o cristianismo, ofuscando outras religiões. Estudos pós-coloniais, segundo a autora, argumentam que o conceito *religião* tem tendência etnocêntrica, imperialista e ocidental.

As novas práticas religiosas, segundo Maluf, não podem mais ser compreendidas unicamente pela abordagem das grandes tradições, ou pela “abordagem institucional dessas práticas e de uma redução do religioso ao institucional”, ou seja, tomando em conta prioritariamente as doutrinas e rituais convencionais e estabelecidas (MALUF, 2011, p. 8).

Para Maluf, o atual contexto religioso se caracteriza pela “ruptura das fronteiras doutrinárias pela alta circulação dos sujeitos, formando uma dinâmica de redes e fluxos na articulação dessas práticas, acima e além de dinâmicas institucionais específicas” (MALUF, 2011, p. 8). Assim também nos referimos ao movimento protagônico de ruptura das mulheres da Comunidade Noiva do Cordeiro, do interior de Minas Gerais, que rompe com toda forma de religião institucionalizada (ROESE; SCHULTZ, 2010; SCHULTZ, 2013). Ivone Gebara (2000) se refere à ‘mobilidade’ das mulheres. São demarcações deste movimento, desta ‘circulação’, ou desta nova apropriação que as mulheres fazem da religião, como movimento e protagonismo no século XXI, de acordo com a nossa hipótese.

Em uma perspectiva feminista descolonial, perguntamo-nos: quem são os sujeitos que circulam, rompem e que articulam práticas religiosas alternativas?

Sabemos que nas mais antigas formas hegemônicas de religião, como a judaica e a cristã, as mulheres já eram acusadas de “trair” as imposições convencionais. E elas o faziam desobedecendo sutilmente, justamente porque elas também não estavam nos postos de comando dessas tradições patriarcais.² Suspeitamos, também aqui, que as mulheres eram sujeitos protagônicos da alta circulação. As mulheres e outros grupos de sujeitos que não se incluíam nos domínios hegemônicos das tradições monoteístas patriarcais. Certamente, também os grupos de pessoas jovens que não mais se adequavam às tradições patriarcais convencionais.

Uma importante característica da religiosidade e da espiritualidade contemporânea é a “sua intersecção com outros campos, como o ecologismo, a contracultura, as culturas chamadas psis, formas terapêuticas tradicionais e alternativas e outros campos, constituindo um universo cultural caracterizado por sua extensão social e pluralidade de formas”, segundo Maluf (2011, p. 8). O destaque da autora nos leva a suspeitar que, sobretudo, as culturas psis e as formas terapêuticas tradicionais e alternativas estão fortemente nas mãos das mulheres. As formas alternativas de cura e meditação, em voga hoje nas grandes e pequenas cidades, parecem estar sob o domínio das mulheres. Ou seja, há uma circulação delas que foge do domínio das grandes tradições religiosas e da medicina ocidental hegemônica, que estão sob o domínio branco e masculino. Maluf acrescenta que denominou “esse universo complexo de uma religiosidade fora do templo e do texto, pela mundanização e singularização do ritual e pela ausência de uma matriz ou linha doutrinária central, codificada ou não no ‘texto’ religioso” (MALUF, 2011, p. 8).

É evidente que para cartografar as novas formas de religiosidades ou espiritualidades são necessários novos métodos e novas posturas teóricas. Certamente há que se praticar na pesquisa o que na fenomenologia é a *epoché* – a retirada do não saber (BELLO, 1998). Trata-se de retirar todo preconceito e, até

² Confira no texto judaico cristão – a Bíblia, no livro de Números, capítulo 11, a discordância de Miriã; veja em Jeremias 44 – o relato de que as mulheres queimavam incenso a outros deuses; Gênesis 31 onde Rebeca furta os deuses do lar; o relato de 1 Reis 11 que conta que as mulheres perverteram o coração de Salomão, levando-o a seguir outras divindades; Atos dos Apóstolos 16 e adoração a Deusa dos Efésios.

mesmo, temporariamente, o conceito anterior, para que se possa observar o movimento, a nova circulação que se vive no contexto religioso, que, para a finalidade desse texto, continuamos a chamar de ‘religioso’, tendo em conta a importância histórica deste termo. Ademais, porque parece não se tratar de mudar o conceito, mas o modo de pensar sobre ele, o modo de pesquisar e de reconhecer o que envolve o movimento religioso e a experiência religiosa na contemporaneidade. Cabe observar também que é preciso escutar os sujeitos e averiguar como estes mesmos definem a sua experiência, para que se possa nomeá-la, tomando em conta a autonomia destes na conceituação de sua experiência. Quando falamos do modo de pesquisar feminista, e de uma perspectiva descolonial, esta é uma questão fundamental. Temos que escutar as mulheres, e os diferentes grupos de mulheres e seus contextos, para que se saiba o que é religião segundo a vivência e os saberes delas.

Para Maluf, temos que averiguar o que “fazem os sujeitos que circulam por essas diferentes filiações, visões de mundo e sistema de práticas rituais e de cura” (MALUF, 2011, p. 8). Trata-se de um desafio metodológico e empírico que confronta o modo anterior de pesquisar religião, a partir das doutrinas, rituais convencionais, textos religiosos e eventos de grande porte ou midiáticos, para direcionar o interesse para as “as redes, os circuitos, a circulação, práticas e trajetos de sujeitos singulares, os diferentes agenciamentos possíveis que deslocam doutrinas e filiações para sínteses e dinâmicas singulares e coletivas em permanente reinvenção” (MALUF, 2011, p. 10).

Para Ivone Gebara (2000), é necessário escutar as mulheres e ver as suas experiências para depois definirmos o que é religião para elas. A resposta é complexa, tal como é a nossa existência, que é “marcada pela ambivalência, pelo paradoxo e pelas contradições” (GEBARA, 2000). Segundo a autora, religião para as mulheres significa, simultaneamente, opressão e salvação. No caso do cristianismo, a igreja que oprime também é espaço de salvação, afinal

as mulheres não são apenas oprimidas, submissas, vítimas na sociedade e nas igrejas. A mobilidade delas, a autonomia delas está sempre em jogo também. Elas simulam, subvertem, criam novas formas de desobediência aos dogmas e estruturas opressoras.

Seguindo esta perspectiva de pesquisa, para Maluf, a questão metodológica implicada é que “a religião deixa de ser uma substância transcendente e acima das práticas particulares, e passa a ser um qualificativo de diferentes tipos de agenciamentos, tanto centrais, como também periféricos, marginais, subterrâneos” (MALUF, 2011, p. 13). Esta é uma questão substancial para a perspectiva feminista de pesquisa da religião, haja vista que as mulheres circulam, protagonizam e agenciam práticas, experiências fora dos padrões dominantes. Elas buscam religião e adaptam religião para as necessidades da sua vida cotidiana e das pessoas do seu entorno. A religião interessa às mulheres neste sentido.

Uma grande contribuição das reflexões de Gebara para a pesquisa feminista sobre religião é o fato de que a autora faz tanto uma análise crítica da religião, especialmente do cristianismo ocidental, e da teologia patriarcal, quanto mostra as ambiguidades da religião e da relação das mulheres para com esta mesma religião. Essa é uma questão de fundamental importância, haja vista que não podemos mais pensar que as mulheres não se “mobilizam”, que são apenas vítimas ingênuas (GEBARA, 2000). Linda Woodhead compartilha da abordagem de Gebara e entende que se deve ir além da questão de saber se a religião é boa ou má para as mulheres (WOODHEAD, 2001). É o que também afirma Rosado quando se refere às religiões “como espaços sociais complexos, portadores de contradições, que não funcionam sempre em todas as sociedades como forças conservadoras” (ROSADO, 2001, p. 9).

Diante da questão sobre o motivo das mulheres permanecerem nas religiões opressoras, vale o que diz Gebara, quando afirma que a relação das mulheres com a religião é milenar, pois, “as mais antigas representações religiosas da humanidade são femininas... projeções das experiências femininas de maternidade

e fertilidade. As representações masculinas de Deus, como Espírito para além da terra, como distinto e separado, são bem mais recentes...” (GEBARA, 2000, p. 101). As religiões “contêm algo profundamente feminino, quase matricêntrico que é a preocupação com o bem-estar das pessoas, com a superação do sofrimento [...]. A religião na sua base originária é materna, é protetora e aconchegante”, diz Gebara (2000, p. 101). É uma afirmação muito significativa, pois nos ajuda a compreender as razões e o modo como as mulheres se vinculam às religiões e como vivem a sua espiritualidade. Nas religiões as mulheres “se sentem ‘em casa’ como se revivessem uma memória antiga” (GEBARA, 2000, p. 102).

Não está em jogo simplesmente criticar toda forma de religião e todos os elementos da religião, como não raro vemos acontecer nas críticas acadêmicas, ou no senso comum, feitas de forma generalizada a qualquer forma e experiência religiosa. Estas posturas não tomam em conta, nas observações e pesquisas, a complexidade e a pluralidade das experiências religiosas, a criatividade do imaginário religioso e a produção de sentido engendrada desde os contextos religiosos. No campo das pesquisas feministas, entendemos que se deve verificar mais precisamente como as mulheres se relacionam com a religião. Neste ‘*como*’, reside uma importante questão. Se atentarmos para isso, poderemos identificar que as mulheres no mundo contemporâneo estão criando e recriando a sua vinculação, a sua relação de fé com o divino e o religioso de forma muito autônoma e criativa.

Tendo em vista o enfraquecimento da hegemonia católica dentro do cristianismo, das tradições e dos dogmas cristãos, por exemplo, nos perguntamos como as mulheres se situam nas novas configurações, rearranjos e nesta mobilidade que pode ser observada tanto no revigoramento das igrejas evangélicas, quanto no surgimento de uma infinidade de novas espiritualidades cristãs e não cristãs na atualidade.

Além disso, podemos ousar ainda mais nas perguntas e questionar se a crise da tradição cristã, que afeta, sobretudo, as igrejas mais conservadoras com relação ao papel das mulheres, é justamente a crise de um modelo de religião patriarcal e colonizador, e se esta crise é justamente relativa ao declínio de uma religião que foi marcadamente patriarcal, eurocêntrica, androcêntrica, etnocêntrica e antropocêntrica ao longo de sua história.

As questões acima são plausíveis desde uma perspectiva feminista descolonial e temos exemplos evidentes da descontinuidade e do declínio da adesão das mulheres, e também de homens, a este modelo ou sistema religioso. A crise do modelo religioso é a crise diante de um modelo historicamente gerenciado e dominado por um viés colonial. Não é assim somente na religião, também é assim na política, na economia, nos sistemas de governo em macro dimensões e micro dimensões, haja vista a crise do modelo de família e casamento que alcança até o sujeito como indivíduo – em especial, a figura masculina e seu papel na sociedade. A crise de um modelo de religião é a crise de um sistema maior. Por outro lado, pesquisar como as mulheres vivem hoje uma religião que há séculos as exclui dos seus espaços de poder, é fundamental no momento em que esta religião, cujo sistema, historicamente patriarcal e colonial, está sendo profundamente questionado pelos seus próprios fiéis e, em especial, pelas ‘fiéis’.

Para pensar os protagonismos das mulheres, é necessário pensar outro tipo de religião, ou observar melhor como as mulheres fazem religião. É também necessário propor novamente a pergunta sobre o que é religião. E desta vez perguntar o que é religião para as mulheres. Ademais, desde a perspectiva descolonial, é necessário investigar o que é religião para as mulheres negras, indígenas, brancas, lésbicas, pobres, transgêneros, etc., pois cada grupo destes viveu, vive e experimenta religião de um modo específico e carrega marcas profundas de sofrimento sob o jugo das tradições hegemônicas.

3 As mulheres e a religião no século XXI

Há sinais evidentes de que as mulheres estão criando e recriando religião e vida espiritual. Por esta razão, a pesquisa atual precisa se debruçar sobre a análise da atividade espiritual e religiosa de mulheres com o cristianismo hegemônico e colocar a questão sobre como as mulheres estão fazendo religião no Brasil, na América Latina, no terceiro milênio. Há movimentos em processo, no que tange à vida religiosa e espiritual das mulheres, e não só das mulheres, que apontam para mudanças fundamentais no modo de relacionamento com a religião e no modo de gerenciamento da própria vida espiritual. Aqui, interessamo-nos pelos movimentos protagônicos das mulheres, pois os seus agenciamentos de fato chamam a atenção neste momento da história, haja vista o longo processo de submissão das mulheres ao cristianismo como religião aliada ao sistema colonial.

O que se observa neste momento é uma infidelidade religiosa e confessional e uma desobediência religiosa das mulheres. Também devemos falar em *ruptura* delas, ruptura que se apresenta de várias formas. Trata-se, a nosso ver, de uma ruptura com o patriarcalismo religioso colonial cristão, que pode ser verificada em um fenômeno em processo no Brasil. Um exemplo, que sintetiza o movimento que sinaliza a mudança de comportamento da relação das mulheres com as religiões neste momento da história, é o caso da comunidade Noiva do Cordeiro, situada no interior de Minas Gerais, acima mencionada (ROESE; SCHULTZ, 2010).

Noiva do Cordeiro é uma comunidade rural, liderada por mulheres que, depois de um século de história de sofrimento, exclusão e miséria, sob o domínio da Igreja Católica, e depois de uma Igreja Evangélica, tomaram a decisão pelo abandono de toda forma de religião. Sob a liderança de uma ‘matriarca’ criaram um modelo de comunidade e um modo de vida sem religião. As mulheres desta comunidade rompem com lógicas de dominação representadas pelo sistema colonial de casamento, família, religião e sociedade. Nesta comunidade, as

mulheres rompem com um sistema de casamento violento, com um sistema de família e com uma religião violenta que não leva em conta a realidade das mulheres. Por todo contexto da história desta comunidade, elas também rompem com os homens e um modelo estreito e restrito de masculinidade e feminilidade. Rompem com a submissão irrestrita aos sistemas e lógicas patriarcais. Ao decidirem não ter mais religião, no caso, uma ruptura com o cristianismo, elas rompem com os rituais de casamento, a submissão ao pai, ao marido, à família, ao padre, ao pastor, à igreja. Neste caso, é o fim da religião do Pai e a inauguração da fé sem religião, o abandono da igreja cristã patriarcal e a ruptura com a religião oficial e hegemônica.

A experiência da comunidade Noiva do Cordeiro não é isolada. É antes a síntese de processos de ruptura neste momento histórico, onde grandes sistemas e paradigmas são questionados e estão diante de um esvaziamento, pois já não correspondem e não contribuem na busca de sentido da humanidade, sobretudo das mulheres.

Outra ruptura pode ser verificada no fenômeno das “mulheres sacerdotisas”, a quem o sacerdócio foi negado em suas igrejas de origem. São mulheres, em geral com grande capacidade de liderança, a quem a ordenação foi negada, como apresenta a dissertação de mestrado de Rosane Guglielmoni (GUGLIELMONI, 2015). Elas rompem com o poder dominante de exclusão delas da liderança das igrejas e do acesso ao sacerdócio e fundam suas próprias igrejas.

As pesquisas de Rosane Guglielmoni (2015) e Janine Silva (2010), esta última também sobre mulheres que fundam suas próprias igrejas, bem como a de Claudirene Bandini (2014), sobre as mulheres que lideram igrejas, são contribuições significativas para a compreensão do protagonismo das mulheres, pautado na ruptura com as comunidades de origem nas quais não tinham acesso aos cargos mais altos de poder e sacerdócio. Enquanto a tese de Bandini retrata a força, a liderança das mulheres no sacerdócio dentro de igrejas evangélicas, as

dissertações de Guglielmoni e Silva retratam um contexto em que as mulheres, cansadas de esperar pelo sacerdócio e de não serem reconhecidas a sua liderança em suas igrejas, criam suas próprias denominações. Neste caso, elas superam o argumento dos pastores de que o sacerdócio de mulheres não seria autorizado por Deus, e não estaria no texto sagrado, conforme a interpretação deles. Portanto, não haveria possibilidade de que elas formalmente exercessem o sacerdócio. No entanto, elas criam um novo argumento. O argumento do “chamado de Deus”. (GUGLIELMONI, 2015; SILVA, 2010). Elas contam e afirmam que foram chamadas por Deus para abrirem sua própria igreja, e assim se fazem ou se tornam pastoras. Suas igrejas, ainda que pequenas, são bem frequentadas, e a autorização do seu sacerdócio, dada por Deus, segundo elas, é aceita pelos fiéis que as acompanham.

Essas dissertações de mestrado de Rosane Guglielmoni e Janine Silva mostram pesquisas de campo sobre mulheres que fundam suas próprias igrejas nas regiões metropolitanas de Belo Horizonte e Rio de Janeiro, respectivamente. Destaca-se que são mulheres que rompem com as suas tradições anteriores por terem encontrado barreiras para o exercício de sua liderança. Isso significa que lhes foi negado o acesso ao sacerdócio sob a alegação de que ele não seria viável para uma mulher, segundo a Palavra de Deus expressa no texto sagrado (GUGLIELMONI, 2015). O que nos chama a atenção é que se trata de um fenômeno do século XXI. Essas mulheres não se submeteram ao tradicional entendimento do texto sagrado, da Bíblia. Elas deixaram suas igrejas ou religiões anteriores e fundaram suas próprias denominações.

Chama a atenção que as igrejas fundadas por essas mulheres são pequenas, reúnem um público de classe média e baixa; de certo modo, pode-se dizer que essas igrejas atendem a um público de baixa renda, são ecumênicas (GUGLIELMONI, 2015), e não são exclusivistas - as pastoras não impedem os fiéis

de frequentarem outras igrejas (SILVA, 2010). Janine Silva destaca que entre as onze pastoras entrevistadas, apenas três estão casadas. As demais são viúvas ou divorciadas. Duas eram anteriormente mães de santo. O grau de instrução da maioria delas é o ensino fundamental incompleto e o trabalho na igreja é a fonte de renda da maioria delas. As pastoras também se situam, em sua ampla maioria, na classe econômica baixa (GUGLIELMONI, 2015; SILVA, 2010). O que nos interessa destacar aqui é que, com todos os impedimentos já enfrentados anteriormente, neste momento histórico as mulheres rompem com as estruturas religiosas anteriores.

Uma questão fundamental no modo como as mulheres conduzem a vida religiosa e espiritual, sua busca e organização, é que para elas religiosidade e espiritualidade são expressões que têm lugar na vida cotidiana, e que afetam suas relações, sua corporeidade, o mundo do trabalho, a vida como um todo. Elas buscam religião para e desde o mundo da vida cotidiana. A religião para elas deve ser expressão do contexto e das necessidades da vida. Ou seja, religião envolve todos os mundos - o mundo da casa, do corpo, do trabalho, da família. Religião para essas mulheres, que rompem com o modelo patriarcal de religião, não é um negócio, ainda que, para a maioria delas, seja uma das fontes de renda ou a principal fonte de renda. É uma fonte de subsistência e não de lucro, pois suas igrejas são pequenas e não têm o apelo para um dízimo extravagante.

São inúmeras as igrejas fundadas por mulheres que vêm proliferando, que brotam de dissidências de lideranças que não encontram espaços em suas igrejas de origem. Mulheres que fundam igrejas para nelas exercerem sua liderança e o poder que não tinham nas igrejas masculinas. São também inúmeras as mulheres que deixam de frequentar as suas igrejas, ainda que não se desfilie delas. São muitas as mulheres que abandonam por completo suas igrejas. Outras, nelas permanecem, mas com críticas. E ainda há aquelas que permanecem sem críticas. Há também mulheres que criam novos espaços de vivência da espiritualidade, sem abandono da fé, mas com abandono das características patriarcais das suas igrejas de origem. E, ainda, mulheres que combinam experiências religiosas e tradições,

fugindo da regra da única pertença; fazem as suas próprias sínteses e sincretismos, imprimindo um dinamismo e criatividade à sua vida de fé (GEBARA, 2010; WOODHEAD 2001). Para Woodhead (2008), diferentes grupos de mulheres, sobretudo marcadas pela carreira profissional e a entrada no mundo público, estabelecem diferentes relações com a religião.

Está em processo o que poderíamos chamar de “*politeísmo*” religioso das mulheres. Elementos das tradições afro, indígenas, cristãs e orientais são conjugadas em uma única experiência religiosa. Religião para elas, ao que parece, precisa responder às necessidades do cotidiano e não apenas a um padrão estabelecido, uma ordem vigente, sem vínculo com as necessidades reais da vida cotidiana. Além da nossa suspeita de que o politeísmo religioso é benéfico para as mulheres, porque atende às necessidades do cotidiano delas, elas também optaram pela infidelidade institucional, denominacional. A *infidelidade* religiosa delas, a opção de não pertença a uma única tradição, mostra uma *ruptura* com a ideia de submissão a uma ordem anterior, cuja ideia dominante era a de que era possível apenas a opção por uma única denominação religiosa. Esta prática pode ser verificada há mais tempo no contexto religioso brasileiro. Mas, há que se destacar o protagonismo das mulheres neste movimento, que implica no ato de assumir a responsabilidade pela sua própria trajetória espiritual e de fé. Neste sentido, no momento histórico atual, estamos diante de um processo protagônico de mulheres. As mulheres sempre foram o maior público praticante da tradição religiosa hegemônica no Brasil – o cristianismo –, e eram também o público mais fiel. Agora, já não podemos mais confirmar esta fidelidade. Para Woodhead (2008), inclusive o debate sobre secularização parece tomar outro viés quando as experiências religiosas de mulheres são tomadas em conta. A autora aponta para um paradoxo, que também se apresenta no caso brasileiro: o fato de que o desinteresse das mulheres pelas religiões hegemônicas e convencionais se coloca ao lado do dado de que elas são a maioria nessas tradições.

Há paradoxos e ambiguidades da religião, da religiosidade e da espiritualidade protagonizados pelas mulheres no século XXI para além dos elementos de ruptura, desobediência, infidelidade, circulação, criação, politeísmo, polireligiosidade e sincretismo espiritual. Além das rupturas radicais com elementos das tradições patriarcais, de criação pelas mulheres de novas formas de encontro e vivência espiritual com molde sincrético, novas e pequenas igrejas que rompem com os pastores e as igrejas de origem, inclusive em salas, garagens, há as rupturas parciais ou não rupturas que se caracterizam pela não adesão a certas regras ou a discordância com dogmas e regras estabelecidas. Também acontece a adesão plena ao modelo de religião de mídia, de moda e da ideologia capitalista³, e ainda a permanência nas tradições de origem sem críticas.

De todo modo, salta à vista, e as pesquisas mostram, o fato de que temos que falar de uma subversão da ordem patriarcal hegemônica no contexto religioso brasileiro neste momento histórico. Podemos identificar uma *desobediência silenciosa* das mulheres à ordem estabelecida pelo sistema colonial. Há que se observar aqui que não estamos falando de um movimento organizado. Mas de uma desobediência civil/religiosa silenciosa, mas política também – porque rompe com poderes estabelecidos e instaura outra ordem.

O que se vê em processo, desde os movimentos protagônicos de mulheres no Brasil, especialmente nos grandes centros urbanos, onde lideram outras práticas religiosas, aponta para uma ruptura com séculos de colonização de um cristianismo androcêntrico, etnocêntrico, heterossexista. Não podemos falar, certamente, de uma ruptura radical no caso das pastoras que fundam suas igrejas, pois elas continuam cristãs. Mas elas têm autonomia de decisão e escolhem o que é sustentável para elas. Evidencia-se, claramente, um protagonismo que aponta para uma autonomia nova de mulheres no interior do cristianismo. Elas ‘não obedecem’ aos seus pastores, e criam um argumento teológico que funda e fundamenta sua ação de ruptura ao dizerem que tiveram um “chamado de Deus” para criarem sua

³ Veja “O culto das princesas”, a moda evangélica fashion, a música e carreira artística no mundo gospel.

própria igreja. No caso da Comunidade Noiva do Cordeiro vemos uma ruptura muito mais radical. Elas rompem com todos os ritos da tradição cristã, ainda que continuem com a fé em Deus. Seu argumento é justamente o do sofrimento que esta tradição lhes impôs ao longo de um século específico.

O caso das mulheres que rompem com a religião colonial e fundam suas próprias igrejas, como demonstrado nas pesquisas de Janine Silva (2010) e Rosane Guglielmoni (2015), e como vem aparecendo em pesquisas de mestrado atuais orientadas por mim, mas também nas minhas pesquisas (2010)⁴, já está presente em todo o Brasil, sobretudo em centros urbanos maiores, mas também na “roça” e nas pequenas cidades. As pesquisas apontam para uma readaptação e reapropriação do cristianismo pelas mulheres. Seus cultos apresentam uma estrutura mais horizontal, menos hierárquica, mais participativa. Os movimentos dos corpos em dança das pastoras negras e mestiças, apontam para a reintrodução de elementos das tradições afro nestes cultos, sem o ‘antigo’ preconceito contra estas tradições e religiões de matriz africana, tão forte nos cultos evangélicos das igrejas pentecostais e neopentecostais. Entre as pastoras, encontramos muitas negras. Da mesma forma, tambores, cantos e danças em círculo apontam para uma estrutura mais horizontal na distribuição de poder, da palavra e da integração da comunidade, inclusive de crianças. A pesquisa de Janine Silva mostra que fiéis das comunidades das pastoras não estão impedidos de frequentarem cultos de outras pastoras. Há neste sentido também uma ruptura com a fidelização da ‘fiel’ e a proibição de frequentar outras igrejas ou tradições.

O que está em questão também não são os novos movimentos e movimentos de rupturas, mas os novos conhecimentos, capazes de reconhecer novas produções no nível da vida cotidiana e novos agenciamentos de vida. Breny Mendoza (2010) se refere aos novos conhecimentos latino-americanos que aos poucos se erigem e que são uma necessidade que emana do processo de superação da colonização, e

⁴ Outro texto, da minha autoria, sobre a mesma comunidade está em processo de publicação, 2015, em livro.

aponta para a produção de conhecimentos próprios no seu contexto. A Teologia da Libertação já foi capaz de fazê-lo, mas foi fortemente detida pelo afã colonizador eurocentrado, etnocêntrico e androcêntrico.

María Lugones inclui, além da análise do processo e do sistema de opressão, o estudo das resistências a esta opressão. Entre estas resistências, nós reconhecemos os protagonismos das mulheres no século XXI. Lugones se refere aos sujeitos em “colaboração e em conflito” com os “invasores hostis que querem expropriá-los e desumanizá-los” como sujeitos que “assumem, resistem e se acomodam aos invasores” (LUGONES, 2014, p. 942). Para ela, “a presença invasiva subjuga brutalmente, de forma sedutora, arrogante, incomunicante e poderosa, deixando pouco espaço para ajustes que preservem seus próprios sentidos de si mesmos na comunidade global e no mundo” (LUGONES, 2014, p. 942). Apesar desta presença invasiva e violenta constante, como acontece nas religiões, Lugones se propõe a pensar o processo como “sendo continuamente resistido e resistindo até hoje” e tenta apreender a subjetividade do sujeito colonizado em relação com todo o sistema no qual se encontra.

Nomeando essa resistência, Lugones recorre à ideia de “subjetividade ativa” (LUGONES, p. 940) para se referir à ação daqueles grupos e sujeitos individuais que resistem de alguma forma às “múltiplas opressões”. Mesmo que esta ação seja novamente “reduzida pelas compreensões hegemônicas/ compreensões coloniais/ compreensões racistas-gendradas até o ponto de apagar qualquer agenciamento”. Para a autora, o pertencer a “comunidades impuras [...] dá vida a seu agenciamento” (LUGONES, 2014, p. 940). Ou seja, a dinâmica das pastoras e das mulheres que rompem com o pertencimento obediente aponta para uma subjetividade ativa, por meio da autonomia, inclusive econômica, da liderança e do poder que assumem, ainda que seja sobre a sua própria vida e a de sua família. Em suma, agenciam uma nova subjetividade, uma subjetividade ativa, criativa, pois se apresenta uma inventividade e uma nova dinâmica de vida que rompe com os

colonizadores modernos e atuais. Trata-se de uma subjetividade ativa, não passiva, pois há agenciamentos de autonomia; mesmo que as ações sejam limitadas e sejam novamente submetidas por colonialidades renovadas elas já criaram formas singulares de resistência.

Considerações finais

O modo como as mulheres vivem a religião, como elas subjetivamente recriam, aproveitam, burlam, refundam e vivem as experiências espirituais e religiosas, dentro e fora das grandes religiões, é uma questão ainda a ser investigada com metodologias e perspectivas teóricas feministas e, em especial, do feminismo descolonial. Diante destas questões, que se colocam a partir das novas configurações e da nova dinâmica religiosa que se desenha no século XXI, é necessário que novas perguntas sobre as apropriações que as mulheres estão fazendo das religiões sejam feitas. Analisar em que medida elas estão criando espaços novos, transformando os existentes, abandonando os antigos espaços e ainda usando os espaços existentes como espaços de fuga, liberdade, sociabilidade e, simultaneamente, também mantendo um vínculo calcado em submissão, obediência e conformidade. Ademais, é fundamental verificar qual é a dinâmica que as mulheres estão estabelecendo para ultrapassar a dominação patriarcal das religiões; a relação que as mulheres estabelecem hoje com as religiões tradicionais; o avanço do conservadorismo patriarcal evangélico sobre o campo político, ampliando seu espaço de domínio e seu moralismo machista.

Creio que podemos sustentar a hipótese de que uma nova configuração religiosa se desenha neste terceiro milênio a partir do protagonismo das mulheres. Este protagonismo no âmbito religioso me parece sutil, disfarçado, inteligente, dinâmico, criativo e autêntico. Não é abertamente contestatório, mas apresenta rupturas claras, insubmissão, mobilidade, infidelidade e criação de novas modalidades e subjetividades de vida espiritual e religiosa. Ou seja, as mulheres

estão criando com autenticidade e responsabilidade espaços e caminhos alternativos aos das religiões hegemônicas, suas estruturas e discursos. Aqui se interpõe a subjetividade ativa das mulheres no contexto religioso brasileiro como uma ruptura com a colonialidade de gênero.

REFERÊNCIAS

BARROSO, Jose Maria. (2014). Feminismo descolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. **Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales**, Sevilla, v. III, p. 22 – 33. Recuperado de: < <http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-yburguesa>>. Acesso em: 19 abril 2015.

BANDINI Claudirene. **Costurando certo por linhas tortas: práticas femininas em igrejas pentecostais**. Salvador: Pontocom, 2014.

BELLO, Angela Ales. **Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru: EDUSC, 1998.

FERREIRA, Amauri; RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião. **Numen-Revista de Estudos e Pesquisa em Ciências da Religião**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, 2012.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992.

FIORILLO, Marília Pacheco. Aquele que diz sim, aquele que diz não: religiosidade e heresia. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 18, n. 34, p. 101-116, jan-jul, 2013.

GEBARA, Ivone. **Teologia em ritmo de mulher**. São Paulo: Paulinas, 1994.

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião**. São Paulo: Olho D'água, 1997.

GEBARA, Ivone. **A mobilidade da Senzala Feminina, mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo**. São Paulo: edições Paulinas, 2000.

GEBARA, Ivone. **Vulnerabilidade, justiça e feminismos: antologia de textos**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GUGLIELMONI, Rosane Aparecida de Souza. **Religião e gênero: Igrejas evangélicas fundadas por mulheres na região industrial de Contagem, Minas Gerais.** 2015. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – PUC Minas. Belo Horizonte, 2015.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** 3 ed. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2008.

JASPERS, Karl. **A situação espiritual do nosso tempo.** São Paulo: Moraes Editores, 1968.

LACELLE, Elisabeth J. As Ciências Religiosas Feministas: estado da questão. **REVER. Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 12-55, 2002.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.13, n.2, maio-ago, p. 387-396, 2005.

MALUF, Sônia Weidner. Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. **Revista Antropologia em primeira mão**, Florianópolis, UFSC, v. 124, p. 5-14, 2011.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano.** Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 19-36. Disponível em: <www.glefas.org/glefas/index.php>. Acesso em: 21 de jul. 2015.

MORENO, J. L.; MORENO, Zerka T.. **Psicodrama.** Terapia de ação & princípios da prática. São Paulo: Daimon – Centro de Estudos de Relacionamento, 2006.

MORIN, Edgar. **Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.** Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

Disponível em la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
ROESE, Anete; SCHULTZ, Adilson. Modos de vida alternativos: o caso da comunidade Noiva do Cordeiro. **Revista Tecer**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p 152-158, nov. 2010. Disponível em: <<http://pe.izabelahendrix.edu.br/ojs/index.php/tec/article/view/40>>. Acesso em: 15 de jun. 2015.

ROESE, Anete. Ecofeminismo e sustentabilidade. In: SOTER (Org.). **Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade.** Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER (org.). São Paulo: Paulinas, 2008.

ROSADO, Maria José. **O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões.** Cadernos pagu, Campinas, n. 16, p.79-96, 2001.

SCHULTZ, Adilson. Pós-protestantismo: descrição e análise de um caso de dissidência religiosa na comunidade rural Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, MG. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 30, p. 104-123, 2013.

SILVA, Janine Targino. **Lideranças pentecostais femininas:** um estudo sobre a fundação de igrejas pentecostais por mulheres em Nova Iguaçu – Rio de Janeiro. 2010. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2010.

WOODHEAD, Linda. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 18, n. 34, p. 77-100, jan- jul, 2013.

WOODHEAD, Linda. Five concepts of religion. International Review of Sociology - **Revue Internationale de Sociologie**. UK, v. 21, n. 1, p. 121-143, mar 2011.

WOODHEAD, Linda. 'Because I'm Worth It'. Religion and Women's Changing Lives in the West. In: ANE, Krstin; SHARMA, Sonya; VINCENTT, Gisele. **Women and religion in the West. Challenging secularization.** Hampshire/England: Ashgate Publishing, 2008.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **REVER. Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 1-11, 2002.