

AS DIFERENÇAS DE GÊNERO NA PRÁTICA E NO SIGNIFICADO DA RELIGIÃO

*Linda WOODHEAD**

RESUMO: Este artigo trabalha com a crescente influência dos estudos de gênero na Sociologia da Religião e faz uma síntese das principais publicações sobre o tema na literatura de língua inglesa. Mostra que a introdução de uma perspectiva de gênero tem efeitos essenciais, entre os quais podemos citar o questionamento do conceito de religião e as formas de religiosidade valorizadas, sobretudo aquelas nas quais os homens tem maior visibilidade e dispõem de um poder maior. Mas isto também implica uma adaptação dos métodos e o questionamento das teorias dominantes, como a da secularização. Graças a essa abordagem, a História religiosa das sociedades ocidentais podem ser reanalisadas em função das transformações nas relações de gênero, estabelecendo, deste modo, uma ligação entre gênero e religião. O artigo propõe, ainda, um novo contexto de análise, de modo a articular gênero e religião, esclarecendo, assim, a maneira segunda a qual as relações de poder opõem-se ou complementam-se em ambos os campos.

PALAVRAS-CHAVE: Teorias da Religião. Práticas religiosas e gênero. Religião e abordagens de gênero.

Comparada às várias outras disciplinas, a Sociologia da Religião demorou a considerar seriamente a questão de gênero. Os estudos etnográficos realizados em pequena escala souberam reconhecer melhor sua devida importância, mas o

* A Revista Estudos de Sociologia agradece à Revista Genre, Travail et Société/Éditions Hammartan, bem com à Linda Woodhead pela cessão dos direitos autorais para a publicação em português deste artigo. Tradução do francês: Carolina Cunha Carnier. Revisão Técnica da Tradução: Lucila Scavone. Este artigo é uma versão abreviada e adaptada de: WOODHEAD, Linda. Gender differences in religious practice and significance. In: BECKFORD, J. A.; DEMERATH, J. **The sage handbook of the sociology of religion**. Los Angeles; London; New Delhi; Singapore: Sage, 2007. p.550-570.

contexto teórico dominante da Sociologia da Religião mantém-se frequentemente, com os olhos fechados para o assunto. Certamente, foram analisadas no Ocidente as razões pelas quais a prática religiosa é mais difundida entre as mulheres¹ do que entre os homens; mas com frequência não é analisada a ligação entre este tema e as problemáticas que costumam dominar a análise sociológica da religião nas sociedades modernas, especialmente, o desenvolvimento e o declínio da religião nas sociedades modernas.

Este desinteresse é contrário à vitalidade dos estudos de gênero nas últimas décadas. Como este artigo mostrará, vários estudos sociológicos importantes sobre a religião e o gênero foram publicados durante este período sem, no entanto, produzir grandes efeitos sobre o campo mais amplo dos estudos de gênero². Mesmo no restrito contexto da sociologia da religião, aqueles que se interessam às questões de gênero fracassaram na tarefa de persuadir grande parte de seus colegas de que não se tratava de um acréscimo opcional, ou mesmo de uma interessante especialização, mas sim de um procedimento essencial para corrigir o ponto cego que vem restringindo o alcance da disciplina até os dias que correm. Resta ainda a tarefa de convencer que a supressão dessa visão limitada transbordará sobre a disciplina como um todo- métodos, teorias, ferramentas e conceitos críticos, focos de interesse, objetos prediletos, especializações, hierarquias, formas institucionais e práticas materiais.

Um dos efeitos da interação fragmentária e incompleta entre a Sociologia das Religiões e os Estudos de Gênero é o fato de não existir, até hoje, literatura canônica que trate das ligações da religião e gênero de um ponto de vista sociológico. Não há, ainda, um método testado e confiável que aborde o assunto, tampouco teoria(s). Este artigo, longe de se limitar a delinear o estado da arte dos estudos da disciplina com vistas à sua provável ou possível evolução, pretende preencher as lacunas que são o resultado da consideração tardia da importância do gênero na Sociologia das Religiões. Com este objetivo, ele traçará primeiramente o contexto teórico, antes de complementá-lo com estudos-chave sobre temas precisos. O interesse de integrar o gênero na análise sociológica da religião será, então, ilustrado sob o olhar das teorias clássicas da secularização. Por fim, este estudo apresentará outros campos nos quais a dimensão do gênero poderia perturbar e transformar o trabalho dos sociólogos da religião.

¹ Ver Michael Argyle e Benjamin Beit-Hallahmi (1975), Leslie Frances (1997), Tony Walter e Grace Davie (1998). Grande parte desses trabalhos são dedicados à participação das mulheres no cristianismo. Cada vez mais, estudos têm mostrado o papel desproporcionado das mulheres nas novas formas de espiritualidade no Ocidente (HEELAS; WOODHEAD, 2005; HOUTMAN; AUPERS, 2006).

² A única especialista do vasto campo dos estudos da religião que foi e continua sendo regularmente citada nos estudos de gênero- mesmo que seja, sobretudo, para criticar seu reducionismo essencialista – é Mary Daly (1979). Apesar da importância em todo o mundo de sua crítica às religiões, em obras como **Gyn/ Ecology**; Daly não se considera uma especialista da sociologia da religião.

Teoria de gênero e da religião: premissas

Para abordar as ligações teóricas entre a religião e gênero é preciso primeiro reconhecer que os dois são usados para representar, encarnar e distribuir o poder na sociedade, mas também expor as conexões entre esses dois sistemas de divisão de poder.

Se o gênero é um conjunto complexo e intrincado de relações de dominação construídas historicamente (BOURDIEU, 1998), podemos então falar de **ordem sexuada** de uma sociedade, mesmo que continue impossível elucidar toda a sua complexidade. A religião não somente se inscreve nessa ordem como é sua parte integrante, ao mesmo tempo em que nela encena diversos papéis e ocupa lugares variáveis.

O lugar fundamental da religião nas relações de dominação é mais bem compreendido se a concebemos como um sistema de poder. Como demonstrei em relação ao cristianismo (WOODHEAD, 2004), a religião é a expressão social da confrontação a uma fonte de poder própria ao quadro religioso (o **poder sagrado**), mas ela implica também uma interação com fontes de poder **seculares**, que são ao mesmo tempo sociais (culturais, políticas, econômicas, militares) e sociopessoais (afetivas, físicas, intelectuais, estéticas). Além de sua força própria, a eficácia do poder sagrado é reforçada pela sua sinergia com um poder secular (há, por exemplo, uma estreita ligação histórica entre a potência do deus cristão e a riqueza e influência política da Igreja, ou ainda entre a popularidade das terapias holísticas e sua capacidade de melhorar o bem-estar afetivo). Que eles se reforcem, ou se excluam, o poder sagrado e o poder secular podem combinar-se de vários modos. Ver na religião um simples **dossel sagrado** suspenso sobre a sociedade (BERGER, 1967) seria novamente ignorar o seu papel na consolidação e legitimação de interesses dos poderes dominantes que mascara a produção de uma resistência, que invisibiliza o apoio de grupos que dispõem de um frágil poder social e isso impede compreender a reconfiguração das relações de poder. Um grupo dotado de um grande poder social pode usufruir o poder sagrado de modo a reforçar, estender, legitimar e normalizar o seu próprio poder como, por exemplo, a dinastia franca na Europa medieval, ou o partido republicano de George W. Bush nos Estados Unidos. Ao contrário, um grupo dotado de um frágil poder social pode utilizar-se do poder sagrado para se aproximar do poder secular, como as comunidades cristãs dos séculos I e II, ou mesmo as formas holísticas contemporâneas de autoespiritualidade, majoritariamente femininas (HEELAS; WOODHEAD, 2005).

Teorizar a religião e o gênero

Uma vez discutida a questão do poder, a interação entre a religião e gênero torna-se mais compreensível. Por intermédio de suas práticas ao mesmo tempo simbólicas e materiais, a religião é capaz de reforçar as relações de dominação de gênero ou ajudar a transformá-las. Uma religião, em uma época determinada, está estruturalmente ligada à ordem sexuada da sociedade à qual ela pertence. Esta ligação, entretanto, somente é instantânea em uma dinâmica contínua determinada por diversos fatores, especialmente, a própria estratégia dessa religião em relação ao gênero. Duas variáveis devem ser consideradas na repartição sexuada do poder, que é parte integrante do conjunto de desigualdades do poder social que definem todas as sociedades conhecidas. De um lado, a maneira como a religião situa-se em relação às configurações do poder secular, tendo em vista a questão do gênero; de outro lado, o modo com o qual a religião constituiu-se face às relações de dominação existentes, sua estratégia face ao gênero.

Esquematizado em um diagrama (figura 1), temos um eixo vertical que opera uma graduação das religiões das mais estabelecidas às mais marginais e um eixo horizontal que opõe as estratégias consolidantes àquelas contestatórias. Uma religião já instituída participa plenamente da repartição do poder na sociedade e é socialmente respeitável. Uma religião marginal está defasada em relação à ordem social e sexuada, então é tratada como um desvio por aqueles que aceitam as relações de poder dominantes. Uma religião consolidante procura legitimar, reforçar e sacralizar a ordem social existente, principalmente a ordem sexuada, enquanto que uma religião contestatória tenta aprimorá-la, criticá-la ou transformá-la. O cruzamento dos dois eixos distingue, portanto, quatro zonas que representam os quatro tipos de relações entre a religião (como distribuição de poder) e o gênero (compreendido como uma partilha de poder); logo, quatro grandes tipos de religião tomam em consideração o gênero.

Uma religião pode, primeiramente, contribuir de modo pleno à ordem sexuada existente e servir para reproduzir e legitimar a desigualdade entre os sexos entre seus membros, ou aqueles que se colocam em sua órbita de ação (religião **consolidante**). Ela pode, também, ser parte atuante dentro da ordem sexuada, sendo utilizada para conquistar poder de seu interior, numa empreitada subversiva em relação à ordem dominante (religião **tática**). Em terceiro lugar, uma religião pode ocupar uma posição marginal na divisão do poder entre homens e mulheres, mas ser utilizada como um meio de conquistar este poder a partir de fora, sem necessariamente buscar questionar a ordem em vigor (religião como **busca**). Por fim, uma religião que ocupe uma posição marginal pode ser utilizada para contestar, perturbar e redistribuir a divisão sexuada do poder (religião **contracultural**).

Figura 1 – A religião face ao gênero



Fonte: Elaboração própria.

Esta tipologia não implica que haja uma ordem sexuada única e estática dentro da sociedade, uma vez que a unidade de análise pode variar de um Estado-nação a uma região ou a um grupo étnico. Ela supõe, em contrapartida, que nesta entidade exista, a um dado momento, uma divisão preponderante do poder entre homens e mulheres que podemos qualificar como instituída, dentre outras possibilidades que são, ao mesmo tempo, marginais. Na maior parte das sociedades conhecidas, a distribuição comum de poder favoreceu os homens em detrimento das mulheres. Mas a natureza desta desigualdade varia muito segundo as épocas e lugares. Em determinadas sociedades, como as sociedades ocidentais atuais, as relações entre os sexos não são fixas, ainda que a(a)s posição(ões) dominante(s) seja(sejam) relativamente precária(s). Tal quadro não implica que haja uma ordem religiosa dominante em uma determinada sociedade, nem mesmo que todos os membros de uma religião tenham posições teológicas idênticas sobre a questão de gênero. Dentro de uma mesma congregação ou denominação cristã, por exemplo, alguns podem **consolidar** a ordem sexuada existente pelo intermédio das atividades religiosas (sem que isso implique o questionamento da versão **santificada** da denominação masculina apresentada pela doutrina oficial, nem da organização institucional, ou mesmo das práticas litúrgicas, por exemplo). Enquanto outros fazem um uso mais estratégico da religião (por exemplo, as

mulheres que ignoram grande parte da doutrina oficial criam grupos de ajuda feminina em suas igrejas utilizando-os para conquistar um poder ao mesmo tempo religioso e secular (WINTER; LUMMIS; STOKES, 1994). Ainda outros podem se encontrarem em uma situação de **busca**, por exemplo, aqueles que frequentam as igrejas esporadicamente adentrando-as apenas para tirar do espaço sagrado o proveito necessário a sua própria empreitada, pessoal e espiritual, sem implicar a confrontação com a ordem existente.

Esta classificação atrai a atenção não somente para as relações de dominação fundadas sobre a questão de gênero na sociedade, mas também para a ou as ordens sexuadas inerentes a uma religião ou a um dado grupo religioso. O papel da religião na divisão sexuada não é passível de ser decifrado somente com base em seus símbolos culturais, por mais importantes que sejam. As representações do divino não estão necessariamente ligadas de maneira unívoca à ordem sexuada. Elas devem ser vistas mais como um leque de possibilidades que se estendem desde a identificação do poder sagrado a um ou vários seres sobrenaturais e a seus representantes autorizados (os **padres**); às representações que identificam o divino à própria vida e, portanto, ao princípio espiritual de todo ser vivente (WOODHEAD; HEELAS, 2000). Nas primeiras religiões, que definimos como **religiões da diferença**, o poder sagrado é estreitamente concentrado e controlado, enquanto nas **espiritualidades da vida** o poder é mais difuso e acessível. No primeiro caso, um pequeno grupo que controla a maioria assemelha-se às formas de organização social e religiosa que distribuem o poder hierarquicamente; enquanto no segundo invoca estruturas mais horizontais e igualitárias.

Considerando a onipresença da dominação masculina como norma social, não é surpreendente que as religiões da diferença, sobretudo os monoteísmos, identifiquem o poder sagrado, concentrado entre as mãos de poucos, ao poder masculino. Em uma sociedade hierárquica e dominada pelos homens, esperamos encontrar uma religião também hierárquica e monoteísta que sacralize o poder masculino e garanta a ordem sexuada dominante. Esperamos, também, que uma religião contracultural, que conteste a dominação masculina, rejeite divindades masculinas em favor de divindades femininas, conteste o monoteísmo em favor do politeísmo ou panteísmo, ou de um misticismo menos estruturado, que aproxime o poder sagrado às mulheres. Entretanto, como demonstram os estudos citados anteriormente, as relações entre as representações e suas respectivas encarnações sociais devem ser estudadas de modo mais preciso e com menos pressupostos, uma vez que na prática essas ligações mostram-se surpreendentes e variadas.

Revisão dos estudos sobre religião e gênero

Consolidação

O papel principal da religião na consolidação da diferença e da desigualdade de gênero foi sinalizado, estudado e criticado por feministas do século XIX, tais quais Elizabeth Cady Stanton e sua equipe de revisão da Bíblia para *The Woman's Bible* (1985). Esta tradição da crítica feminista foi reavivada pela segunda geração feminista e perdura em nossos dias nos trabalhos de grandes feministas, como Mary Daly. Ainda que essa tradição intelectual tenha se interessado mais pelos textos históricos do que pelas realidades presentes, ela influenciou várias tentativas posteriores de abordar religião e gênero sob um ponto de vista sociológico. Outros estudos históricos trataram do reforço mútuo das desigualdades religiosas e sexuadas no judaísmo e no cristianismo primitivo (KRAEMER; D'ANGELO, 1990; ELM, 1994), no início da era moderna (DAVIDOFF; HALL, 2002), durante a era industrial (GINZBERG, 1990; BROWN, 2001; SUMMERS, 2000), passando pela Idade Média (BYNUM, 1987, 1991).

Ronald Inglehart e Pippa Norris (2003) demonstraram, sob um ângulo mais especificamente sociológico, a estreita relação entre a religião e a desigualdade de gênero, por meio das análises quantitativas dos resultados de suas pesquisas, desenvolvidas em escala mundial e europeia, entre 1995 e 2001. Explica-se, nesse estudo, que os níveis de desigualdade entre homens e mulheres nos diversos países dependem não somente do nível econômico e das reformas jurídicas e institucionais colocadas em prática, mas também de fatores culturais, em particular o lugar ocupado pela religião. Constata-se, então, que a igualdade entre homens e mulheres é defendida de maneira muito diversa segundo o papel da religião e o tipo de valores promovidos por ela em sociedades que, no entanto, atingiram níveis similares de desenvolvimento. Ronald Inglehart e Pippa Norris deduzem, então, que

[...] a religião influencia não somente os comportamentos culturais, mas determina as possibilidades oferecidas às mulheres e as limitações as quais são submetidas, mensuráveis segundo: a proporção de meninas entre as crianças escolarizadas; a taxa de alfabetização entre as mulheres adultas; o recurso à contracepção; o índice de desenvolvimento ligado ao gênero do PNUD³; as possibilidades de trabalho para mulheres e a presença feminina na representação parlamentar, por exemplo. (INGLEHART; NORRIS, 2003, p.69).

³ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

Mas não se trata aqui simplesmente de um negócio de homens, fiéis a uma religião, que imporiam seus próprios valores religiosos às mulheres, uma vez que os valores sexuais tradicionais tendem a ser compartilhados pelos dois sexos no seio de uma determinada sociedade e que as mulheres são, com frequência, mais religiosas que os homens (com maior incidência nas sociedades industriais, razoavelmente nas pós-industriais, com menor incidência nas sociedades agrícolas) (INGLEHART; NORRIS, 2003).

O desenvolvimento da secularização é positivamente correlacionado ao da igualdade entre sexos, embora o papel desenvolvido pela religião no reforço das desigualdades de gênero permaneça evidente nas sociedades ocidentais pós-industrializadas. Esse desenvolvimento parece ainda ter se acentuado à medida que a igualdade entre homens e mulheres se difundia na sociedade como um todo (WOODHEAD, 2006a). Na segunda metade do século XX, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo conheceram profundas evoluções que visavam firmar ainda mais suas identidades na defesa de uma divisão **tradicional** dos papéis entre homens e mulheres, fundados na supremacia do chefe de família e na vocação doméstica da mulher. Ainda que essa tendência seja vista sobre todo o espectro dos diferentes engajamentos religiosos, do mais moderado ao mais tradicionalista, no primeiro caso ela tem por função resistir ao liberalismo cultural e sexual, enquanto partirdo, com base em uma perspectiva tradicionalista trata-se de consolidar a divisão extremamente diferenciada e desigual dos papéis de gênero. Betty Deberg (1990) et Margaret Bendroth (1993) demonstraram de maneira bastante persuasiva que a recusa de ver a evolução desses papéis, somada à difusão do feminismo foram fatores decisivos para o crescimento do fundamentalismo cristão nos Estados Unidos e que a defesa dos papéis **tradicionalistas** seriam consideradas da mesma forma que a crença em deus e nos princípios teológicos na definição do fundamentalismo (BRASHER, 1998).

Os sociólogos que estudaram as religiões conservadoras perguntaram-se por que as mulheres se associam voluntariamente a grupos que sacralizam as diferenças e as desigualdades femininas em relação aos homens. Os trabalhos de Lynn Davidman (1991) sobre as mulheres no judaísmo ortodoxo nos Estados Unidos indicam o que as atrai, mais do que as dissuade, nessa divisão tradicional de papéis: para elas esse tipo de religião propõe uma escolha clara, enquanto a sociedade da modernidade tardia oferece às mulheres apenas papéis confusos e contraditórios. Elas apreciam, particularmente, o lugar de esposa e de mãe, que lhes é atribuído, em uma família nuclear. As mulheres que são ligadas às religiões conservadoras fazem desse papel sua identidade principal e evitam colocarem-se em situações nas quais se encontrem divididas entre exigências domésticas e profissionais divergentes, mesmo quando exercem um cargo remunerado. Para as mulheres estudadas por Lynn Davidman, a

reunião calorosa e íntima da família em torno da mesa do *shabbat*, com suas velas, a comida, o amor e o apoio mútuos tornam-se a experiência mais emblemática (e idealizada) desta ordem (DAVIDMAN, 1991).

Este papel sagrado feminino não é o único fator que atrai as mulheres às formas de religião conservadoras, fato este que reforça a ordem dominante, o mesmo ocorre com o papel sagrado do homem. Os dados recolhidos por Lynn Davidman mostram que elas se sentem atraídas pelo ideal doméstico da célula nuclear como um todo, tal qual o promovido pelas formas contemporâneas do judaísmo ortodoxo, que incluem o modelo de um marido guardião da família, confiável, que proteja as mulheres do perigo das rupturas familiares. Ainda aqui podemos ver uma reação contra as normas de gênero em vigor, particularmente contra as modalidades recentes do masculino que desresponsabilizam os pais, que Barbara Ehrenreich (1983) chama de **a fuga diante do compromisso**, ou modalidades que legitimam a violência masculina. Andréa Dworkin (1983) explica que ao se refugiar no fundamentalismo religioso as mulheres estão em busca de uma (vã) proteção masculina contra a própria violência masculina. Nos países em desenvolvimento do hemisfério sul, segundo Bernice Martin (1998), as mulheres que são atraídas pelo cristianismo pentecostal buscam nele os benefícios de uma célula familiar estável para elas mesmas e seus filhos, com um pai responsável, cuja conversão passa também pela negação do machismo. Ao deslocar o olhar do real para ideal, Ellen Clark-King (2004) explica que, no noroeste da Inglaterra, as mulheres da classe operária que praticam o cristianismo veem em Deus o Pai, a figura idealizada de um apoio protetor e em Jesus Cristo a figura de um marido ou de um amor ideal.

O reforço mútuo entre a religião e as formas hegemônicas de masculinidade continua ainda relativamente pouco estudado, sendo que a maioria dos trabalhos sociológicos sobre a religião interessa-se mais pela feminilidade, **distinta**, do que pela masculinidade, **indistinta**. Esse quadro começa a evoluir à medida que a masculinidade torna-se um objeto de estudo mais frequente nos estudos de gênero (CONNEL, 1995; KIMMEL; MESNER, 1998), e que o papel central da religião na construção e na afirmação da masculinidade se torna mais evidente. Movimentos como *The Promise Keepers* e manifestações tais quais “A marcha de um milhão de homens” nos Estados Unidos ajudaram os pesquisadores a tomar consciência do papel do cristianismo conservador no reforço de determinados modos patriarcais de masculinidade, especialmente os paternalistas. Esse contexto não deve ser tratado como um simples retorno ao patriarcado cristão tradicional, já que esses grupos focalizam os novos imperativos comunicacionais e relacionais que devem ser impostos a homens e mulheres (WILLIAMS, R., 2000). Um dos gritos de guerra desses grupos é a reconquista do direito divino dos homens de reinar sobre suas famílias e de exigir obediência de sua mulher e filhos, especialmente no trabalho

não remunerado do lar (ELDEN, 2002). Estas evoluções se produzem em um contexto no qual passamos do que Sylvia Walby (1990) chama de **patriarcado privado** predominante do direito nas sociedades industriais avançadas até os anos 50 a um **patriarcado público**. O primeiro, que obedece a uma estratégia patriarcal exclusiva e que se funda na “produção do lar como lugar principal de opressão das mulheres” (WALBY, 1990, p.24), é historicamente reforçado por religiões como o cristianismo e o judaísmo. No mundo contemporâneo em geral, o fundamentalismo religioso permanece fiel ao patriarcado privado, ao mesmo tempo em que consente mudanças que levem ao patriarcado público, o qual estende a exploração do trabalho das mulheres a outras esferas, incluindo o trabalho remunerado. As evoluções e ajustamentos das formas de religião mais estabelecidas e progressistas devem ainda ser estudados.

Tática

Enquanto as formas de religião consolidantes aceitam, reforçam e sacralizam a ordem sexuada predominante e vice-versa, as formas táticas, ainda que se inscrevam nessa ordem, não se limitam a ela. Retomando a fórmula de Deniz Kandiyot (1988), essas formas de religião **negociam com o patriarcado**, aceitando os esquemas tradicionais de significação e de divisão do poder permitindo, entretanto, que aqueles que se sintam lesados possam maximizar os seus interesses. Essas estruturas não são capazes de abalar a ordem dominante, pois para isso deveriam poder questionar a fonte de poder da qual tentam se aproximar. Sendo mais suscetível emergir do interior de um grupo religioso do que gerar uma religião propriamente dita, seria mais adequado tratar essa posição como uma trajetória tática no seio de uma religião do que como uma religião tática. São as pessoas mais fragilizadas pela ordem dominante – em geral as mulheres- que têm maior tendência a seguir este tipo de trajetória.

Dois recentes estudos relacionados às mulheres nas congregações e redes conservadoras cristãs nos Estados Unidos mostram a importância da função tática da religião. Investigando duas mega igrejas conservadoras, Brenda Brasher (1998) revela que as mulheres- aproximadamente metade da congregação- não são, num primeiro momento, atraídas pelo grande culto de domingo, conduzido por pastores homens, culto que os pesquisadores pensaram, com frequência, ser o ritual e o evento principal na vida da congregação. As mulheres criaram o que se assemelha, em muitos aspectos, a uma associação religiosa paralela, fundada na reunião semanal ou plurissemanal de pequenos grupos, exclusivamente de mulheres. Estes “enclaves femininos” (BRASHER, 1998, p.5) estão sob a autoridade de mulheres

encarregadas do ministério das mulheres e beneficiam de uma grande autonomia. O objeto declarado dessas reuniões é, em geral, o estudo da Bíblia, mas suas atividades raramente assemelham-se às sessões tradicionais no decorrer das quais um intérprete legítimo, um homem, propõe um comentário intelectual das escrituras. Aqui, as leituras e interpretações são guiadas pelas preocupações dos participantes e abordam com frequência questões pessoais e familiares, oferecendo às mulheres presentes a oportunidade de refletir, de se exprimir, de superar e controlar suas emoções. Logo, esses grupos funcionam como sistemas de ajuda mútua nos quais as mulheres se escutam, preocupam-se umas com as outras e apoiam-se concretamente; por pouco eles não são inteiramente independentes das estruturas de poder oficiais da igreja, dominadas pelos homens. As mulheres utilizam ainda o espaço da congregação para colocar em prática outras estruturas de mútua ajuda, frequentemente muito concretas, que oferecem serviços, tais como, a guarda de crianças ou o conselho matrimonial.

O estudo realizado por Marie Griffith (1997) sobre o movimento das mulheres evangélicas carismáticas *Aglow* (Radiante) mostra que as mulheres aceitam a sacralização de seus papéis domésticos e da dominação masculina, mas se aproveitam de sua organização religiosa paralela para compensar o preço desta subordinação. Como Brenda Brasher, Marie Griffith explica que as mulheres participam do discurso e das atividades homologadas pelos homens, mas os desviam para favorecer os seus próprios fins. Elas veneram em Jesus Cristo o papel de esposo e amante perfeito, ao mesmo tempo em que se esforçam em afrontar e suportar as decepções e o preço de seus reais deveres maritais e familiares. Elas apoiam-se face aos problemas que encontram com seus filhos, com a infidelidade ou o maltrato de seus companheiros, a baixa autoestima e as suas desilusões quotidianas. Como as atividades paralelas dos grupos femininos estudados por Brenda Brasher, *Aglow* age em um espaço que está, teoricamente, sob o controle masculino, mas que na prática oferece às mulheres grande autonomia e, para aquelas que dirigem o movimento, uma capacidade de ação pública e uma autoridade relativamente grandes. Não é de se espantar que estes dois exemplos se encontrem no movimento evangélico carismático, uma vez que o cristianismo carismático afrouxa as ligações entre poder sagrado e funções eclesiais, tornando-o, sob a forma do **Espírito**, mais acessível tanto para os homens como para as mulheres. Esse poder permanece, entretanto, associado à autoridade do Pai, do Filho, do marido e do pastor. As mulheres podem utilizá-lo para aumentar sua margem de negociação, mas não para inverter a dominação masculina que esse poder simboliza e mantém.

As trajetórias táticas nas igrejas cristãs mais tradicionais, protestantes ou católicas, foram mais estudadas, pelo menos nos séculos XX e XXI. Uma série de estudos inovadores sobre as mulheres na Grã-Bretanha e na América no fim do século XIX mostrou, contudo, a importância do papel tático da religião nas origens do feminismo moderno. Barbara Welter (1976), Jane Rendall (1985), Olive Banks (1986), Sue Morgan (1999) e Susan Mumm (1999) explicaram que, se as igrejas contribuíram sobremaneira com o reforço de uma divisão sexual rígida e da doutrina das **esferas separadas** na sociedade industrial, a religião ofereceu também às mulheres da classe média as ferramentas ideológicas e práticas para combater determinadas formas coercitivas de poder masculino. Por exemplo, referindo-se aos mandamentos bíblicos e graças às sociedades de temperança⁴, elas puderam ocupar o espaço cívico e público por intermédio das obras de caridade, missionárias e de temperança, prolongando assim suas funções domésticas, tais como os cuidados maternos, através dos engajamentos públicos. A imensa expansão das ordens católicas femininas, frequentemente especializadas em uma profissão, como o ensino, os cuidados médicos, a ação missionária, foi igualmente estudada sob esse ângulo (WALSH, 2002). O desenvolvimento do feminismo **laico** e a melhora do estatuto legal, político e econômico das mulheres restringiram pouco a pouco as causas e a necessidade de um grande número dessas práticas táticas da religião no Ocidente, embora estudos específicos continuem a demonstrar como as mulheres utilizam o cristianismo da Igreja para fins, com frequência, distantes das intenções e dos ensinamentos da hierarquia oficial dominada pelos homens. Segundo Elizabeth Ozorak (1996), a dominação masculina das estruturas de poder eclesiástico não distancia, necessariamente, as mulheres porque elas não buscam os mesmos benefícios que os homens, por seu pertencimento a uma Igreja. Enquanto eles buscam voluntariamente um papel institucional, benefícios econômicos e um capital social, as mulheres estão mais interessadas pelo efeito pessoal e afetivo retirados das relações de mútua ajuda estreitadas no contexto religioso.

Logo, as práticas religiosas táticas desenvolvem-se e prosperam em espaços reservados às mulheres, que se beneficiam da proteção de uma religião dominada pelos homens, ao mesmo tempo em que escapam de um controle direto. Esses grupos estão destinados a nunca liberarem-se inteiramente da autoridade religiosa, pois sua própria existência depende dessa autoridade. Uma situação interessante surge quando as autoridades eclesiásticas opõem-se ativamente a essas práticas táticas, como o fez a igreja católica romana com os movimentos que reivindicavam a ordenação de mulheres. Mesmo sem romper as alianças com

⁴ NDLR: Moderação em todos os prazeres provocados pelos sentidos.

as fontes de poder sagrado, esses movimentos podem adquirir uma dinâmica autônoma e certos segmentos podem ainda seccionar para criar movimentos religiosos contraculturais.

Busca

As práticas religiosas baseadas na busca nascem de posições marginais em relação à ordem sexuada dominante, mas utilizam-se do poder sagrado para pôr em prática uma transformação pessoal (por vezes coletiva) e a ascensão a uma posição mais vantajosa no seio da ordem existente. Trata-se, então, menos de trocar a ordem em prática do que melhorar sua própria posição- e seu bem-estar- no contexto dessa ordem.

Certos tipos de busca procuram os benefícios concretos para um indivíduo ou um grupo, por exemplo, os impressionantes casos nos quais os recursos à magia e sortilégios visam não somente a melhorar o bem-estar afetivo e físico, mas também provocar mudanças nas circunstâncias exteriores. Como era de se prever, considerando o seu mínimo poder, as mulheres utilizam com maior frequência esse tipo de poder sagrado. Isso continua sendo verdadeiro nas sociedades ocidentais contemporâneas nas quais as práticas de magia viram sua empatia crescer, especialmente, a partir dos anos 1980 (PARTRIDGE, 2004). Este ressurgimento tomou, em geral, a forma de uma volta do interesse pela bruxaria, que em sua faceta **mágica** é cada vez mais propagada entre os adolescentes, em particular as meninas (BERGER; EZZY, 2007). Elas praticam sortilégios, inventados ou explicadas em obras para o grande público, para conquistar o poder sobre um objeto amoroso, ainda que os adolescentes que se interessam seriamente pela bruxaria rejeitem esse tipo de feitiço por causa da interferência na vontade do outro. Os adeptos utilizam com mais frequência magias que devem oferecer benefícios práticos, para eles próprios e para os outros, particularmente na melhoria do bem-estar e, na Grã-Bretanha mais do que nos Estados Unidos, a invisibilidade! Esses objetivos decorrem da aceitação tácita implícita da ordem sexuada dominante ao mesmo tempo em que procuram modificar as relações de força ou, ao menos, oferecer benefícios no interior dessa ordem. Outras formas de *Wicca*⁵ e, de modo mais geral, de neopaganismo praticadas particularmente por adultos, em pequenos grupos ou em redes organizadas, localizam-se melhor na categoria de práticas religiosas contraculturais evocadas anteriormente.

⁵ NDLR: forma de religiosidade inscrita numa espiritualidade *new age*. Do ponto de vista do gênero, o feminino é fortemente valorizado por intermédio do culto à Grande Sacerdotisa e de devoções femininas.

A principal forma de busca nas sociedades pós-industriais é o que chamávamos “*New Age*” nos anos 1980, que se proliferou desde então e que qualificamos como espiritualidade da vida subjetiva ou autoespiritualidade (HEELAS; WOODHEAD, 2005; HOUTMAN; AUPERS, 2006). Esses termos traduzem a vontade de sacralizar e enriquecer a vida interior. No leque desse tipo de espiritualidade, encontramos de um lado os grupos rituais, como aqueles que formam o movimento neopagão, mas encontramos, sobretudo, as autoespiritualidades **holísticas** que ligam o mental, o físico e o espiritual. Estas tomam formas sociais bastante diversas, indo da leitura e prática individuais às reuniões de grupo (yoga, budismo, *Greenspirit*), aos ateliês e manifestações com vários participantes, passando pelas sessões com outra pessoa, como o Reiki⁶; às formas espirituais de homeopatia e aromaterapia. Essas práticas estão cada vez mais integradas nas formações dos meios profissionais, nos protocolos de cuidados terapêuticos e nos projetos educativos. Estudando as sessões em binômio ou em grupo no Reino Unido, Paul Heelas e Linda Woodhead (2005) observaram que 80% dos participantes, praticantes ou clientes, são mulheres. Linda Woodhead (2006b), Dick Houtman e Stef Aupers (2006) explicam esse desequilíbrio pelo conflito não-resolvido entre os papéis femininos **tradicionais**, baseados no trabalho doméstico, e os novos papéis, mais masculinos, que se oferecem às mulheres à medida em que entram em maior número no mercado de trabalho. As autoespiritualidades permitem o afrontamento desses conflitos e encorajam a construção de novos modos de identidade, tornando-a uma descoberta interior mais do que o simples produto da posição e das expectativas sociais. Esta visão de identidade é potencial e socialmente subversiva, embora ela ajude as mulheres, de modo geral, não a transformar suas condições, mas a suportar as contradições e o preço da desigual distribuição do poder e do trabalho não remunerado prestado aos outros nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Outro exemplo interessante relacionado à busca: o movimento mitopoético masculino que se inspira em personagens como Robert Bly (CONNEL, 1995). Sem ser, propriamente falando, um grupo religioso, esse movimento evoca uma religião em determinados aspectos. Utiliza os mitos e as práticas rituais para ajudar os homens a renovar sua força interior e sua identidade, encontrando dentro de si próprios o **masculino desaparecido**. Esse movimento enquadra-se na categoria da busca pois é marginal, ao mesmo tempo em relação à ordem judaico-cristã dominante e, pelo menos na visão que tem de si mesmo, à ordem sexuada dominante, uma vez que considera que o poder crescente das mulheres na sociedade ameaça a posição dos homens.

⁶ NDLR: método de cura de origem japonesa que surge nos anos 1920.

Contracultura

Uma religião contracultural, no que se refere ao gênero, não é apenas marginal em relação à ordem sexuada dominante, opondo-se a ela ativamente, mas esforça-se em modificá-la inventando outras vias. Neste caso, o poder sagrado torna-se uma fonte de maior importância na tentativa de redistribuir mais igualmente o poder entre os sexos.

Um dos melhores exemplos, e o mais estudado, desse tipo de religião contracultural é o que englobamos sob o nome de movimento feminista da Deusa. Os/as participantes buscam, por diferentes meios, honrar o feminino sagrado em suas próprias vidas e na sociedade. Ainda que o feminismo da Deusa pertença à categoria geral das espiritualidades da vida subjetiva, evocada anteriormente, e à espiritualidade mais específica do neopaganismo, ele se distinguiu em vários aspectos das muitas autoespiritualidades holísticas pela proeminência dada às práticas rituais e à coesão das comunidades que a partir daí se formam. Este feminismo declina do neopaganismo pelo seu culto do sagrado feminino e seu combate em favor do poder das mulheres. Muitas feministas da Deusa apropriam-se do termo bruxa e qualificam sua religião de Wicca.

A personalidade indiscutivelmente mais marcante do feminismo da Deusa é a autora, militante e bruxa Starhawk que publicou em 1979 uma obra de referência, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of The Great Goddess*. Jone Salomonsen (2002) explica que podemos melhor entender este livro, um guia eminentemente prático para uma vida inspirada pelo divino, e sua autora situando-os no contexto da comunidade *Reclaiming* de São Francisco, da qual Starhawk é uma das fundadoras. O estudo de Jone Salomonsen sobre as bruxas desse movimento mostra claramente a posição contracultural por elas adotada em relação ao gênero e ao poder. O movimento conta com homens entre seus membros, mas as mulheres são majoritárias. Um de seus objetivos declarados é, para além da igualdade entre os sexos, o desenvolvimento do poder das mulheres. As formas das religiões e das organizações religiosas **tradicionais** nesse quadro são criticadas sob um ponto de vista feminista e o movimento se esforça explicitamente em construir novos modos de organização, novas práticas e novas formas de vida em comunidade que possam servir de modelos na esfera religiosa e na vida pessoal, mas também para a sociedade como um todo. Os ritos tem uma função primordial nesse projeto. A comunidade *Reclaiming* encontra-se em sua integralidade, em certas épocas do ano, para grandes encontros rituais. As práticas desses ritos são também o centro da vida dos pequenos grupos autônomos, as **células**, **círculos** ou *covens* que reúnem até quinze pessoas e são a unidade-base da comunidade *Reclaiming*. Os rituais e a atividade religiosa não são dedicados às formas transcendentais de masculinidade, mas sim às vidas

e às trajetórias pessoais, ou à natureza e seus ciclos. Ao invés de subordinar o eu-feminino a uma ordem superior fundada sobre um dogma, uma organização e uma divindade criada pelos homens, é preciso fortificá-lo através das relações com os outros e com a natureza (sagrada).

A espiritualidade holística da vida subjetiva, quando praticada como uma busca, preocupa-se antes de tudo com a cura e/ou com a transformação interior e pessoal, embora o feminismo da Deusa possa ainda ter preocupações políticas mais explícitas. Jone Salomonsen distingue as bruxas **utopistas** das bruxas **genéricas**. Para estas últimas, o alcance da Wicca é pessoal, enquanto as primeiras, nas quais se enquadra Starhawk, veem nela um “evangelho religioso e social para transformar o mundo” (SALOMONSEN, 2002, p.97). As feministas da Deusa utopistas experimentam modos de vida alternativos, especialmente fundando novas ecocomunidades e estão com frequência engajadas em combates políticos como, por exemplo, as ações de protesto contra a instalação de uma central nuclear em Diablo Canyon, na Califórnia, em 1981, que deu origem à comunidade *Reclaiming*, ou as ações contra o armamento nuclear na base aérea de Grennham Common na Inglaterra em 1981-1991.

A secularização no crivo do gênero

Como as precedentes análises sugerem, o estudo do papel da religião na regularização e no desregramento das relações de gênero pode também atualizar a análise do processo de secularização – e de sacralização – nas sociedades contemporâneas.

Longe de ser pura e simplesmente evacuada do mundo contemporâneo, a religião nele se deslocou. Sempre submetida à autoridade última de figuras masculinas, fosse ela de Deus, o Pai, ou de profissionais da religião, ela tornou-se, a partir de então, objeto de jurisdição das mulheres e mais ligada à esfera doméstica. Críticos literários e historiadores (WELTER, 1976; DOUGLAS, 1977; GINZBERG, 1990) estudaram a feminização do cristianismo no século XIX em diversas sociedades da América do Norte e Europa não somente no ensino, na imagética e na ideologia das relações entre homens e mulheres, mas também na demografia de seus membros mais ativos. A famosa crise da fé masculina da época vitoriana foi acompanhada de um desenvolvimento do senso pio feminino, a tal ponto que o século XIX tornou-se, talvez, o século mais cristão de todos

os tempos, tanto pela influência cultural como pela frequência das igrejas. Retomando o quadro teórico evocado precedentemente, o cristianismo teve êxito em tornar-se uma religião ao mesmo tempo consolidadora e tática. Consolida a ordem existente santificando o trabalho doméstico das mulheres, afirmando uma identidade feminina que eleva seu prestígio espiritual e moral, erigindo distinções de classe fundadas na virtude cristã e reforçando a ideologia da separação das esferas sagrada e secular. Além disto, o cristianismo oferece também a algumas mulheres os meios de negociar mais poder e proteção e de ter acesso à vida cívica e pública⁷.

Talvez seja justamente por causa de seu papel principal na produção da ordem sexuada na modernidade industrial que a religião foi muito vulnerável face às contestações e transformações desta ordem. Callum Brown (2001) mostrou que a assimilação da feminilidade a uma forma de religiosidade, no século XIX, ligou irremediavelmente o declínio da primeira ao da segunda. A feminilidade cristã foi atacada por diversos lados, especialmente pelos combates e ideias feministas a partir do fim do século XIX. Os ideais cristãos de devoção, de sacrifício, de piedade, do trabalho doméstico e da responsabilidade espiritual e moral das mulheres em relação ao marido e à família revelaram-se vivazes, dentro e fora das igrejas, até o ponto de, nos anos 1950, vermos o ressurgimento da defesa dos **valores familiares tradicionais**, que acompanhou um breve aumento na frequência das igrejas. Este aumento foi rapidamente seguido pelo início de uma fase de declínio, ainda mais acentuada daquela que a precedeu. A fase de secularização na modernidade tardia nasceu nos anos 1970 e se prolongou na maioria das sociedades europeias, no Canadá e, em menor medida, nos Estados Unidos (HEELAS; WOODHEAD, 2005).

As teorias clássicas da secularização fracassam ao explicar sua aceleração após os anos sessenta, ao passo que uma análise atenta ao gênero veria uma ligação estreita entre as reviravoltas ocorridas nessa época nas relações entre homens e mulheres e uma religião comprometida com a ordem sexuada da sociedade industrial. Essas transformações compreendem não apenas a emergência de um novo combate feminista em favor da igualdade dos sexos, mas também – e sobretudo – um conjunto de transformações políticas, econômicas e sociais que conduziram um número crescente de mulheres ao mercado de trabalho (WHARTON, 2005). Dizendo de modo simples, as mulheres entraram na **jaula de ferro** aproximadamente um século depois que os homens, mas essa entrada teve efeitos devastadores, também, em seus engajamentos religiosos. Este quadro seria, entretanto, simplista porque

⁷ Podemos também mencionar as diversas formas de religiões marginais que floresceram no século XIX e que visavam propiciar uma posição mais elevada no seio da ordem sexuada (busca) ou a destituição (contracultura)- por exemplo os *mórmons*, os *quakers* e os teosofistas.

mesmo se deixássemos de lado o fato de que as mulheres entraram no mercado de trabalho em uma fase posterior do capitalismo, elas possuem uma experiência ao mesmo tempo idêntica e diferente a dos homens. As mulheres são super-representadas em certas profissões, especialmente às ligadas à assistência aos outros e trabalham em tempo parcial com uma frequência muito maior. Elas continuam a assegurar a maior parcela das tarefas domésticas não remuneradas. As repercussões na religião são complexas, como demonstram os estudos anteriormente citados.

Para os homens, a transição para a modernidade tardia foi menos violenta não somente porque continuaram a se beneficiar da atenção que as mulheres tradicionalmente dedicam às pessoas que as circundam, mas também porque as identidades masculinas, baseadas na autonomia e rivalidade, adaptadas às exigências do capitalismo tardio, gozam há muito tempo de consagração social. No entanto, à medida que as masculinidades distanciaram-se do modelo predominante na era do Estado paternalista e da empresa industrial – que se combinam perfeitamente com os modos de vida familiar defendidos pela Igreja – a participação dos homens no cristianismo também diminuiu. Com seu paternalismo sagrado e sua defesa de virtudes pacíficas, o cristianismo sempre manteve uma relação incômoda com as **masculinidades hegemônicas**, construídas sobre as proezas sexuais e físicas, o sucesso material e a estabilidade. O reaparecimento deste tipo de masculinidade, não somente sob a forma de um novo machismo, mas também em uma escala socioeconômica maior, pôde contribuir com a secularização persistente de diversas sociedades ocidentais com a sanção do capitalismo empreendedor.

Alargar o campo

Este artigo esforçou-se em demonstrar que a tomada de consciência sobre o gênero transformaria profundamente as maneiras de se pensar a religião, a ordem social e até as teorias fundadoras da sociologia da religião, a saber, as teorias da secularização. A atenção com o gênero deveria implicar a revisão de vários outros conceitos-chave da disciplina, incluindo a própria noção de religião. Ainda que o gênero figure na designação da disciplina, ele foi menos questionado no seio da sociologia da religião do que no campo dos estudos religiosos, na psicologia da religião e na antropologia.

A tendência em transformar as práticas masculinas em normas epistemológicas de modo a compreender a religião é percebida em pressupostos sociológicos, profundamente enraizados, que definem o sagrado, o ritual, o escritural, a crença, a prática religiosa, as profissões e os organismos religiosos etc. Os estudos sobre a religião desenvolvidos pelos historiadores do social, que têm em conta as

atividades das mulheres, englobam em suas análises uma gama de fenômenos muito maior do que os estudos que interessam tradicionalmente aos teóricos e aos pesquisadores da sociologia⁸. Os trabalhos qualitativos precisos enriquecem o conhecimento das **religiões das mulheres**, que eles tratam do cristianismo ou de outras práticas religiosas e espirituais (MCGUIRE, 1988, 1994, 1997; JENKINS, 1999; CHAMBERS, 2005). Em seu estudo comparativo das religiões nas quais as mulheres são dominantes, Susan Sered (1994) conclui que não existe um esquema universal, mas afirma que essas religiões frequentemente priorizam as coisas **deste mundo**, especialmente o bem-estar físico e afetivo (saúde e cura), a qualidade das relações íntimas e familiares, focalizando-se enfaticamente no lar, na preparação das refeições e, às vezes, no mundo natural. Esta constatação não é surpreendente, sabendo-se da habitual divisão do trabalho que, na maioria das sociedades, reserva às mulheres os encargos dos cuidados do corpo e dos afetos, da manutenção das relações afetivas e familiares e, de maneira mais geral, de tudo o que decorre da esfera doméstica. O que é mais surpreendente, em compensação, é que das atividades cujo significado religioso passava antes despercebidos, aparecem agora sob um novo prisma quando se aplica uma perspectiva crítica de gênero (NASON-CLARK; NEITZ, 2001). Os trabalhos de Abby Day (2005) a respeito de um grupo de oração de mulheres evangélicas oferecem-nos um exemplo recente. Após supor, inicialmente, que os dez minutos consagrados a uma oração ao final da reunião, em tudo parecida com a norma, constituía a atividade religiosa propriamente dita, Day compreendeu que eram as atividades que antecediam as orações- tomar café junto, o bate-papo sobre os amigos e a família- que constituíam o trabalho ritual e religioso do grupo. Retomando as análises de Susan Sered (1994, p.286), o que as religiões dominadas pelas mulheres institucionalizam e valorizam encontra-se, em outros contextos, “compreendidas sob as categorias de “folclore”, “superstição”, “sincretismo”, “heresia” ou mesmo “sociedade de bondade feminina”.

Além de seus efeitos sobre os esquemas de pensamentos, teorias e conceitos utilizados na sociologia da religião, uma abordagem atenta ao gênero pode orientar a disciplina em direção a outros temas negligenciados até hoje. Em termos mais gerais, podemos falar de um deslocamento dos aspectos **mais elevados** da religião em direção aos mais **baixos** ou **ordinários**, compreendendo o corpo, as emoções, o espaço e os lugares.

Este artigo faz um apanhado dos trabalhos recentes que atualizaram o gênero segundo as recentes tendências da sociologia da religião. Todos eles focalizam o papel do gênero nas práticas e significados religiosos e nos auxiliam a analisar as

⁸ Ver, por exemplo, o estudo de religião desenvolvido em Southwark por Sarah Williams (1999).

relações estreitas e frequentemente essenciais entre a religião e o gênero. Partindo desta constatação o artigo propõe um quadro teórico para o estudo sociológico da religião e do gênero que distingue os meios mais importantes pelos quais uma religião pode situar-se em relação à ordem sexuada dominante. Esse procedimento insiste na importância do poder no quadro do estudo da religião na sociedade, lembrando que a religião e o gênero estão ambos, no centro das distribuições desiguais do poder e que sua interação tem como efeito e como objetivo fortalecer as relações de força existentes ou transformá-las, de diferentes maneiras e por diferentes modos.

A sociologia da religião levou muito tempo ignorando a questão do gênero, mas os estudos aqui evocados indicam que a situação começa a evoluir. Não se deve, portanto, subestimar a amplitude da mudança; em nossos dias, um departamento universitário tem poucas chances de contar com mais de uma pessoa que trabalhe sobre o gênero, ou uma obra coletiva com mais de um artigo sobre o assunto, ou ainda, uma conferência com mais de uma intervenção que lhe seja consagrada e assim sucessivamente. A evolução da pesquisa pode contribuir na transformação da disciplina à medida que o gênero se torna cada vez mais integrado às matérias vizinhas, mas, também que o equilíbrio entre homens e mulheres começa a mudar o campo dos estudos sobre a religião. Paralelamente, a evolução da religião e da sociedade pode chamar a atenção para as ligações entre a religião e o gênero. Que consideremos as campanhas contra a homossexualidade ou o aborto, as controvérsias sobre o véu, a defesa de um retorno dos **valores familiares tradicionais**, o terrorismo e a violência de inspiração religiosa, ou os movimentos alternativos e utopistas do eco-feminismo, não podemos mais ignorar que a evolução das relações de gênero – e as angústias que delas decorrem – trouxe para a ordem do dia o quanto a divisão dos papéis sexuais e as relações entre homens e mulheres constituem-se como uma questão primordial e constante para a religião e revela que esta possui um dos lugares chave onde se defende e se afronta a desigual distribuição do poder.

GENDER DIFFERENCES IN RELIGIOUS PRACTICE AND SIGNIFICANCE

ABSTRACT: *This paper discusses the slowly-progressing influence of gender studies on the sociology of religion, and discusses key publications in the Anglophone tradition. It shows that the introduction of a gendered perspective has far-reaching consequences. These include rethinking the concept of 'religion' and what counts as 'real religion' (not just those forms in which men are most visible and powerful), adjusting methods, and reconsidering dominant theories like those of secularization. Moreover, the religious history of modern western societies can be re-read in terms of changing gender relations, and their linkages with religion. The paper proposes*

a new framework for thinking about religion and gender, which highlights the way in which power relations established in each confirm or contest one another.

KEYWORDS: Religion theories. Religious practices and gender. Religion and gender approach.

Referências

ARGYLE, M.; BEIT-HALLAHMI, B. **The social psychology of religion**. Londres: Routledge, 1975.

BANKS, O. **Becoming a feminist: the social origins of 'first wave' feminism**. Sussex: Wheatsheaf Books, 1986.

BENDROTH, M. L. **Fundamentalism and gender: 1875 to the present**. New Haven: Yale University Press, 1993.

BERGER, P. L. **The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion**. New York: Doubleday, 1967.

BERGER, H. A.; EZZY, D. **Finding witchcraft, magic and the self: teenage witches in the United States, England, and Australia**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

BOURDIEU, P. **La domination masculine**. Paris: Seuil, 1998.

BRASHER, B. **Godly women: fundamentalism and female power**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

BROWN, C. **The death of christian Britain: understanding secularisation, 1800-2000**. Londres; New York: Routledge, 2001.

BYNUM, C. W. **Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval religion**. New York: Zone Books, 1991.

_____. **Holy feast and holy fas: the religious significance of food to medieval women**. Berkeley: University of California Press, 1987.

CHAMBERS, P. **Religion, secularization and social change in wales: congregational studies in a post-Christian Society**. Cardiff: University of Wales Press, 2005.

CLARK-KING, E. **Theology by heart: women, the church and god**. Peterborough: Epworth, 2004.

CONNELL, R. W. **Masculinities**. 2.ed. Cambridge: Polity, 1995.

- DALY, M. **Gyn/Ecology**: the metaethics of radical feminism. Londres: Women's Press, 1979.
- DAVIDMAN, L. **Tradition in a rootless world**: women turn to orthodox judaism. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1991.
- DAVIDOFF, L.; HALL, C. **Family fortunes**: men and women of the English middle class: 1780-1850. Londres: Routledge, 2002.
- DAY, A. Doing theodicy: an empirical study of a women's prayer group. **Journal of Contemporary Religion**, Oxon, v.20, n.3, p.343-356, 2005.
- DEBERG, B. A. **Ungodly women**: gender and the first wave of American fundamentalism. Minneapolis: Fortress, 1990.
- DOUGLAS, A. **The feminization of American culture**. New York: Knopf, 1977.
- DWORKIN, A. **Right wing women**: the politics of domesticated females. Londres: Women's Press, 1983.
- EHRENREICH, B. **The hearts of men**: American dreams and the flight from commitment. Londres: Pluto, 1983.
- ELDÉN, S. Gender politics in conservative men's movements: beyond complexity, ambiguity and pragmatism. **NORA**: Nordic Journal of Women's Studies, Stockholm, v.10, n.1, p.38-48, 2002.
- ELM, S. **Virgins of god**: the making of asceticism in late antiquity. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994.
- FRANCES, L. The psychology of gender differences in religion: a review of empirical research. **Religion**, Oxfordshire, v.27, n.1, p.68-96, 1997.
- GINZBERG, L. **Women and the work of benevolence**: morality, politics and class in the Nineteenth-Century United States. New Haven: Yale University Press, 1990.
- GRIFFITH, R. M. **God's daughters**: evangelical women and the power of submission. Berkeley: University of California Press, 1997.
- HEELAS, P.; WOODHEAD, L. **The spiritual revolution**: why religion is giving way to spirituality. Oxford: Blackwell, 2005.
- HOUTMAN, D.; AUPERS, S. The spiritual revolution and the New Age gender puzzle: the sacralisation of the self in late modernity, 1980-2000. In: VINCETT, G.; SHARMA, S.; AUNE, K. (Org.). **Women and religion in the west**: challenging secularization. Aldershot: Ashgate, 2006. Disponível em: < <http://repub.eur.nl/res/pub/7576/SOC-2006-006.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2012.

INGLEHART, R.; NORRIS, P. **Rising tide: gender equality and cultural change around the world.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

JENKINS, T. **Religion in English everyday life: an ethnographic approach.** New York: Berghahn, 1999.

KANDIYOTI, D. Bargaining with patriarchy. **Gender and Society**, Newbury Park, n.2, p.274-290, 1988.

KIMMEL, M. S.; MESSNER, M. A. **Men's lives.** 4.ed. Boston: Allyn and Bacon, 1998.

KRAEMER, R. S.; D'ANGELO, M. R. (Org.). **Women and christian origins: a reader.** New York: Oxford University Press, 1990.

MARTIN, B. From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism. In: HEELAS, P. (Org.). **Religion, modernity and postmodernity.** Oxford; Malden: Blackwell, 1998. p. 102-146.

MCGUIRE, M. B. Mapping contemporary American spirituality: a sociological perspective. **Christian Spirituality Bulletin**, Baltimore, v.5, n.1, p.1-8, 1997.

_____. Gendered spirituality and quasi-religious ritual. In: GREIL, A.; ROBBINS, T. (Org.). **Religion and the social order: research on theory and quasi-religion- between sacred and secular.** Greenwich: JAI Press, 1994. v.4. p.273-287.

_____. **Ritual healing in suburban America.** New Brunswick: Rutgers University Press, 1988.

MORGAN, S. **A passion for purity: ellice hopkins and the politics of gender in the late Victorian church.** Bristol: Universidade de Bristol, 1999.

MUMM, S. **Stolen daughters, virgin mothers: anglican sisterhoods in Victorian Britain.** London: Leicester University Press, 1999.

NASON-CLARK, N.; NEITZ, M. J. (Org.). **Feminist narratives and the sociology of religion.** Lanham; Oxford: AltaMira Press, 2001.

OZORAK, E. W. The power but not the Glory: how women empower themselves through religion. **Journal for the Social Scientific Study of Religion**, Hoboken, v.35, n.1, p.17-29, 1996.

PARTRIDGE, C. **The re-enchantment of the West.** Londres; New York: T& T Clark, Continuum, 2004. v.1.

RENDALL, J. **The origins of modern feminism: women in Britain, France and the United States, 1780-1860.** Basingstoke: Macmillan, 1985.

SALOMONSEN, J. **Enchanted feminism: the reclaiming witches of San Francisco.** Londres; New York: Routledge, 2002.

SERED, S. S. **Priestess, mother, sacred sister: religions dominated by women.** Londres; New York: Oxford University Press, 1994.

STANTON, E. C. **The woman's bible.** Ed. Abreviada. Edimburgo: Polygon, 1985.

STARHAWK. **The spiral dance: a rebirth of the ancient religion of the great goddess.** San Francisco: Harper and Row, 1979.

SUMMERS, A. **Female lives, moral states: women, religion and public life in Britain, 1800-1930.** Newbury: Threshold Press, 2000.

WALBY, S. **Theorizing patriarchy.** Oxford: Blackwell, 1990.

WALSH, B. **Roman catholic nuns in England and Wales: 1800-1937.** Dublin: Irish Academic Press, 2002.

WALTER, T.; GRACE, D. The religiosity of women in the modern West. **British Journal of Sociology**, London, v.49, n.4, p.640-669, 1998.

WELTER, B. **Dimity convictions: the American woman in the Nineteenth Century.** Athens: Ohio University Press, 1976.

WHARTON, A. S. **The Sociology of gender: an introduction to theory and research.** Malden: Mass, Blackwell, 2005.

WILLIAMS, R. H. Promise keepers: a comment on religion and social movements. **Sociology of Religion**, Washington, v.61, p.1-10, 2000.

WILLIAMS, S. C. **Religious belief and popular culture in Southwark: 1880-1939.** Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

WINTER, M.; LUMMIS, A.; STOKES, A. **Defecting in place: women claiming responsibility for their own spiritual lives.** New York: Crossroad, 1994.

WOODHEAD, L. Sex and secularisation. In: LOUGHLIN, G. (Org.). **Queer theology: rethinking the Western body.** Oxford; Malden: Blackwell, 2006a. p.230-244.

_____. Why so many women in holistic spirituality? In: FLANAGAN, K.; JUPP, P. (Org.). **The Sociology of spirituality.** Aldershot: Ashgate, 2006b. p.115-144.

_____. **An introduction to christianity.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WOODHEAD, L.; HEELAS, P. **Religions in modern times: an interpretive anthology.** Oxford: Blackwell, 2000.