

SAÚDE MENTAL EM MULHERES EVANGÉLICAS NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO: DEBATES ENTRE GÊNERO, RELIGIÃO E PSICOLOGIA.

Rebecca Ferreira Lobo Andrade Maciel

Professora titular de Psicologia pela UNIFAA

Doutoranda em Psicologia Social/UERJ

Introdução

Antes de produzir este texto, precisei fazer um olhar sobre o chão, as mãos e os olhares que poria sobre as mulheres evangélicas. Creio que, para além de uma discussão epistemológica fria, tem o processo da carne de encontrar um ponto que pudesse ser visto em mim – um ponto ético, político, social e religioso – que serviria para a pesquisa. Diferente de um computador que, para analisar, precisa unicamente desmontar sem nervos, memórias e afetos, encontrar uma possibilidade de resposta para essa pesquisa precisa de muito mais. É cirúrgico, sem anestesia e muito perigoso porque define tudo que virá depois.

Eu sou uma mulher evangélica? Eu represento esse grupo? Eu devo falar de dentro (do olhar nativo) ou do olhar de fora (cético, analítico)? Como eu defino meu limite? Qual é o limite da pesquisa acadêmica? Qual é o limite dentro do campo laico de análise? Qual é o limite do corpo religioso? Precisa haver limite? Qual perigo e abertura vêm quando jogamos todas as perguntas para o ar? Por que, de fato, essas perguntas precisam existir? O que faz uma mulher evangélica? Damares Alves, Benedita da Silva, Mônica Francisco, Michele Bolsonaro, Rosinha Garotinho e tantas outras? O que faz haver ministérios, roupas, livros e músicas para esse segmento? O que aproxima ou o que afasta essas mulheres?

Um caminho simples seria apostar na neutralidade da pesquisadora e o afastamento total subjetivo das mulheres evangélicas nomeadas em pesquisa, transformando-as em objetos de estudo. Contudo, a religião cristã tem um ensinamento que diz que o caminho largo, fácil, não conduz a vida, e então uma pesquisa que deseja sentir o cheiro, ser afetada e potente precisa ser estreita, colada, misturada com as pessoas durante a passagem, pelo menos para uma pesquisadora que professa essa fé.

Gênero e religião.

O tema gênero estava quase ausente da agenda do estudo da religião até recentemente (WOODHEAD, 2002). A situação mudou em parte como resultado do impacto do chamado feminismo da “segunda onda”, que se desenvolveu após a década de 1960, e cujas perspectivas e análises influenciaram gradualmente muitas das disciplinas que compõem o estudo da religião – da história à antropologia. Gênero é um termo em disputa. Ele pode ser usado para legitimar representações, manter objetificações e construir socializações que compõem os indivíduos em espaços sociais. Trata-se de um termo relacional, assim, gênero pode ser visto como representações com implicações corporais, contextuais e concretas (LAURETIS, 1994). Mesclando os dados do IBGE 2010, os aspectos históricos e as leituras dentro do tema de produção de subjetividade, podemos pensar sobre o que é dito e o que é vivido por mulheres evangélicas em suas relações generificadas. A articulação desses saberes torna visível e faz da experiência algo histórico, que possui autoridade e representação (SCOTT, 1998). Devemos entender a história das mulheres como a história geral, isto é, *mulheres* é um termo que não pertence em nenhum território em particular, mas sim interdisciplinar (SOIHET; COSTA, 2008). Contudo, sabemos que não é assim que ouvimos as histórias sendo contadas. Quando buscamos nessa história as mulheres, as religiosas, seu corpo, sua cor, seu cheiro, suas alegrias e tristezas, é porque isso nos parece ainda estranho, incomum, mesmo afetando diretamente como são as mulheres de hoje, do século XXI.

A realidade contemporânea tem provocado novas configurações nas relações de poder diante dos papéis dos gêneros, a qual afetam o espaço religioso (GOMES, 2015). As mulheres que exerciam essas potencialidades permaneciam em lugares de tensão, como ocorreu com Martha Hite Watts, que viveu no Brasil entre 1881 e 1908. Ela é exemplo das relações entre evangelicalismo, emancipação feminina, identidades, alteridades e papéis sociais de gênero em suas difíceis situações com a religião em suas vertentes conservadoras. Esses lugares conflituosos são comuns nas religiões em geral. Em sua pesquisa, Horlle (2010) analisa o discurso sobre gênero de católicos, umbandistas, judeus e evangélicos da IURD. Mesmo assim, as mulheres são mais numerosas e mais ativas nas igrejas sempre.

Para Woodhead (2002), as mulheres se beneficiam de duas maneiras com a fé cristã: primeiro, pela restrição colocada no exercício desenfreado do poder masculino pelos valores de compaixão; e segundo, pelo reconhecimento e afirmação do valor de papéis,

virtudes e disposições tipicamente femininos. O cristianismo também poderia oferecer às mulheres um espaço social agradável que lhes interessaria. Assim, as mulheres com filhos têm muito a ganhar com uma instituição como a igreja que sustenta a família, exalta o papel doméstico, oferece apoio e companhia na tarefa de criar e educar crianças e, uma vez que as crianças saem de casa, podem encontrar outras funções de cuidar e não estranhamente temos dado do IBGE (2010) que mostra uma idade média de mulheres evangélicas perto dos 40 anos. De qualquer forma, as mulheres parecem mais inclinadas do que os homens a ingressar em uma comunidade apenas para o bem da comunidade e do relacionamento, independentemente de quaisquer outros papéis ou privilégios que a associação possa trazer (WOODHEAD, 2002).

Então as mulheres têm sido capazes de usar a religião como um meio de facilitar seu caminho para os novos espaços e oportunidades sociais. Isso pode estar ocorrendo em sociedades ocidentais e não ocidentais, mas na prática, esses padrões se mostram muito mais complexos e sobrepostos do que na teoria. Um remédio é simplesmente deixar a igreja. Embora tenha havido pouca pesquisa desse ponto, há algumas evidências de que isso realmente está acontecendo. Linda Woodhead (2002) cita a pesquisa de Greeley (1990) ao observar mulheres católicas que se identificam como feministas têm 17% menos probabilidade de frequentar a igreja regularmente do que aquelas que não. Nessa mesma pesquisa também descobriu uma correlação negativa entre as mulheres que frequentavam a faculdade e a igreja, mas a maior correlação negativa de todas foi entre as que frequentaram a faculdade e cujas mães não trabalharam durante os primeiros seis anos de vida da filha – 40% menos probabilidade de ir à igreja.

Até certo ponto, essa relação entre religião e mulheres não afetava o feminismo de primeira onda. A agenda do feminismo da primeira onda do século XIX tendia a enfatizar a igualdade das mulheres com os homens e a fazer campanha por direitos iguais. No entanto, o feminismo da segunda onda também enfatizou a diferença entre homens e mulheres e a necessidade de remodelar a sociedade de maneiras menos androcêntricas. Enquanto nos movimentos feministas ocidentais tendiam a rejeitar a religião porque ela era identificada com a esfera privada e doméstica, em sociedades não ocidentais a religião pode se tornar o local e o recurso para a articulação dos movimentos feministas. As feministas mais radicais tinham o cristianismo à vista para se pensar desde o início. Woodhead (2004), ao lembrar de Stanton (1815-1902), que decidiu libertar as mulheres por exemplo, um de seus primeiros projetos foi a Bíblia da Mulher, na qual as passagens usadas pelos homens para manter as mulheres sujeitas eram reinterpretadas. Embora

alguns ativistas pela emancipação feminina pertencessem às igrejas, e embora alguns movimentos relacionados à igreja ajudassem a promover a entrada das mulheres ativistas que abraçaram a causa feminista quase sempre fizeram uma crítica ao cristianismo. No que diz respeito a algumas das igrejas apoiaram o ministério das mulheres já no final do século XIX, mas o cristianismo conservador se opôs à ordenação de mulheres com vigor. As igrejas católicas romana e ortodoxa ainda se recusam a discutir a possibilidade de ordenação de mulheres (WOODHEAD, 2004).

Ao recontarmos as histórias dessas mulheres e, no caso, mulheres evangélicas, temos que entender que a história que nos foi contada ainda é muito limitada. Kwok Pui-Lan afirma que temos construído uma leitura sobre as mulheres e mesmo sobre o feminismo que não faz sentido para 2/3 da população mundial, no caso de mulheres religiosas. A história das relações de gênero deve possuir uma nova estética religiosa que se pareça com as pessoas que estão vivendo isso na pele (PUI-LAN; DONALDSON, 2015).

Falar de mulheres evangélicas, um senso comum paira sobre quem seriam essas mulheres, quais suas relações com a religião e qual o efeito da religião sobre suas vidas. Para se falar de mulheres evangélicas, é importante um olhar a partir do feminismo interseccional. Qual percepção de mulher traz consigo as intersecções das relações de gênero e seus marcadores sociais?

Nesse meio, o sistema religioso não se isola, pelo contrário, está em contato com outros sistemas culturais que refletem essa hierarquia. Então, há uma introjeção de estereótipos de gênero, como a submissão, o estupro e a violência doméstica, sendo esses dois últimos frutos da marginalização da mulher dentro do espaço de fé. Desse modo, é que se cria a importância de uma leitura interseccional do gênero, percebendo as articulações dessas diversas áreas e sua relação, também, com a masculinidade. O corpo religioso se mostra como um caminho de mão dupla, onde o poder propõe o que seriam os comportamentos, falas e trejeitos proibidos, mas que demonstra ser possível ser tensionado, a partir da resistência das pessoas que vivem esta fé. A pergunta que nos fazemos é: o que as pessoas evangélicas fazem com o que é dito ser mulher evangélica? A religião traz um caráter de transformação, baseado no agir no presente e buscando uma consistência identitária.

Podemos dizer que existe muita produção midiática em revistas, músicas e relatos conhecidos como testemunho de mulheres dentro da religião. Contudo, as que aparecem no gospel e nos púlpitos não correspondem a maioria, de fato, das mulheres evangélicas. O ideal da mulher branca, próspera e bem-casada esconde o relato de milhões de mulheres negras, pobres e solitárias que vivem a fé. O conhecimento dessa maioria é subalterno,

subjugado (COLLINS, 2019), enquanto o padrão eurocêntrico valida o conhecimento religioso. Cabe, então, ao se pensar em mulheres evangélicas, determinar a raça como fator crucial de análise, pois estas são a maioria que vivencia, significa e experiencia a fé e, por isso, são autoridade e agentes de conhecimento sobre o tema. Isso também ocorre com outros grupos sociais inseridos no meio evangélico como LGBTQIA+. Megg Rayara, ao contar sua experiência em igreja (2017), conta relatos de medo, culpa, pecado, mas também de aceitação e socialização. O rompimento, corriqueiramente, se torna o caminho para a construção da identidade e até mesmo desenvolvimento da espiritualidade. Entretanto, encontramos também mulheres lésbicas, bissexuais, trans e muitas outras dentro da categoria de mulheres evangélicas que trazem tensões dentro do campo em análise.

Sendo assim, quando falamos de mulheres evangélicas precisamos abarcar a individualidade de cada uma: quem é esta mulher, de onde ela fala, quais categorias ela evoca e de que maneira ela as usa, estrategicamente ou não. Um caminho comum é reduzir essas experiências a charlatanismo, superficialidade e exploração financeira dos fiéis, sem analisar os fatores anteriores (TEIXEIRA, 2018). São necessários narrar casos (KILOMBA, 2019), expressar silêncios para que se possa ver as singularidades dessas mulheres. Isso, na teologia feminista, se chama em epistemologia teológica da vida cotidiana (GEBARA, 2008), como vemos também com Sandra Duarte de Souza:

as mulheres negociam em seus discursos e práticas com os padrões religiosos do feminino, gerando novas possibilidades hermenêuticas. Evidentemente, essa interpretação está condicionada pelos códigos culturais dominantes, que tendem a definir as escolhas simbólicas dos sujeitos, ajustando-as ao seu mundo social, porém na busca pela significação de seu cotidiano, as mulheres têm questionado as representações dominantes de gênero evocados pela religião e por outros sistemas de sentido. (SOUZA, 2017, p. 329).

Nessa ambiguidade, mulheres sempre encontraram na religião um lugar de consolo e até mesmo de autonomia dos maridos (BELL HOOKS, 2017). Encontramos relatos de lutas político-sociais em direção a luta por moradia, população indígena e de mulheres vindo de grupos religiosos (ROSADO-NUNES, 2008). O processo decolonial perpassa para trazer ao centro a influência da religião na vida das mulheres (PUI-LAN; DONALDSON, 2015). As mulheres procuram um cuidado na religião e cada vez um cuidado crítico, com a popularização das pautas feministas (DEMARINIS, 1993). Ao mesmo tempo, a igreja dá aporte afetivo e social, mas é rígida nas mudanças e controladora (PEREIRA, 2013).

Assim, a mulher religiosa que deseja ser feliz constantemente está no lugar da ambiguidade (GEBARA, 2017). Como as lutas feministas não são lugares de consolo, segurança, mas sim de política e enfrentamento, estas encontram na religião o espaço que faltava de acolhimento e força. A partir desse debate, percebemos que a categoria mulheres evangélicas é de extrema profundidade e que precisa ser vista de modo interseccional.

Saúde mental e mulheres evangélicas

A autora bell hooks (1995), por exemplo, apresenta dois conceitos para suas análises: sujeito e objeto. O sujeito seria aquele que possui o direito de definir sobre si, falar sobre suas próprias realidades, enquanto o objeto é aquele definido por outros. No caso desta pesquisa, estamos falando sobre sujeitos (mulheres evangélicas) acerca das suas experiências com algo a qual elas nomeiam, como objeto (psicologia). Atravessada essa relação, temos uma pesquisadora religiosa e psicóloga que pergunta: o que elas chamam de psicologia? Esta corresponde as psicologias éticas e laicas que possuímos? Há uma tensão? Há um desconhecimento? Há indiferença? O que essas mulheres fazem para lidar com seus sofrimentos psíquicos e sociais então? Será que esse tema, de fato, é só um objeto para essas mulheres ou é sujeito que age nas políticas públicas que elas acessam, nos terapeutas que as acompanham, nos livros que elas leem e nas percepções que se têm do mundo? Essas são tensões que aparecem no dia a dia delas?

Infelizmente, ainda é raro encontrarmos pesquisas que trazem esse viés, pois, como Kilomba (2019, p. 55) relata ao construir sua pesquisa de doutorado na *Freie Universität* em Berlim que esta era sempre lida como “interessante, mas acientífico, interessante, mas subjetivo, interessante, mas pessoal, emocional, parcial: você interpreta demais”. Isso porque há um ideal de universalidade que foi instituída como única forma de erudição, verdade e validade científica construída por acadêmicos brancos do norte global. Nesse ponto, ouvir a voz de mulheres evangélicas, a qual são 52% negras (pretas e pardas, segundo Campos, 2013), com pouca renda e muitas vezes sem escolarização não é um conhecimento legítimo a ser posto em um doutorado, muito menos a convocar tensões com a psicologia, uma ciência e profissão com tanta intelectualidade.

Todo esse enredo traz um convite para esta pesquisa, onde a forma e o conteúdo vão caminhar conjuntamente. A metodologia vem de referências de pesquisas que relacionem

o tema de gênero-religião-psicologia. Com isso, podemos constituir procedimentos práticos que tragam as demandas sociais e nossas possibilidades dentro dos limites éticos. A fim de entendermos esses encontros e desencontros, precisamos começar pelo que seria a experiência de ser uma mulher evangélica. O que a conversão traz de mudanças? O que é a experiência religiosa? Bondía (2002) aponta que o sujeito da experiência se define não pelo que ele faz, mas pelo que ele vive e se deixa viver. A experiência anda junto com o sentido, pois revela aquilo que nos toca. Não se trata apenas de saber, ter o conhecimento da Bíblia, religião ou do que há de conhecimento sobre como é esta mulher. Esse processo de escrita sobre experiências traz à tona a presença da religião na sociedade, como diria Dalgarrondo:

Estudar, refletir, escrever sobre religião é trabalhar sobre o mesmo material de que ela é feita, da experiência humana, nos seus limites, assim como de símbolos culturais, que constituem e alimentam, constroem e enriquecem, viabilizam nosso espírito e nossa existência neste mundo. Todos, crédulos e incrédulos, de uma forma ou de outra, somos tocados pelo espírito da religião e dele dificilmente escapamos. (DALGARRONDO, 2009, p. 19).

Mais de 92% da população brasileira é religiosa e, desses, 23,4% são evangélicos, segundo o IBGE de 2010. Dentro das igrejas evangélicas, 57% são mulheres. Hoje, alguns autores, como Ronaldo Almeida (2006), supõem que o número de evangélicos deve aumentar. No caso do Rio de Janeiro, este número é devido à história de nosso estado com essa religião: grandes igrejas cresceram na cidade e, como Lima (2010) aponta, é possível destacar algumas delas: Assembleia de Deus, Ministério de Madureira, na qual Silas Malafaia se constituiu como pastor, Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), Sara Nossa Terra, Projeto Vida Nova, Bola de Neve Church e Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD). Todas elas são identificadas como pentecostais ou neopentecostais que, segundo Paul Freston (2010), são instituições da passagem da segunda onda pentecostal para a terceira, no período de 1970. Apesar da igreja Assembleia ser identificada na primeira onda pentecostal, cujo foco era nos dons espirituais e no ascetismo – distanciamento do “mundo” –, a chegada à região Sudeste do país advém da segunda onda, quando se começou a falar de cura espiritual. Por fim, temos o início da terceira onda pentecostal no Rio de Janeiro, com a IURD e suas derivadas, em 1970, quando a prosperidade financeira e a intervenção no dia a dia secular e na política se tornam mais enfáticas e influenciaram o imaginário da cidade.

Entendendo o território do Rio de Janeiro, temos uma composição que “apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades” (ROSENDAHL, 2005, p. 12933). Para a mesma autora, poderíamos até entender a cidade do Rio de Janeiro a partir da noção de “territorialidade religiosa”, como expressa:

Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço. O território torna-se, então, um geossímbolo (BONNEMAISON, 2002 [1981]). Na análise deste geógrafo, a territorialidade está fortemente impregnada de um caráter cultural. É por intermédio de seus geossímbolo que a religião de um grupo imprime marcas que identificam e delimitam um dado território religioso (ROSENDAHL, 2005, p. 12934).

A religião tem um papel muito forte nos símbolos dessa cidade e na constituição de sua subjetividade coletiva. Segundo dados da Fundação Getúlio Vargas de 2000 (NERI, 2007), enquanto o Brasil tinha 73% de católicos, a cidade do Rio de Janeiro já tinha 61%, e o estado, 58%. Isso reflete diretamente nos dados de evangélicos: no Brasil, à época, eram 16%, enquanto na cidade do Rio de Janeiro eram 18%, e no estado, 23%. De modo geral, atualmente, podemos dizer que, se os evangélicos no Brasil são mais de 23%, a capital do Rio já facilmente tem 30% de evangélicos, e o estado, 35%. É uma população muito grande e, em sua maioria, são mulheres, negras e periféricas, que moram na zona oeste, norte e baixada fluminense (IBGE, 2010).

Essa mesma população tem menor acesso ao sistema público de saúde e ao tratamento psicoterápico. Em contrapartida, tem vasto acesso a comunidades evangélicas, cujos discursos apontam para a desvalorização do tratamento psicológico ou, quando respeitado, apoiam uma Psicologia Cristã, não reconhecida pelo Conselho Federal de Psicologia, dentro de nosso Código de Ética. Isso tudo mostra a relevância desta pesquisa no campo na região do Rio de Janeiro (DEGANI-CARNEIRO, 2018).

Atualmente, a psicologia estuda principalmente dois tópicos da psicologia da religião – a religiosidade e a espiritualidade – comumente a partir de um olhar individual. Todavia, estudar a religião está para além desses dois tópicos. O conceito de religião, assim como o de psicologia, é controverso e amplo. Nunca se consegue capturar o que, de fato, o

indivíduo – e a cultura – entendem por religião. Por isso, se dá preferência por estudos do fenômeno e como este se dá individualmente. Contudo, os estudos individualistas não conseguem captar as necessidades de uma população, como é o caso de mulheres evangélicas.

Além disso, Souza (2011) enfatiza a dupla marginalidade de uma pesquisa como esta: primeiro, por ser sobre religião, um tema pouco visto nas ciências sociais, e sobre gênero, que, embora em voga na sociedade, é considerado por grupos conservadores como um mal. Recentemente, os estudos de gênero estão se expandindo a fim de suprir as lacunas que ainda existem – principalmente quanto às mulheres evangélicas. A partir de dados do IBGE de 2010, publicado em 2013, percebemos também que o público evangélico está muito interligado ao público com alta vulnerabilidade social. No caso do recorte desta pesquisa, vamos trabalhar com o público de mulheres evangélicas que, por si só, já sofre violências relacionadas ao seu gênero. Assim, para falarmos de psicologia, cuidado e mulheres evangélicas precisamos expandir as fronteiras de pesquisa para abarcar a complexidade que se mostra.

O que acontece quando uma mulher evangélica na periferia do Rio de Janeiro diz que psicologia é aconselhamento espiritual? Se esta pesquisa se utilizasse de métodos de uma ciência dura, poria em lugar de rejeição, afinal sabemos que isso não está dentro dos debates laicos acerca da pluralidade da psicologia. Spivak (1995), ao se perguntar se a subalterna pode falar, logo afirma que não e que, por não poder, é sempre um processo de crítica e desconstrução a trazer à tona.

O foco desta pesquisa são os sujeitos (KILOMBA, 2019). Um caminho largo que tem sido percorrido quando se fala em pesquisa sobre e com evangélicos é de ouvir pessoas em lugares de poder. Em uma pesquisa rápida pela plataforma Scielo, encontramos 165 pesquisas que usam o termo “evangélica” e quase sua totalidade era acerca da relação entre evangélicos, política e conservadorismo. Evidentemente, as questões políticas que envolvem sujeitos evangélicos entram como importantes para análise dos discursos, porém, neste ponto, vamos afastar este olhar narrativo de que falar de evangélicos é necessariamente se falar de bancada evangélica.

Conclusão

O caminho para se adentrar nesse campo precisa dar um passo e vislumbrar ao lado do sentido de cada uma em relação ao mundo que vive. Para entrarmos na experiência, Bondía (2002) nos aponta outro passo que é necessário para ultrapassarmos o que já

possuímos como opinião, às vezes devido a nossa formação acadêmica ou por preconceitos vindos do que já pressupomos ser o campo religioso. A obsessão pela opinião nos afasta da experiência, do deixar-se afetar pela pessoa. Usamos aqui o verbo “afetar” no sentido utilizado por Favret-Saada (1977), que agrega experiência emocional dos atores e suas relações sociais (BIRMAN, 2009). Requer tempo, escuta, silêncio. Birman (2009) relembra que, tanto nas línguas germânicas quanto nas latinas, a palavra *experiência* contém inseparavelmente a dimensão de travessia, perigo. A possibilidade de se afetar por esses corpos se torna crucial nessa passagem (em hebraico, *Pessach*, que significa Páscoa). Falamos de um lugar inesgotável, onde as pesquisas científicas, as lutas feministas e os escritos religiosos são apenas uma parte dessa ecologia de saberes sobre os corpos de mulheres evangélicas.

Bibliografia

- ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 111-122.
- BIRMAN, Patricia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 321-348, Oct. 2009
- BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 20-28, 2002.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Evangélicos e política no Brasil: análise das eleições de 2002 a 2010 para Câmara Federal**. Instituição e sociabilidades: religião, política e juventudes. Campo Mourão: Fecilcam, 2013. p. 63-102.
- COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 401-432.
- DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Artmed Editora, 2009.
- DEGANI-CARNEIRO, Filipe. Psicólogos evangélicos: religiosidade e atuação profissional em Psicologia no Brasil. **Quaderns de Psicologia**, v. 20, n. 1, p. 75-88, 2018.
- DEMARINIS, Valerie M. **Critical caring: a feminist model for pastoral psychology**. Westminster John Knox Press, 1993.

FRESTON, Paul. **As duas transições futuras**: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. **Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 12, n. 12, p. 13-30, 2010.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder**: ensaios feministas. São Paulo: Terceira Via, 2017.

GOMES, Jose Ozean. Pentecostalismo e relações de gênero: uma discussão convencional acerca do ministério feminino nas Assembleias de Deus brasileiras. **Mandrágora**, v. 21, n. 21, p. 135-152, 2015.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo, 1. ed, 1981.

HÖRLLE, Kyndze Rodrigues et al. **Relações de gênero e religiões**: os papéis designados à mulher. 2010.

IBGE, IBGE. Cidades. Available from: <http://www.IBGE.gov.br/cidadesat/topwindow.htm>, v. 1, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia do Gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). **Tendências e Impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-241.

NERI, Marcelo Côrtes. **Economia das religiões**: mudanças recentes. Rio de Janeiro: FGV/IBRE, CPS, 2007.

PEREIRA, José Carlos. Religião e poder: os símbolos do poder sagrado. **CSONline-Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 3, 2008.

PUI-LAN, Kwok; DONALDSON, Laura E. **Postcolonialism, feminism and religious discourse**. Londres: Routledge, 2015.

ROSADO-NUNES, Maria José. **Gênero, feminismo e religião**: sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond, 2019.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: _____; CORRÊA, R. L. (orgs.). **Geografia**: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005. p. 191-226.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995.

SOIHET, Rachel; COSTA, Suely Gomes. Interdisciplinaridade: história das mulheres e estudos de gênero. **Gragoatá**, v. 13, n. 25, 2008.

SOUZA, Sandra Duarte de. **O gênero escrito na literatura evangélica**: notas sobre a regulação religiosa do feminino. *Religião e Educação para a cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. Representações de gênero na literatura evangélica. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 3, p. 317-331, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; DE CASTRO MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petropolis: Editora Vozes, 2006.

WOODHEAD, Linda. **Christianity**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **Revista de Estudos da Religião**, n. 1, p. 1-11, 2002.