

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero:  
Mulheres Pentecostais e Carismáticas.

Elizabeth Bicalho

GOIÂNIA  
2001

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: Mulheres  
Pentecostais e Carismáticas.**

Elizabete Bicalho

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Carolina Teles Lemos

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado  
em Ciências da Religião, como requisito para  
obtenção do Grau de Mestre.

GOIÂNIA  
2001

**B583n Bicalho, Elizabete.**

A Nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: mulheres pentecostais e carismáticas / Elizabete Bicalho. – Goiânia, 2001. 178p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás. Departamento de Filosofia e Teologia.

1. Sociologia da Religião. 2. Misoginia. 3 Pentecostalismo – Mulheres. 4. Renovação Carismática – Mulheres. 5. Violência – Mulheres. 6. Gênero e Religião – Aspectos sociais. I. Título

316.74: 2

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM  
18 DE JUNHO DE 2001  
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)  
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Carolina Teles Lemos / UCG (Presidente)\_\_\_\_\_

2) Dra. Zilda Fernandes Ribeiro / UCG (Membro)\_\_\_\_\_

3) Dra. Sandra Duarte de Souza / UMESP (Membro)\_\_\_\_\_

**Dedico esta dissertação:**

**Ao meu esposo Ismar,  
companheiro no meu eterno resgate da vida, com quem tem sido  
possível um cotidiano de igualdade, no respeito às nossas diferenças.**

**Ao meu filho Pedro Jorge,  
meu amor sem limites.**

**À minha filha Camila,  
minha doçura eterna, minha ternura e meu amor imortal.**

**Àquelas que na dor de um lar violento, não sucumbiram, mas se  
fizeram inteiras, com graça e resistência, na busca de uma nova vida.**

## **Agradecimentos**

À professora Dra. Carolina Teles Lemos, amiga e orientadora desta dissertação. A sua rigidez acadêmica, sua presteza nas leituras e observações no meu projeto e nos capítulos desta dissertação e seu interesse pela minha produção foram essenciais no cotidiano deste trabalho.

Às minhas queridas amigas do Programa Interdisciplinar da Mulher - Estudos e Pesquisas na UCG; professoras Maria José Pereira Rocha, Terezinha Coelho Nunes, Maria Teresinha Martins do Nascimento, Aldevina Maria dos Santos, Zilda Fernandes Ribeiro e as bolsistas Elisa Alves Silva, Hayane Neybe Martins Rocha e Liliam Fernandes Cruz, com quem compartilho os estudos de gênero na Universidade Católica de Goiás.

À Prof<sup>a</sup>. Nágila Ibrahim El Kadi, cujo apoio foi e tem sido muito importante, na minha vida acadêmica, ao Prof. José Maria Baldino, pelo incentivo constante aos meus trabalhos acadêmicos, à Prof<sup>a</sup>. Solange Rassi pela revisão aos questionários da pesquisa e à toda a equipe de sociologia da UCG, por toda uma história nesta Universidade.

Ao Movimento de Trabalhadores Rurais de Goiás, através da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Goiás - FETAEG -, onde vivi 15 anos de minha vida profissional, em contato com a luta dos trabalhadores rurais pela terra, aprendendo a entender a trama da construção da desigualdade por questões de classes sociais. Foi no convívio com mulheres trabalhadoras rurais, principalmente bóia-frias que pude perceber as dificuldades da condição de mulher trabalhadora. Com elas montei e discuti muitos temas ligados as questões de classe e gênero. Foi prazeroso reunir em 1986, 600 mulheres trabalhadoras rurais em Goiânia e falar sobre corpo, sexualidade, violência e condições de trabalho feminino.

Ao Partido Comunista do Brasil - PC do B -, uma poderosa lupa no desvendar da vida humana, onde militei por algum tempo. Suas raízes são fortes no sentido de se ter esperança na construção de um mundo de igualdade.

Ao Centro Popular da Mulher - CPM, ONG, onde ingressei no movimento feminista em Goiás, meu reconhecimento, através das amigas e professoras Eline Jonas e Lúcia Helena Rincon

Afonso e mais recentemente Luzia Aparecida de Oliveira, Rita Aparecida Azevedo Silva, Valéria Helena da Silva, Maria de Fátima Veloso Cunha e Elaine de Barros Cunha.

Aos professores, Dr. Valmor da Silva, Dra Carolina Teles Lemos, Dra. Irene Cezne, Dr. Sérgio Araújo, Dr. Manuel Ferreira Lima Filho, Dra. Maurides B. Macêdo F. Oliveira e Dra. Zilda Fernandes Ribeiro meus caros mestres no Curso de Mestrado em Ciências da Religião, na UCG e à 1ª turma desta Pós-graduação (1999 à 2001), meus 31 colegas, com quem muito aprendi, gostaria de dizer que valeu a pena conhecê-los e ter convivido com vocês, estudando temas tão complexos, como os que dizem respeito ao fenômeno religioso.. Em especial a Maria Emília Carvalho de Araújo, Francisco Prim, Lúcia de Fátima Lôbo Cortez Amado, Roque Toscano , Neusa Tolentino Santana e Conceição Viana de Fátima, com quem realizei vários estudos.

À Universidade Católica de Goiás, pela licença e bolsa parciais, com as quais foi possível concluir este mestrado.

Ao João Bertolino, caro técnico em computação, que muito me ajudou nos entraves com a máquina.

À Teresinha Martins do Nascimento, pela ajuda ortográfica na correção do texto final.

À Dra. Sandra Duarte de Sousa, por ter aceito o convite para participar da minha banca de apresentação desta dissertação.

À todos aqueles que futuramente se dispuserem a ler esta dissertação, curiosos em saber porque a relação conjugal /doméstica se constitui em objeto de estudo científico, louvo o interesse para com este grave fenômeno social, contando com contribuições.

**A nódoa da misoginia na naturalização da violência de  
gênero: Mulheres Pentecostais e Carismáticas**

**Sumário**

<b>Resumo</b>	11
<b>Abstract</b>	11
<b>Introdução</b>	12
1. Situando a violência conjugal/doméstica	14
2. O que pensa a Organização das Nações Unidas	16
3. Religiosidade e violência conjugal/doméstica: existe uma relação entre estes dois fenômenos	18
4. Construção do problema e das hipóteses	19
5. Metodologia	21
6. Estrutura desta dissertação	26
<b>Capítulo 1: A nódoa da misoginia: a mulher como portadora do mal</b>	27
1.1. Dando visibilidade à misoginia	27
1.2. A misoginia na modernidade	35
1.3. A resistência misógina: a mulher como símbolo do mal	38
<b>Capítulo 2 – Pentecostalismo e Renovação Carismática Católica: considerações sobre a mulher</b>	41
2.1. Pentecostalismo	41
2.2. Renovação Carismática Católica	45
2.3. A adesão feminina no Pentecostalismo e na Renovação Carismática Católica, na ânsia da salvação	46
2.3.1. O pentecostalismo: a adesão feminina	48
2.3.2. O MRCC em Goiânia: a participação feminina	53
2.4. O marianismo	54



<b>Capítulo 3 – Representações Sociais: Gênero e Religião .</b>	<b>56</b>
3.1. Representações Sociais . . . . .	56
3.2. As representações sociais na Sociologia Clássica . . . . .	59
3.3. A linguagem nas representações sociais e a violência simbólica: uma contribuição de Pierre Bourdieu . . . . .	65
3.4. As representações sociais expressam a realidade de gênero . . . . .	67
3.5. Gênero: categoria histórica analítica . . . . .	68
3.6. Historicizando sobre o estatuto teórico dos estudos de gênero	69
3.7. Gênero é relacional, portanto social . . . . .	72
3.8. Gênero e Poder . . . . .	74
3.9. A religião como socializadora da mulher . . . . .	75
3.10. A violência conjugal/doméstica: visibilidade social e sua constituição teórica . . . . .	82
<b>Capítulo 4 – Violência conjugal/doméstica e Religiosidade: o olhar feminino:</b>	
<b>Representação do ser mulher e da vida conjugal . . . . .</b>	<b>88</b>
4.1. A “alquimia” social: gênero, raça/etnia e classe social, na violência conjugal/doméstica . . . . .	94
4.2. Como a mulher que vive uma relação conjugal/doméstica violenta se vê: Pentecostais e Carismáticas . . . . .	97
4.3. Representação da Vida Conjugal . . . . .	101
4.4. O sonho de uma família feliz . . . . .	102
4.5. Lar, amargo lar, meu ninho de dor . . . . .	105
4.6. O amor agressor: a trama conjugal . . . . .	108
4.7. A denúncia tem causas . . . . .	112
4.8. Mulheres pentecostais e carismáticas denunciam a violência na Delegacia de Polícia de Defesa e Proteção da Mulher -DPDPM . . . . .	113.
4.9. Por que a mulher continua num casamento violento? . . . . .	124
4.10. Religião e Violência de gênero: O que pensam as mulheres? O que pensa a religião? . . . . .	134
<b>Considerações Finais . . . . .</b>	<b>145</b>
<b>Referências Bibliográficas . . . . .</b>	<b>165</b>
<b>Anexos . . . . .</b>	<b>173</b>
Anexo 1: Dados das “atoras” . . . . .	173
Anexo 2: Roteiro para a entrevista . . . . .	176

## RESUMO

BICALHO, Elizabete. A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: Mulheres Pentecostais e Carismáticas. Goiânia, 2001.

Esta dissertação aborda a representação social da violência conjugal/doméstica, para mulheres que vivem este fenômeno e participam das expressões religiosas cristãs: pentecostais e carismática católica; movimentos religiosos contemporâneos, que reproduzem em seus discursos, a nódoa da misoginia, uma herança cultural, refletida na submissão feminina, onde se instala a culpa. A violência é entendida neste trabalho como resultado das relações de gênero, historicamente hierarquizadas e naturalizadas.

As “atoras” desta investigação só saíram do silêncio submisso, quando se viram ameaçadas de perder, ou quando de fato perderam o marido agressor ou o patrimônio da família. Nestas situações, a sua fé religiosa se converte em rebeldia, levando-a à denúncia na Delegacia de Polícia após anos de reclusão familiar violenta. Como sujeito que se constitui pela heteronomia, a reação feminina se apresenta no momento em que ela não tem mais para quem dar seu amor incondicional e sua dedicação cotidiana. Na dor da perda, o amor se subverte e se revela em luta, enquanto vetor da subjetividade feminina para a vida social. Neste processo a mesma experiência religiosa, justificadora para a mulher de sua condição social desprivilegiada, representa para ela força e poder, no processo da denúncia da violência.

## ABSTRACT

BICALHO, Elizabete, The stain of misogynous in the naturalization of gender's violence: pentecostal's and charismatc's women. Goiânia, 2001.

This dissertation approaches the social representation of the violence in domestic realm and also between among some married people. Mainly for women that live this violence phenomenon and participate in the christian religious expressions: pentecostal and charismatic catholic; contemporary religious movements that reproduce in its speeches, the stain of misogynous, a cultural inheritance, contemplated in the feminine submission, where the blame is settled. The violence is understood in this work as a result of the gender relationships, historically hierarquical and naturalized.

The actors (feminine gender) of this investigation had only left the submissive silence, when they saw threatened of losing or in fact they lost the aggressor husband or the family's patrimony in these situations. Their religious faith turns into rebelliousness, taking them to the police office after years of violence and family reclusion. As subject that is constituted by the heteronomy, the feminine reaction comes in the moment in that she doesn't have more for who give her incondicional love and her daily dedication. In the pain of the loss, love is subverted and it is revealed in fight while vector of the feminine subjectivity for the social life. In this process the same religious experience to justify for woman of their social non privileged condition represents for them force and power in the process of the accusation of the violence.

## Introdução

“Quando os direitos humanos são minados na família, pela subordinação da mulher, pelos maus tratos, temos o começo do abuso dos direitos humanos no mundo” (CHARLOTTE BUNCH, 2000, p.39) .

Entre os problemas sociais, há um que se apresenta e se realça no cotidiano da vida humana: a violência conjugal/doméstica. Há tempos atrás este tipo de violência não era questionado, era considerado assunto de natureza privada/familiar. A violência tida como marca de gênero tem sido brutal e sutil e toma visibilidade no Brasil a partir das décadas de 70 e de 80 do século XX, através de denúncias, principalmente de assassinatos. Neste período, também trabalhos acadêmicos foram realizados, levantando esta problemática social, como consequência do avanço da luta de mulheres por direitos iguais e da organização do feminismo<sup>1</sup>. Também é da década de 1980 a criação de diversas entidades feministas e de Delegacias Especiais de Polícia de Defesa e Proteção da Mulher – DPDPM -, em várias

---

<sup>1</sup> Com relação à desnaturalização da violência de gênero, especificamente da violência conjugal doméstica em trabalhos acadêmicos ver HEILBORN, Maria Luiza. **Estudos de Gênero no Brasil**, in MICELI, Sérgio. O que ler na Ciência Social no Brasil. São Paulo: Sumaré: ANPOCS, Brasília, DF: CAPES, 1999. A autora faz um percurso dos trabalhos sobre gênero no Brasil, dedicando uma parte de seu estudo à violência como área de investigação. Na década de 1970 temos o trabalho de CORREA, Mariza. **Os atos e os autos**. Dissertação de mestrado. UNICAMP, 1975, publicada em livro com o nome de *Morte em família*, São Paulo, SP, Brasiliense, 1983. Na década de 1980, a violência de gênero é tratada enquanto um fenômeno social nos trabalhos de CHAUI, Marilena. **Participando do debate sobre Violência e Mulher**, in: CARDOSO, Ruth (et.ali.). *Perspectivas Antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. GROSSI, Míriam Pilar. **Representations de la violence: discours sur la violence contre les femmes ao Rio Grande do Sul**, Doutorado, Université de Paris V, 1988. GREGORI, Maria Filomena. **Cenas e queixas: mulheres e relações violentas**, Novos Estudos CEBRAP, nº 23, São Paulo, SP, 1989. Na década de 1990, temos no Congresso Nacional a CPI da Violência contra a mulher no período de janeiro de 1991 a agosto de 1992. Tem como base as 205.219 ocorrências registradas nas delegacias de mulher de 20 estados brasileiros. Também temos na década de 1990, vários trabalhos acadêmicos, alguns deles constam nas referências bibliográficas desta dissertação. Há um levantamento bibliográfico, nesta área do conhecimento, no livro: GROSSI, Míriam Pilar e TEIXEIRA, Analba Brazão (orgs). **Histórias para contar: retrato da violência física e sexual contra o sexo feminino na cidade de Natal**, Casa Renascer: Florianópolis, SC: NIGS, 2000.

idades brasileiras, principalmente nas capitais. A delegacia de Goiânia foi conquistada pelo movimento feminista organizado nesta capital e funciona desde 1985. Também em 1985, instalou-se em Goiânia o Conselho Municipal da Mulher, ligado à prefeitura e em 1987, foi criada a Secretaria Estadual da Condição Feminina, primeira de um governo estadual na América Latina. Na década de 80, cinco entidades feministas foram construídas em Goiânia: Estudos Feministas (1981), Grupo Eva de Novo (1981), CEVAM - Centro de Valorização da Mulher (1981), CPM (Centro Popular da Mulher (1985) e Grupo Transas do Corpo (1987). Reivindicações e ações do CPM e CEVAM foram essenciais para a criação da referida Delegacia de Polícia (Rocha e Bicalho, 1998, pp.25, 28). Na década seguinte, 1990, aumenta o número de investigações teóricas sobre este fenômeno. O debate em torno da violência e da impunidade ganhou relevância também entre as organizações internacionais de Direitos Humanos..

A violência de gênero, especificamente a conjugal/doméstica, é um problema mundial e, atinge mulheres independente da classe a que pertençam, idade, cor, raça/etnia, religião e nacionalidade. Pode entretanto, ser agravada na alquimia com estes outros elementos sociais, uma vez que as desigualdades sociais têm sido construídas ao longo da história humana no tripé das contradições de classe, raça/etnia e gênero.

Tratar a violência conjugal/doméstica enquanto um objeto de análise científica, representa reconhecê-la enquanto um fenômeno social, situado nas contradições sociais, mediante atitudes culturais, pautadas na hierarquia de gênero e naturalizadas no cotidiano da vida humana. Cabe às ciências sociais apontar caminhos para análises e soluções deste grave problema social.

## **1. Situando a violência conjugal/doméstica:**

Segundo o Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher-UNIFEM-, na América Latina e Caribe, 25 a 50% das mulheres são vítimas de violência doméstica; 33% delas sofrem abuso sexual entre os 16 e 49 anos e pelo menos 45% são objeto de ameaças, de insultos e de destruição de bens pessoais. Em algum momento de suas vidas, metade das latino-americanas é vítima de alguma violência (DOSSIÊ VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER, 1999, p.5). No Brasil, no final da década de 1980, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) constatou que 63% das vítimas de agressões físicas ocorridas no espaço doméstico eram mulheres. Pela primeira vez, reconhecia-se oficialmente esse tipo específico de criminalidade (DOSSIÊ VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER, 1999, p.6).

Em Goiânia, a violência contra a mulher é muito grande, do dia primeiro até dezessete de janeiro de 2000, ocorreram 10 assassinatos de mulheres, nesta capital. No espaço de 14 anos, (1985-1999), foram registradas 33.829 ocorrências na Delegacia de Polícia de Defesa e Proteção da Mulher de Goiânia (DPDPM), a maior parte referente a casos de lesão corporal. De acordo com o CEVAM-Centro de valorização da Mulher, ONG goiana (JORNAL TV ANHANGUERA, segunda edição, 17/2/2001), a cada uma hora, seis mulheres são espancadas em Goiânia e segundo a DPDPM, nesta cidade foram registradas 6.901 ocorrências de espancamentos no ano de 2000.

Os principais tipos de violência foram física e psicológico/emocional. A maioria das vítimas tinha entre 18 e 42 anos à época, e os agressores entre 20 e 45 anos. A violência doméstica corresponde a 70% dos casos registrados e ocorre independentemente em todas as classes sociais (Delegacia de Polícia da Mulher de Goiânia, 2000)

## Denúncias feitas em Goiânia por tipo de violência- 1997 a 1999

Crime	1997	1998	1999 (jan/st )
Lesão corporal	795	1.474	1.245
Ameaça	712	1.753	1.819
Vias. de Fato*	99	506	707
Estupro	149	181	110
Tentativa Estupro	40	54	32
Atent. Viol. Pudor	43	86	59
Outros	260	446	272
Total	2.098	4.500	4.244

\*quando a mulher revida a agressão.

**Fontes:** Delegacia de Polícia de Defesa da Mulher/Goiânia; Grupo Transas do Corpo; CEVAM.(Publicação Dossiê Violência Contra a Mulher, Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos, 1999).

A delegada Gildeci Alves Marinho, titular da Delegacia da Mulher, atribui parte do aumento do número de ocorrências à criação do plantão 24 horas:

geralmente as agressões ocorrem à noite ou nos fins de semana e a vítima tinha de esperar até segunda-feira para denunciar o agressor, normalmente o próprio marido (...) a maioria procura a polícia como forma de prevenir-se contra um novo ataque (...) as principais causas da agressão são o alcoolismo e o desemprego, (...) os homens descarregam nas mulheres as tensões do dia-a-dia, porque são as pessoas mais próximas. Ele não faz isso, por exemplo, com o colega de boteco, (...) no lar impera a lei do mais forte (JORNAL O POPULAR, 30.11.98, p. 12)

Em pesquisa realizada na DPDPM de Goiânia<sup>2</sup>, levantou-se que entre os motivos que levaram ao espancamento apresentaram-se: a mulher não havia passado a camisa direito, o almoço estava frio, a casa não estava limpa. Em média são registradas, formalmente, 10 queixas por dia e, informalmente ocorrem vários atendimentos tais como: conversas, conselhos e orientações, sem registros escritos. A lei só permite a prisão do agressor se houver

---

<sup>2</sup> Pesquisa realizada por alunos da atividade interdisciplinar “Imagens da Mulher no Tempo e no Espaço”, do Curso de Licenciatura da Universidade Católica de Goiás em 1998/2, sob a orientação da Professora Elizabete Bicalho.

flagrante, agressão grave ou reincidência. O que ocorre normalmente é deixar o agressor dormir na cadeia para “passar um susto”, no outro dia, é solto.

Não há dados sobre as condições psicológicas e emocionais da mulher. Não são registradas suas percepções: quais os significados da violência para ela? Como ela explica para si mesma, a situação de violência? Como simboliza e constrói no seu imaginário aquilo que vivencia no real de seu corpo e na sua alma e como ela constrói na sua memória as violências sofridas?

É necessário que a mulher fale. Sem sua voz não se desvenda o mundo da opressão, o que se constitui num grave problema para o seu desenvolvimento humano. Falou-se muito nas últimas três décadas do século passado sobre a violência doméstica, especialmente contra a mulher, mas esta questão não se resolverá sem a sua participação. É preciso ouvi-la para que o social que reflete na identidade e subjetividade feminina seja entendido e explicitado. Buscar

o que se oculta sob as evidências... que existe algo para além disto que aparece como submissão à violência e que marca uma mulher muito mais do que a exploração de seu corpo (...). O que toda essa violência evidencia é a falta de reconhecimento do seu ser-mulher, e nesse vazio de significação ela se anula, se confunde, se deixa usar (SILVA, 1988, p. 25).

## **2. O que pensa a Organização das Nações Unidas**

A ONU começou a reconhecer este problema contextualizado na Década das Nações Unidas para a mulher, 1970. Nas quatro conferências mundiais sobre a mulher na *Cidade do México* (1975), *Copenhague* (1980), *Nairobi* (1985) e *Beijing* (1995), nas 3 últimas décadas do século XX e nos fóruns paralelos organizados por ONGs, foi proposto que se

discutisse o tema da violência contra a mulher, exigiu-se que se prestasse especial atenção nas restrições que a violência impõe em sua participação plena na sociedade. Em 1993, a Conferência Mundial sobre os Direitos Humanos de Viena, incluiu pela primeira vez os direitos das mulheres como direitos humanos, o que foi ratificado na Conferência Internacional de População e Desenvolvimento do Cairo, em 1994 e na IV Conferência Mundial da Mulher, em *Beijing*, China, em 1995.

O Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a mulher (UNIFEM) sugeriu que se discuta na “agenda do desenvolvimento” a questão da violência contra a mulher e, em 9 de junho de 1994, o direito da mulher de viver sem violência, foi colocado e desenvolvido na Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicá-la.

Em 1998, ano em que se comemorou o Cinquentenário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a ONU e o Ministério da Justiça, por meio da Secretaria Nacional dos Direitos Humanos no Brasil, lançaram a Campanha Nacional *UMA VIDA SEM VIOLÊNCIA É UM DIREITO NOSSO*, reafirmando que a violência contra a mulher é um obstáculo ao desenvolvimento e uma violação aos direitos humanos. O documento que propõe a campanha afirma que:

todas as sociedades ressaltam a importância da família. No entanto, isso não significa que, historicamente, essa instituição tenha se organizado sob os princípios fundamentais de respeito à pessoa humana. A família, além de todas as suas funções positivas, tem sido o espaço da hierarquia e da subordinação e a violência intrafamiliar tem gerado sofrimento para aqueles que a ela estão submetidos, particularmente mulheres e crianças, representando um grave custo social (BARSTED, 1998, p. 3).



### **3. Religiosidade e violência conjugal/doméstica:**

#### **Existe uma relação entre estes dois fenômenos?**

O fenômeno da violência de gênero, chamou-me atenção juntamente com outros dois fatores presentes no final do século XX na realidade de Goiânia, que envolvem mulheres: o primeiro refere-se ao crescimento assustador das estatísticas sobre a violência conjugal/doméstica<sup>3</sup> e o segundo corresponde à crescente filiação de mulheres nas Igrejas de cunho Pentecostal e no Movimento de Renovação Carismática Católica - MRCC. Qual a relação entre estes dois fenômenos? Existe associação entre a religiosidade feminina e a representação para a mulher da violência conjugal/doméstica? A opção religiosa se liga à problemas familiares? A religião desempenha algum papel na situação de vida da mulher, capaz de levá-la a compreender ou aceitar conflitos conjugais?

É imprescindível que se busque os significados que permeiam a opressão sobre o feminino. Entender como a mulher se faz presente no processo de naturalização do que é cultural e quais as situações que constroem o significado da violência a que ela é submetida; investigar porque os homens as humilham e as agridem e porque elas têm medo, vergonha e se sentem culpadas. Por que os homens agem e as mulheres sentem? E sentem o quê?

Esta minha preocupação em investigar “A nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero: Mulheres pentecostais e carismáticas” não nasceu despreziosa, ela busca respostas a estas questões. Escolhi a representação da violência conjugal/doméstica<sup>4</sup>, para mulheres cristãs: pentecostais e católicas carismáticas, buscando a relação entre violência

---

<sup>3</sup> Não se sabe se aumentou o número de casos desta violência ou se hoje sua visibilidade é maior, em virtude das mulheres estarem denunciando este fenômeno, o que não era comum no passado.

<sup>4</sup> Durante o trabalho utilizei a denominação conjugal/doméstica, investiguei e analisei aquela violência que acontece no mundo privado, no lar, no doméstico a partir de conflitos conjugais domésticos, numa relação interpessoal. Apesar de seu caráter social, ela se dá nas relações conjugais, entre o casal.

e religiosidade, reconhecendo a herança misógina na vida de mulheres cristãs, como uma nódoa que contribui para a naturalização da violência de gênero. Esta opção, explicita-se no meu trabalho na condição de conflitos presentes na relação conjugal, na vida doméstica, entre casais que tenham alguma forma de união: amasiamento/concubinato ou casamento civil.

A herança cristã na cultura ocidental, apresenta a mulher como portadora do mal portanto lhe são conferidos: a obediência, a submissão, a resignação, o medo e a culpa. A cultura ocidental patriarcal que, durante séculos, tem dado ao homem o poder sobre as suas propriedades e, entre elas, a da mulher, não tem considerado como crimes os espancamentos e assassinatos de mulheres por parte de seus maridos, pelo contrário, são vistos como uma situação normal. Os significados marcantes desta cultura, naturalizam a violência contra a mulher, dentro da lógica social da inferioridade e da fraqueza feminina. Esta condição histórica tem feito do lar, do mundo privado, um local extremamente violento e inseguro para elas. Suas paredes escondem situações de humilhações e lesões corporais, onde o silêncio impera na imposição da existência de uma família que deve se resguardar através dos não ditos, do silêncio; os ditados populares são considerados pelos homens como valores positivos: “roupa suja se lava em casa” é a tônica do modelo de família, uma condição social.

#### **4. Construção do problema e das hipóteses:**

Objetivando compreender a violência conjugal/doméstica para as mulheres pentecostais e carismáticas; revelar o drama silencioso e dissimulado da submissão feminina à violência e desvelar o significado da religiosidade nesta aceitação da violência, permeada por componentes simbólicos da religiosidade cristã, construí o seguinte problema que norteou meu trabalho: A misoginia é um traço cultural que historicamente esteve presente na relação homem/mulher. Terá o cristianismo contribuído para a manutenção deste traço cultural?

Como esta nódoa cultural reflete-se na vida de mulheres pentecostais e carismáticas e como elas representam a violência por elas sofridas? Com este problema elaborei as seguintes hipóteses :

1. Há uma herança misógina na vida de mulheres cristãs, como uma nódoa que contribui para a naturalização da violência de gênero. Esta herança, na cultura ocidental, apresenta a mulher como portadora do mal e portanto lhe são conferidos: o sacrifício, a resignação, a obediência, a submissão, a culpa, o medo, o castigo e a inferioridade na sociedade e na família.
2. O Cristianismo tanto na Igreja Católica, através do MRCC como nas Pentecostais, apresenta o discurso da submissão da mulher e de sua posição de guardiã da moral social como agente organizador da sociedade e da família.
3. Pentecostais e Carismáticas Católicas, justificam a violência conjugal/doméstica contra elas considerando esta resignação como ajuda para sua auto-salvação e aproximação do sagrado, já que carregam o arquétipo de pecadora e portadora do mal. A religião é justificadora de uma situação de violência contra a mulher, levando-a a compreender e aceitar conflitos conjugais que envolvem violência psicológica e física , inculcando-lhe culpas e medos.

## 5. METODOLOGIA

Na decisão metodológica trabalhei inicialmente com a compreensão de que ela representa “o caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade” (MINAYO, 1994, p.16), usando o caráter científico nesta investigação, não para descrever, mas para construir os significados de uma realidade. Segundo Goldenberg (1998, p.105), a metodologia “... faz um questionamento crítico da construção do objeto científico, problematizando a relação objeto/sujeito construído. Diante de uma objetividade impossível, a metodologia busca uma subjetividade controlada por si mesma (autocrítica) e pelos outros (crítica)”.

Na fase exploratória, construção do objeto e do projeto, selecionei bibliografias sobre misoginia, violência, sociologia da religião, representações sociais, gênero, história do cristianismo e da mulher, sobre o Movimento de Renovação Carismática Católica- MRCC e o Pentecostalismo para leituras que aclarassem e auxiliassem minha consideração do problema, favorecendo a compreensão do conteúdo do discurso. Materiais utilizados nos movimentos religiosos pentecostal e católico carismático foram coletados e classificados.

O trabalho de campo foi marcado pela fase exploratória, confirmação ou refutação das hipóteses. Os meses de julho e agosto de 2000 foram gastos visitando a Delegacia de Polícia de Defesa e Proteção da Mulher em Goiânia, em busca de mulheres pentecostais e carismáticas violentadas. Foi na sala de espera desta instituição policial que entrevistei as “atoras” deste trabalho, a mim encaminhadas pela funcionária responsável pela triagem dessas mulheres. As entrevistas, como instrumento para obtenção de informações e produção de dados, foram individuais e semidiretivas. As vítimas de violência, carismáticas e pentecostais, foram buscadas na DPDPM, pelo meu interesse em saber se estas mulheres falavam ou não sobre as violências por elas sofridas, se as denunciavam ou nunca as

denunciavam ou se só as denunciavam após vários anos sofrendo-as. Ao buscá-las na DPDPM o meu acesso até essas mulheres foi facilitado, pois ao procurá-las nas igrejas tive dificuldades em abordá-las com este tema. Elas são orientadas pelos dirigentes de suas Igrejas a resolverem seus problemas no lar e na comunidade religiosa, com paciência, perdão e através de orações e campanhas. O casamento deve ser assegurado até o seu limite máximo de tolerância. Outras mulheres abordadas diziam que na sua Igreja não tinha este “tipo de coisa”, “marido que bate em mulher, não tem isto aqui não”, disse-me uma participante da Assembléia de Deus, outra na Igreja Universal do Reino de Deus, disse ser “difícil falar lá com as mulheres porque ou elas estão orando ou estão em trabalho e orando junto com os homens.”

Decidi então que entrevistaria mulheres que se dirigiam à DPDPM. Só duas não foram entrevistadas na delegacia: uma delas na Universidade, porque ela me procurou pedindo ajuda e nos encontramos várias vezes e uma em seu local de trabalho.

A violência conjugal/doméstica, na contradição das subjetividades feminina e masculina, que se opõem, mas também se complementam, permeia a dimensão do cotidiano social, ultrapassando situações de classes e raça/etnias. Reconhecendo a universalidade da violência conjugal/doméstica, as condições de classe social, faixa etária e educação não foram delimitadoras na escolha das entrevistadas, mas sim o fato de ter sofrido violência e ter uma prática religiosa pentecostal ou carismática. Entretanto, ao trabalhar com representações sociais, as categorias classe social e raça/etnia são levantadas quando dão significados na representação da violência e vivência religiosa.

Outras fontes secundárias foram buscadas, tais como coletas de material impresso de fontes secundárias: jornais, revistas, boletins das Igrejas e entrevistas com pastores, padres e dirigentes de grupos de orações, para levantamento de considerações religiosas sobre a mulher e a violência doméstica. Foram também realizadas visitas em

igrejas, participação em missas, cultos e casamentos, realizando observações e mantendo conversas com fiéis.

A escolha da forma de pesquisa foi a qualitativa, buscando situações de vivência, evitando texto muito estruturado ou restritivo, que levasse a respostas prontas, objetivas, racionalizadas. Procurei permitir o fluir do discurso. A metodologia da entrevista foi semidirigida, levantando histórias de vida com situações de violência conjugal/doméstica e sua representação para as mulheres que a vivem. A História de Vida “cria um tipo especial de documento no qual a experiência pessoal entrelaça-se à ação histórica, diluindo os antagonismos entre subjetividade e objetividade” (CAMARGO, 1984, p. 14).

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis... a abordagem qualitativa aprofunda-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível em equações, médias e estatísticas (MINAYO, 1994, pp. 21,22).

Não tive a preocupação de quantificar opiniões, mas penetrar no processo metodológico qualitativo, onde as representações sociais foram levantadas e analisadas na apreensão de uma realidade humana. A amostra também não é estatisticamente representativa para se fazer generalizações, mas oferece dados ainda não levantados e analisados o que os torna importantes como informação para futuras pesquisas que venham a cruzar violência com religiosidade. O significado da violência de gênero é o conceito central deste trabalho e o seu universo é o discurso das mulheres que vivem situações de conflitos conjugal/domésticos. A preocupação metodológica consistiu-se em compreender e explicar a dinâmica das relações

sociais, a partir das relações de gênero, estruturadas nos significados de vivências religiosas e situações de violência. Busquei a interioridade e a exterioridade manifestas no discurso de mulheres violentadas, como constitutivas do fenômeno/objeto do meu estudo, numa relação dialética.

A preocupação de que falar de violência e religiosidade é falar de práticas, sentimentos e penetrar na subjetividade humana, me levou a estar atenta durante este trabalho no que diz respeito ao discurso das mulheres entrevistadas, no momento em que esperam para fazer a denúncia numa Delegacia de Polícia. Neste momento toda uma história de vida se apresenta, num ato de memória trabalhada a partir da decisão da denúncia, que representa o topo de um processo onde há um limite para as humilhações cotidianas; o limite se situa na fala, é nela que as informações se explicitam e por isto, a importância do que se diz neste momento.

Busquei a representação social da violência conjugal/doméstica para as mulheres, os agressores não foram ouvidos, o interesse deste trabalho está nas representações sociais da violência para as mulheres pentecostais e carismáticas. Não trabalhei com a preocupação de generalizar; entendo que medo, culpa, submissão e resignação femininas não se generalizam, como também não se generalizam situações de rebeldia feminina. Esta dissertação traz conclusões a partir do discurso de mulheres pentecostais e carismáticas entrevistadas, com duas fontes: resgate de perspectivas de história de vida destas mulheres e a representação que têm da violência de que são vítimas, o que me permitiu unir realidade e teoria.

A escolha das expressões religiosas Renovação Carismática Católica e as Pentecostais se deu por serem manifestações religiosas cristãs muito presentes na contemporaneidade e pela aproximação entre as duas no conteúdo do discurso sobre a inferioridade e submissão da mulher; o que ia de encontro ao meu interesse nesta investigação

quanto à busca do discurso cristão contemporâneo na representação e conseqüentemente na naturalização da violência de gênero para as mulheres que participam das referidas expressões religiosas. Como fiz as entrevistas na DPDPM, as mulheres a mim encaminhadas ou por mim abordadas na sala de espera daquela Delegacia eram entrevistadas se tivessem participação religiosa nestes dois movimentos. Quanto ao pentecostalismo importou neste trabalho a vertente pentecostal como um todo, sem entrar nas suas divisões ou subdivisões, o que é bastante complexo e pode apresentar diferenças significativas quanto as suas nuances, mas não se constitui, neste trabalho, como um dado mais relevante, podendo ser objeto de pesquisa para um outro momento. O discurso cristão sobre a mulher não se diferencia em sua essência nestas subdivisões, a preocupação central era perceber se o discurso cristão contribui ainda hoje, na naturalização da violência de gênero. As expressões religiosas das entrevistadas são: Renovação Carismática Católica, Igreja Deus é Amor e Assembléia de Deus. Segundo Mafra (1998, p.246), as Igrejas, Assembléia de Deus e a Deus é Amor estariam num mesmo grupo, que ela denomina “Evangélico Conservador” e “entre estas denominações o princípio Paulino faz marca profunda, a afirmação do homem como cabeça da família e da vida congregacional é dominante: frente a afirmação ‘Ao marido cabe a última palavra na decisão familiar’, 61% dos assembleianos foram favoráveis, assim como 62% dos fiéis das outras pentecostais”, segundo a pesquisa “Novo Nascimento” do ISER no Rio de Janeiro, citada por Mafra (1998, p.246).

As onze “atoras”, entrevistadas nesta investigação, aparecem no decorrer desta dissertação, com nomes fictícios e são apresentadas no Anexo 1, com alguns dados biográficos.



## 6. Estrutura desta dissertação

Os capítulos foram estruturados com a seguinte lógica: No “Capítulo 1”, realizo um excuro histórico da misoginia<sup>5</sup>, levantando-a como uma nódoa que impregnou na cultura ocidental, naturalizando a herança cultural da mulher como portadora do mal. A violência seria, neste contexto, algo natural, no processo disciplinador da fraqueza feminina. No “Capítulo 2” apresento considerações sobre a mulher no Pentecostalismo e na Renovação Carismática Católica, buscando o discurso religioso da submissão feminina nessas expressões religiosas. No “Capítulo 3”, trabalho a fundamentação teórica das Representações Sociais, a partir da categoria Gênero e do fenômeno religioso, buscando sustentação teórica, para em seguida analisar no “Capítulo 4”, os dados colhidos na investigação de campo, através de entrevistas com mulheres violentadas em seus lares, por seus maridos, cruzando violência conjugal/doméstica com religiosidade, nas representações destas mulheres, manifestadas em seus discursos na sala de espera da DPDPM, após vários anos de sofrimentos e dores, causados por uma violência de gênero, no cotidiano de suas vidas.

Por fim, nas “Considerações Finais”, reelaboro conclusões já trabalhadas ao longo desta dissertação, resgatando as principais contribuições analíticas propostas no meu trabalho, com relação à influência do pensamento cristão na vida de mulheres e como a violência conjugal/doméstica e a experiência religiosa se localizam nas representações de carismáticas e pentecostais, sobre a violência por elas sofridas.

---

<sup>5</sup> Basicamente em três pensamentos: da cultura greco-romana, do cristianismo e do liberal moderno, que são formadores da cultura ocidental.

## Capítulo 1

### A nódoa da misoginia: a mulher como portadora do mal

#### 1.1. Dando visibilidade à misoginia

A misoginia, ou seja, a aversão para com a mulher e a tudo que venha dela, a visão da mulher como portadora do mal e o temor com relação às mulheres, não nasce com o cristianismo, mas é incorporada no pensamento cristão e percorrerá séculos na história humana, constituindo-se como elemento formador da suposta inferioridade feminina. O pensamento misógino justifica práticas culturais e relações intersubjetivas na assimetria entre o masculino e o feminino, desenvolvendo sentimentos de inferioridade e culpabilidade na mulher. A misoginia não é uma invenção, mas um fato histórico (DELUMEAU, 1989, PAGELS, 1992, FIORENZA, 1992, BLOCH, 1995 e SCHOTT, 1996). Toda a simbologia que nos fala da expulsão do homem e da mulher do paraíso traz para a humanidade a perda da condição divina e essencialmente para a mulher, a nódoa do pecado, porque foi ela que se entregou ao demônio. Pecadora, ela terá de se redimir na submissão e resignação.

“É a lei da natureza que a mulher deva ser mantida sob o domínio do homem (...) tal é a imbecilidade da mulher que é seu dever, em todos os aspectos, desconfiar de si própria e obedecer ao marido”, afirmava Confúcio, 500 aC (STARR, 1993, pp.11,103).

Pandora a primeira mulher foi criada por Zeus para se vingar de Prometeu pelo seu crime de roubar o fogo. Conforme os desígnios dos deuses Pandora seria de bela aparência e plena de maldade em seu coração. Os deuses deram à Pandora um cântaro contendo os males e enfermidades do mundo. Entre outros males, Pandora

traz a cruel lição do malogro para os homens, que descobrem demasiado tarde que o que é belo por fora abriga o mal no interior. A lenda de Pandora simboliza a percepção grega de que o mal da morte está oculto por baixo da bela aparência da vida. Dado que a raça de mulheres irradiou-se a partir de Pandora, as mulheres carregam a nódoa do mal atribuído ao ato de Pandora (SCHOTT, 1996, p. 40).

No Timeu, Platão apresenta uma versão da história da criação que postula a superioridade masculina sobre a natureza feminina, em virtude da capacidade de os homens controlar suas sensações e sentimentos. Platão, 360 aC, escreve sobre a criação das mulheres:

dos homens que ingressaram no mundo, os que foram covardes ou levaram vidas iníquas pode-se com razão supor que, na segunda geração, mudaram para a natureza das mulheres e tudo o que é feminino ... Assim foram criadas as mulheres e tudo o que é feminino (apud SCHOTT, 1996, p. 19).

Aristóteles (384-322 aC.), *Da geração dos animais* (Século IV aC.), afirma:

A fêmea é fêmea em virtude de uma certa falta de qualidades (...) Pois a fêmea é, por assim dizer, um macho mutilado e o catamênio (fluido menstrual) é sêmen, só que não puro; pois apenas uma coisa ela não contém, que é o princípio da alma (...) Enquanto o corpo vem da fêmea, é a alma que provém do macho (...) Nos seres humanos, o feto fêmea não é aperfeiçoado de forma igual ao do macho (...) Pois as fêmeas são mais fracas e mais frias por natureza e devemos encarar o caráter feminino como uma espécie de deficiência natural (...) (apud STARR, 1993, pp. 28-29).

O orfismo, considerado como a primeira religião espiritual grega, ascética, com o culto ao deus Dionísio, vivenciada nos séculos VI e V a.C. (SCHOTT, 1996, p. 51), exerceu influência sobre o pensamento grego e atribuía o mal à mulher, criatura perversa, perigosa, responsável pela desgraça do mundo. As mulheres eram proibidas de participarem dos cultos religiosos órficos. O orfismo enquanto cultura ascética influenciou o cristianismo na

concepção do ser mulher na cultura ocidental, com discursos que se baseiam na misoginia. Ela estando longe do sagrado deverá sofrer, abster-se e resignar-se como forma de se salvar do mal que carrega. Estas representações ganham corpo no cotidiano das mulheres, onde elas se vêem como responsáveis e provocadoras de discórdias, de perversidade e portanto devem sentir e aceitar o controle e o domínio masculino.

“O culto religioso do orfismo não apenas transmitiu ao pensamento filosófico crenças gregas antigas sobre a impureza da fertilidade, da morte e da mulher como é considerado também um precursor das formas ocidentais de espiritualidade religiosa”(SCHOTT, 1996, p.51).

Apolo adorado pelos gregos como o deus da purificação, abstinha-se das mulheres e insistia em subjugar-las. No seu templo em Delfos, estava gravada a máxima “Mantenha-se a mulher sob controle” (Mary Doly apud SCHOTT, 1996, p.41).

Afirma Muraro (1995, p.12) que: “na Grécia o status da mulher foi extremamente degradado, as mulheres ficavam exclusivamente reduzidas às suas funções de mãe, prostituta ou cortesã...” Os que pensaram sobre os gêneros sexuais nos primeiros quatro séculos da era cristã colocaram a mulher como uma figura contraditória: o “Portão do Diabo” e a “Esposa de Cristo”. A concepção Javista da Criação concebe a mulher como secundária: “o homem a imagem de Deus, a mulher a imagem do homem” (I Coríntios, 11, 7-8.). Como o homem foi feito primeiro, ele terá a honra e os privilégios. Assim se justifica que as mulheres sirvam aos homens e se não servirem, ser-lhes-á permitido castigá-las. Na Epístola aos Efésios (5, 21) Paulo ordena às esposas que “submetam-se a seus maridos, como ao Senhor. Porque o marido é a cabeça da mulher, assim como Cristo é a cabeça da Igreja; e ele é o Salvador do corpo”. Encontramos também nos ensinamentos paulinos, a atribuição do silêncio à mulher:

Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda a submissão. E não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve pois o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher, que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade (I TIMÓTEO, 2, 11-15).

O historiador judaico Josefo, no século I escreve: “A mulher, diz a lei, é em todas as coisas inferior ao homem” (Contra Apião, II, 201 apud SWIDLER, 1988, p.107)..

Tertuliano, no século II, considerado o pai da Teologia, dirigindo-se à mulher, afirma: “Sois o portão do diabo” (apud SWIDLER, 1988, p.106). e

Tu deverias usar sempre o luto, estar coberta de andrajos e mergulhada na penitência, a fim de compensar a culpa de ter trazido a perdição ao gênero humano (...) Mulher, tu és a porta do diabo. Foste tu que tocastes a árvore de Satá e que em primeiro lugar, violastes a lei divina. (apud DELUMEAU, 1989, p. 315-6).

A mulher enquanto representante do pecado pesou fortemente na história do Cristianismo. Vemos em Tertuliano a exigência da compensação da culpa, obrigação que traçará o caminho da vida da mulher no ocidente. A cultura ocidental produzirá símbolos da mulher merecedora do perdão e traçará outros para aquela que “insistir em continuar no pecado”. Ou virtuosa ou má. No século III, Orígenes em *Selecta in Exodus 17*, in *Migna Patrologia Graeca*, vol. 12, cols. 296 (apud SWIDLER, 1988, p. 106), escreveu: “Aquilo que é visto com os olhos do criador é masculino, e não feminino, pois Deus não se curva para olhar para aquilo que é feminino e da carne.” No século IV, Epifânio, no *Adversus Collyridianos*, in *Migne, Patrologia Graeca*, vol.42, cols. 740s (apud SWIDLER, 1988, p. 107), disse: “O diabo procura vomitar a desordem por intermédio das mulheres... o sexo feminino é facilmente seduzido, e sem muito entendimento. O diabo procura vomitar sua desordem através das mulheres (...) Desejamos aplicar o raciocínio masculino e destruir a loucura dessas mulheres”.

Agostinho que repudiava o corpo por considerá-lo fonte do pecado, argumenta que “o vício nos corpos das mulheres reside no coito carnal e no parto. Assim, condena ele o corpo provocativo e procriativo da mulher por ser uma fonte de transgressão para o homem” (SCHOTT,1996, p.69). Agostinho, sustenta em De Genesi contra Manichacos que:

a submissão da mulher está na ordem das coisas: ela deve ser dominada e governada pelo homem assim como a alma deveria regular o corpo e a razão viril dominar a parte animal do ser. Se uma mulher domina o homem, e a parte animal, a razão, a casa fica de pernas para o ar (d'Alverny - “Théologues et philosophes”, pp. 109 e 119, apud BLOCH, 1995, p. 39).

Santo Tomás de Aquino,(1225-1274) (apud SCHOTT, 1996, p.69), afirma: “A mulher é um ser acidental e falho (...) O seu destino é de viver sob a tutela do homem, de si mesma ela não tem autoridade alguma”.

Submissão e situações diabólicas nortearão a vida da mulher, construindo a sua satanização na história, prologando-se até os dias atuais como uma herança cultural. Será a “Porta do Diabo” porque foi ela que tocou a árvore de Satá e quem primeiro violou a lei divina. Para Simone de Beauvoir (apud DELUMEAU, 1989, p.311), “o sexo feminino é misterioso para a própria mulher, oculto, atormentado... É em grande parte porque a mulher não se reconhece nele que não reconhece como seus os seus desejos”.

Nas obras do pregador alsaciano Thomas Murner, principalmente a Conjuração dos loucos e a Confraria dos diabretes - ambas de 1512 - o homem certamente não é poupado, mas a mulher é ainda mais vilipendiada. Em primeiro lugar, ela é um ‘diabo doméstico’: à esposa dominadora é preciso portanto não hesitar em aplicar surras (...) (DELUMEAU, 1989, p. 320)

A Idade Média apresenta-se como contexto histórico em que as mulheres sofrem perversas perseguições. Neste período da história do Ocidente, encontramos a contraposição

entre corpo e espírito. A sexualidade é vista como um grande problema a ser reprimido. Também as mulheres que desenvolviam práticas de saúde como curandeiras populares e parteiras com saberes próprios, transmitidos de gerações para gerações foram perseguidas como feiticeiras e muitas queimadas nas fogueiras da Santa Inquisição. Representavam ameaças ao poder médico que se formava naquele período.

Muraro cita Deirdre English e Bárbara Ehrenreich, que no livro *Witches, Nurses and Midwives (The Feminist Press, 1973)* nos dão estatísticas aterradoras do que foi a queima de mulheres em fogueiras, no período que vai do século XIV ao XVIII.

A extensão da caça às bruxas é espantosa. No fim do século XV e no começo do século XVI, houve milhares e milhares de execuções – usualmente eram queimadas vivas na fogueira – na Alemanha, na Itália e em outros países. A partir de meados do século XVI, o terror se espalhou por toda a Europa, começando pela França e pela Inglaterra. Um escritor estimou o número de execuções em seiscentas por ano para certas cidades, uma média de duas por dia, exceto aos domingos. Novecentas bruxas foram executadas num único ano na área de Wertzberg e cerca de mil na diocese de Como. Em bispado de Trier, em 1585, duas aldeias foram deixadas apenas com duas mulheres moradoras cada uma. Muitos escritores estimaram que o número total de mulheres executadas subia à casa dos milhões, e as mulheres constituíam 85% de todos os bruxos e bruxas que foram executados (MURARO, 1995, p.13).

Com o “*Malleus Maleficarum*”, o livro da Santa Inquisição, a estrutura do patriarcado vai funcionar concretamente na repressão às atitudes do prazer e de ações sociais da mulher, onde é vista como pecadora. Termina a caça às bruxas, mas os ensinamentos ficarão introjectados na identidade feminina e ela os repetirá cotidianamente, na busca da sua salvação, tanto no mundo público quanto no privado.

Para Foucault (1994), os atos da inquisição na Idade Média, representaram o início da construção do corpo dócil da futura trabalhadora do mundo moderno ocidental. O controle sobre o corpo e a sexualidade para a normatização de comportamentos. A violência é

colocada no ensinamento do controle sobre si mesma. A partir do corpo a mente se controla para a submissão.

Delumeau (1989) ao trabalhar o medo da mulher nos homens na Idade Média e começo da Moderna, argumenta que a mulher vista como agente de Satã leva do medo espontâneo ao medo refletido, julgada por homens de Igreja e juizes leigos. O medo do poder feminino é exaltado na história humana e justifica a aversão para com a mulher. O medo da mulher, diz:

não é uma invenção dos ascetas cristãos. Mas, é verdade que o cristianismo muito cedo o integrou e em seguida agitou esse espantinho até o limiar do século XX (...) na história a mulher se apresenta com uma ambigüidade fundamental, especialmente expressa pelo culto das deusas mães. A terra mãe é o ventre nutridor, mas também o reino dos mortos sob o solo ou na água profunda... É como essas urnas cretenses que continham as cinzas dos defuntos (...) São daí, as múltiplas lendas e representações de monstros fêmeas (...) a mãe ogra (Medéia é uma delas) é um personagem tão universal e tão antigo quanto o próprio canibalismo, tão antigo quanto a humanidade (...) a deusa hindu, Kali mãe do mundo (...) a destruidora e criadora (...) a deusa perigosa à quem é preciso sacrificar todos os anos milhares de animais (...) espalha cegamente as pestes, a fome, as guerras, a poeira e o calor opressivo ( DELUMEAU, 1989, p.314).

Delumeau fala do medo do homem para com a mulher e o medo da mulher? Ela sente medo? Este se reveste não simplesmente do seu medo para com o homem, mas medo do que se constituiu para ela, o desligamento do sagrado e por se sentir também a responsável pela perdição do homem. Sua ligação com o profano a levará a uma busca constante pela redenção, pelo perdão, pela salvação. O castigo representar-lhe-à, auxílio no combate à impureza. Se para o homem ela desperta inquietude com relação à sexualidade, para ela, este fogo deve ser apagado. A Virgem Maria, aquela que concebeu sem perder a virgindade, será modelo para as mulheres católicas. Mesmo que Jesus se aproximasse das mulheres e as reconhecesse, a igualdade preconizada cedeu-se no desenvolvimento do cristianismo, no



contexto cultural patriarcal romano/judeu, prolongando-se na Idade Média e no Mundo Moderno.

É difícil determinar quando o cristianismo tornou-se dividido entre as possibilidades da salvação e do prazer e, ao mesmo tempo, entre atitudes de igualdade sexual versus a subordinação da mulher ao homem. Com efeito, é praticamente impossível dizer o momento preciso em que o sexo foi 'identificado como algo **intrinsecamente mau** e como o **elemento controlador da moralidade**' (BLOCH, 1995, p.93).

O ascetismo cristão não se dissocia da tradição pagã, oriental, hebraica, helênica e romana. O Livro de Henoch, o Livro de Jubileus e o Testamento de Rubem, entre os Testamentos dos Doze Patriarcas, associam a mulher ao adorno, luxúria, sedução, fornicação e prostituição (BLOCH, 1995, p.93).

A mulher conviverá no desenvolvimento do cristianismo com a auréola do mal, o retrato do negativo, o "Portão do Diabo". Entretanto, ela é candidata à salvação.

A literatura dos primeiros Padres está cheia de exemplos de heróicas mártires. Paulo sustenta na Epístola aos Romanos (5, 20) que 'onde abundou o pecado, superabundou a graça'; e dos trinta e seis nomes que cita em Romanos por valorosos esforços pela causa cristã, dezesseis são nomes de mulheres (BLOCH, 1995, p.91).

A mulher carrega a possibilidade da salvação, mas para tanto é preciso servir, ser pura e obediente: "Mulher virtuosa quem a achará? O seu valor muito excede o de finas jóias. O coração do seu marido confia nela, e não haverá falta de ganho. Ela lhe faz bem, e não mal, todos os dias da sua vida" (*Provérbios* 31,10-12, *Bíblia de Jerusalém*, 1985). Maria é o exemplo de salvação. Virgem e mãe, pura e protetora. A mulher só supera a natureza masculina esforçando-se para o perdão, com dedicação e submissão. Cipriano louva uma mulher chamada Bona "que foi arrastada por seu marido ao sacrifício e que não poluiu sua

consciência; mas mostrou determinação heróica até o fim” (Me Namara apud BLOCH, 1995, p.91). A redenção pode vir pelo sacrifício.

Segundo Byington no prefácio do livro *O martelo das feiticeiras*,

o cristianismo é uma religião baseada na salvação pelo amor (...) essa proposta de busca de salvação lançou os cristãos num questionamento psicológico intenso, (...) sua avaliação psicológica em função do pecado, o que em termos junguianos, chamamos a relação do Ego com a Sombra. O exame de consciência se tornou, assim, a prática central do cristianismo (1995, p.28) .

Para encontrar-se com o sagrado e ter a possibilidade da salvação, a mulher deverá expiar-se do mal.

### **1.2.A misoginia na modernidade**

Na segunda metade do século XVI, a má será vista em estampas populares parisienses, seis vícios são atribuídos à mulher: a gula é uma mulher sentada à mesa e que vomita; a luxúria é Vênus acompanhada por um amor; a preguiça é simbolizada por uma mulher dormindo sobre a palha perto de um asno; a ira pela assassina de uma criança - e atrás dela arde uma cidade; o orgulho por uma aristocrata ricamente adornada olhando-se num espelho, com um pavão, a seu lado; a inveja por uma velha feia e nua, mordida por serpentes. Apenas a avareza é figurada no masculino (um homem contando seu ouro) (DELUMEAU, 1989, p.346).

A mulher é vista como a encarnação dos vícios, através de iconografias que reproduzem a misoginia, o antifeminino chega à Idade Moderna como padronizador de valores patriarcais. Nestes, o feminino será visto ainda como secundário. Temas como virgindade, sexualidade, maternidade, aborto e sedução percorrerão na modernidade como pertencimentos do passado, construídos na memória coletiva. O presente é feito da memória do passado. Passado que traz e recria interdições no presente, faladas e manifestadas no

comportamento humano. A misoginia se apresenta no presente, revelando a memória patriarcal cristã, num mundo androcêntrico.

Anteriormente também a Reforma Protestante manteve a idéia da submissão feminina e o repúdio ao corpo luxurioso.

a Reforma intensificou as tendências ascéticas evidentes na Igreja Católica, (...) os pensadores protestantes encaravam a autoridade do marido sobre as mulheres como sagrada, porque, como os antigos gregos e os pais da Igreja, definiam a natureza da mulher por seu papel na reprodução. Em sua carta a três freiras Lutero assim define a função das mulheres: ‘uma mulher não tem completo domínio sobre si mesma. Deus criou seu corpo de modo a ela estar com o homem e gerar e criar filhos’ (LSC271 apud SCHOTT, 1996, p.103, 104) .

Lutero argumenta também que ser mãe é o único aspecto redentor da pecaminosidade das mulheres. Caracteriza o sexo feminino como “mais fraco, levando de um lado para o outro na mente e no corpo vários vícios. Mas este único bem cobre e esconde todos eles: o ventre e o nascimento “ (citado em Douglas, em Ruether, ed. p. 297 apud SCHOTT, 1995, p.104). Lutero não tem qualquer misericórdia por mulheres prostitutas, descrevendo-as como “medonhas, podres, fétidas, repugnantes e sifilíticas”, devem ser consideradas “assassinas”, quebradas na máquina de tortura e esfoladas por contaminar jovens (LCS 293), (Lutero apud SCHOTT, 1996, p. 105). A vocação religiosa da mulher para Lutero é cuidar dos filhos e ser obediente ao marido. Martinho Lutero em *Conversas à mesa* (1533) revela sua visão misógina: “As meninas começam a falar e ficam em pé mais cedo que os meninos porque as ervas daninhas sempre crescem mais rápido” (apud STARR, 1993, p.29).

Andrea Nye (1995), apresenta falas de pensadores iluministas que trazem as idéias de liberdade e igualdade propostas para o mundo moderno (século XVIII), mas excluem e discriminam as mulheres no processo de formação do pensamento moderno. Embora, argumentassem a favor de relações contratuais livre entre homens, não incluíam as

mulheres como participantes da sociedade civil: para Locke mesmo que haja limites para a norma do marido, os elementos constituintes da sociedade civil são lares com chefes masculinos. O lugar da mulher é no lar, onde é subordinada ao melhor julgamento do homem. Para David Hume também o lar é o lugar da mulher e os homens os seus chefes naturais. Para Rousseau, na família, os homens devem governar essas frívolas criaturas que são naturalmente fracas e devem ser governadas pelos homens. A natureza da mulher determina seu destino, ela não deve ir contra ele.

A Revolução Francesa e a Industrial na Inglaterra – século XVIII - inauguram uma nova ordem social e um novo pensamento no ocidente. Mesmo que mulheres como Madame Stael, Mary Wolstonecraft, Harriet Taylor e Olimpy de Gouges entrem na efervescência das lutas por direitos civis e reivindicuem os direitos femininos, na prática social as mulheres ainda estarão, na modernidade, numa posição subalterna, enfrentando discriminações e preconceitos, subjugadas à ordem patriarcal. “Na igualdade perfeita que Rousseau enxergava para sua república ideal, na qual ninguém seria servo de alguém ou inferior a alguém, as mulheres não contavam” (NYE, 1995, p.22).

Auguste Comte, criou o positivismo em meados do século XIX, um novo tempo para o pensamento social e argumentou que “os cérebros das mulheres eram menores que o dos homens e que, portanto, as mulheres deviam ser subordinadas” (apud NYE, 1995, p.22).

As práticas sociais serão norteadas no mundo moderno por estes valores, onde a mulher alcançará o perdão pelo mal que carrega, no exercício da maternidade e na função de “zeladora do lar”.

Se a ligação da mulher com o corpo, com a matéria a faz inferior, sua superioridade será alcançada no flagelo de seu corpo. O homem ao violentá-la estaria contribuindo para sua salvação.

Para Parker (apud HUNT, 1992), o cristianismo é uma teologia que glorifica o sofrimento. Faz referência a Deus Pai, exigindo e causando o sofrimento e a morte de seu próprio filho.

Seria cruel e perverso demais relacionar Violência com Cristianismo? Mary Hunt (1992) afirma que ao ouvir Parker no seu ensaio *For God So Loved the World ?* , chega à conclusão de que existem idéias do cristianismo que “são abusivas e glorificam o sofrimento, contribuindo para um contexto de violência”.

O cristianismo nos traz figuras femininas heróicas, Joana D’Arc, Soror Inês de La Cruz, entre outras, mulheres que falaram e tiveram ações de protestos contra a opressão. Mas os preceitos sobre as mulheres, muitos deles assumidos de “religiões pagãs” ou de poderes patriarcais têm sido transmitidos culturalmente, justificando as violências contra as mulheres. Entre elas a mais perversa tem sido aquela que a própria mulher justifica para si mesma o ato de violência como natural e necessário, quando ela transfere para si própria a responsabilidade da ação violenta, como se de vítima passasse a ser culpada. É a concretização da mensagem do sofrimento como instrumento de salvação.

### **1.3. A resistência misógina: a mulher como símbolo do mal:**

Ainda no século XXI, a humanidade convive com a questão da desigualdade de gênero. “... no exato momento em que lutam para se constituírem a si mesmas como sujeitos, em que lutam pelo direito de serem reconhecidas no espaço público, as mulheres incorporam uma ideologia que reafirma sua dependência” (CHAUI, 1985, p. 61). Há milênios a mulher foi e continua sendo tratada de forma inferiorizada, submetida a violências, sejam elas psicológicas ou físicas. Historicamente tem sido o ser humano mais humilhado e menos

privilegiado. Com contornos às vezes diferenciados, mais ou menos ocultos ou disfarçados, persistem situações de opressão de gênero, oriundas de um passado já bem remoto.

É lógico que, a medida que as sociedades humanas evoluíram, as formas discriminatórias contra a mulher também se transformaram. Tornam-se refinadas, sofisticadas, mas nem por isso menos inadmissíveis do que na época da pedra lascada (ALAMBERT, 1986, p. 1).

A Cultura humana sobrevive a revoluções econômicas e políticas. Valores e papéis sociais persistem na memória e na identidade de homens e mulheres, manifestando-se nas práticas sociais. O comportamento cristão na distinção do ser masculino e do ser feminino tem raízes que são anteriores aos séculos desta era. O não reconhecimento de direitos da mulher como direitos humanos traz condições sociais diferenciadas para homens e mulheres, codificadas pelo cristianismo, determinando ao feminino uma condição inferior e ao mesmo tempo contraditória de ter que se submeter para se purificar e de transgredir para se fazer presente.

Byington argumenta que:

a civilização industrial se dá conta por seus próprios descaminhos, de uma grande falta de valores para orientar seu desenvolvimento. Das profundezas geladas desta desidealização, reinventam-se os arquétipos expressos nos mitos portadores dos símbolos históricos que orientam o desenvolvimento das culturas. A civilização industrial e as ciências modernas surgidas no Renascimento europeu, ao retornarem às suas raízes místicas, reencontram o mito cristão que lhes moldou o caminho (1995, p.19).

Integrados na cultura ocidental, o pensamento filosófico grego e o cristianismo moldaram a identidade feminina que traz a “nódoa da misoginia”. O discurso cristão se constitui historicamente enquanto organizador da vida e da moral social, utilizando-se de arquétipos, símbolos e signos misóginos. Estes valores foram incorporados na cultura

ocidental e construídos nas identidades de homens e mulheres, manipulando suas vidas. Nestas construções, a mulher deverá constantemente estar buscando o perdão da nódoa da misoginia, portanto, de todo o mal que há sobre a terra. Deverá, ser dócil e submissa como filha, esposa e mãe. O arquétipo feminino construído como o mal, na figura de Eva, ainda está presente, através de símbolos e signos, criando uma mentalidade que se universaliza. São idéias gravadas no inconsciente coletivo. Para Byington :

a psique humana tem arquétipos que são matrizes que coordenam a maneira como ela forma suas imagens e organiza seu funcionamento. Os principais arquétipos organizam até mesmo a maneira como o Eu se relaciona com o Outro na consciência, ou seja, como a consciência lida com os símbolos (1995, p.23).

É neste processo histórico-cultural que se percebe como se constituem e se movem intersubjetividades no interior de relações interpessoais, construídas na objetividade das relações sociais. A subjetividade se deposita na objetividade. As duas são realidades que não se excluem. A subjetividade representa a sociedade e a história. É neste jogo da cultura que a teia e a trama que representa a violência conjugal/doméstica deve ser buscada e analisada, ou seja, como homens e mulheres nas suas relações interpessoais desenvolvem relações permeadas de violência de gênero. A mulher socializada nestes princípios misóginos, naturaliza a violência conjugal/doméstica e devido a sua experiência religiosa justifica a violência cometida contra ela. A religião fornece significados para a vida humana e existe como justificadora de uma situação de vida.

## Capítulo 2

### **Pentecostalismo e Renovação Carismática Católica :**

#### **considerações sobre a mulher**

#### **2.1.Pentecostalismo**

O pentecostalismo<sup>6</sup> nasceu nos Estados Unidos, no início do século XX. Em 1901, na cidade de Topeka, Kansas, pessoas diziam estar sendo batizadas no Espírito Santo e adquirindo o dom de falar línguas e, em 1906, em uma igreja humilde de negros na Azusa Street, Los Angeles, acontecem cultos que levam pesquisadores a atribuí-los como marco inicial do movimento pentecostal (Mcalistre apud MACHADO, 1996, p. 44), com sua base bíblica no Livro Atos dos Apóstolos,

cuja leitura literal gerou a crença de que o mesmo fenômeno ocorrido com os apóstolos no dia de Pentecostes – o ‘batismo de fogo’- poderia se repetir entre os fiéis, abrindo-lhes a possibilidade do desenvolvimento de dons carismáticos como cura, profecia, glossolalia e libertação, entre outros (MACHADO, 1996, p. 45).

O pentecostalismo caracteriza-se pelo estilo de culto fortemente emocional, voltado para o êxtase, com papel de destaque para a ênfase no “Batismo do Espírito Santo”, a glossolalia (dom de falar línguas estrangeiras), o exorcismo e o milagre. O sucesso do pentecostalismo, segundo Mariz (1994, p. 205) está na sua capacidade de articular a magia e o

---

<sup>6</sup> Pierucci e Prandi, no livro **A realidade social das Religiões no Brasil**, São Paulo, SP: Hucitec, 1996: 63, afirmam que “ de acordo com o relato bíblico, no quinquagésimo dia da ressurreição de Jesus, o Espírito Santo manifestou-se aos apóstolos, que estavam reunidos no Cenáculo, por meio de línguas de fogo. Esse episódio é lembrado com o nome de Pentecostes, que significa cinquenta em grego. O falar em línguas, ou glossolalia, que se manifesta em ritual de transe, entendido como carisma ou Dom de Deus, fundamental à identidade dos pentecostais evangélicos, foi incorporado à prática religiosa dos católicos que seguem o movimento carismático.”



sobrenatural com a ética. Esta articulação se faz fundamentalmente através do conceito pentecostal de libertação. A idéia de libertação pressupõe que o indivíduo é fraco, não escolhe o mal, mas é dominado por ele. Não é o indivíduo responsável pelo mal, ele é vítima do mal e esta é uma situação que o satisfaz num mundo racionalizado. Quando aceita o evangelho, ele se cura não só do sofrimento, da doença, da miséria, dos desencantos, mas também do pecado. A promessa de libertação no pentecostalismo é muito atraente. O indivíduo tem a possibilidade de fugir de sua fraqueza e da escravidão de todo o mal.

A liberdade de que falam, é aquela de agir segundo regras que consideram verdadeiras, e não ser mais condenados a hábitos irracionais. Possuem assim um conceito ascético de libertação. Esta se alcança às custas de uma submissão às leis morais e se constitui na vitória da vontade sobre o corpo, da razão e da escolha racional sobre os impulsos irracionais ( MARIZ, 1994, p. 206).

O pentecostalismo chega no Brasil, na primeira década do século XX. Em 1910, surgia no Paraná e em São Paulo a primeira Igreja pentecostal em terras brasileiras, a Congregação Cristã do Brasil. E, em 1911, dois missionários suecos fundavam em Belém do Pará a Assembléia de Deus (PIERUCCI, 2000, p. 287, 288<sup>7</sup>, Machado 1996, p. 45 e Mariano. 1999, p. 23). Ambas se difundiram pelo país e ainda hoje são elas as duas maiores alas do pentecostalismo no Brasil (PIERUCCI, 2000, p.288). A partir de 1950 os evangélicos pentecostais tornaram-se majoritários entre os protestantes brasileiros (PIERUCCI, 2000, p.288).

A estagnação das Igrejas protestantes históricas, que entre 1980 e 1991 cresceram 9,1%, quase três vezes menos que o crescimento populacional, contribuiu para seu declínio e inferioridade numéricos. Mais decisivo para essa virada foi o acentuado crescimento pentecostal: 111,7%.. Taxa que provavelmente foi ainda

---

<sup>7</sup> Sobre o crescimento pentecostal no Brasil, ver ROLIM, Francisco Cartaxo. Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis, RJ: Vozes,1985, onde o autor apresenta dados do processo de formação do movimento pentecostal no Brasil, relacionando-o com as transformações sociais brasileiras.

maior, visto que o IBGE, ao não identificar a filiação – pentecostal ou protestante – de 621.306 evangélicos, optou por enquadrá-los na categoria ‘cristã reformada não-determinada’ (MARIANO, 1999, p. 11).

Com relação à cidade de Goiânia, segundo o levantamento por listagens fornecidas pelas Centrais Elétricas de Goiás – CELG, Saneamento de Águas de Goiás – SANEAGO, órgão da Secretaria de Planejamento do Município – COMDATA e Lista Telefônica, temos dados, apresentados por Guimarães (et ali.) (1999, pp.559,600), que indicam um universo aproximado de um mil e trezentos templos evangélicos, localizados na grande Goiânia, 999 se situam em Goiânia, 349 em Aparecida de Goiânia e 58 em Senador Canedo. No universo, os pentecostais clássicos atingem 28% e os neopentecostais, 72%. Entre os evangélicos, os históricos representam 12% e os pentecostais e neopentecostais, 88%. No quadro que quantifica o número de templos evangélicos, os históricos têm 9%, os pentecostais clássicos, 26%, e os neopentecostais, 65%. Estes dados são apresentados sem se referir a data, a publicação do artigo é de 1999. Cabe destacar que a previsão dos referidos dados é relativa em função de contínua proliferação destas Igrejas e a própria transitoriedade destes templos. .

Pierucci (2000, p. 288,289) e Campos (1997, p. 443), dividem o pentecostalismo em igrejas pentecostais de tipo clássico e igrejas neopentecostais. Entre as primeiras, as maiores e mais significativas são: Congregação Cristã do Brasil (desde 1912 no Brasil); Assembléia de Deus (desde 1911 no Brasil); Igreja do Evangelho Quadrangular (desde 1953 no Brasil); Igreja Pentecostal Brasil para Cristo (fundada em 1955); Deus é amor (fundada no Brasil em 1962) e Casa da Bênção (fundada no Brasil em 1964). Das neopentecostais, as mais representativas em tamanho e visibilidade são: Igreja da Nova Vida (fundada em 1960); Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (fundada em 1976); Igreja Universal do Reino de Deus (fundada em 1977); Igreja Internacional da Graça de Deus (fundada em 1980), e Renascer em Cristo (fundada em 1986).

Para Freston (apud CAMPOS, 1997, p.17 e apud MARIANO, 1999, p.28), o pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda inicia na década de 1910 e se estende até 1950, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Segundo Guimarães (et ali.1999, p.557), esta primeira onda denominada de pentecostalismo clássico, “é caracterizada pelo anticatolicismo, pela glossolalia, pelas curas divinas, pelas idéias apocalípticas, cuja consciência do povo eleito permeia uma conduta ascética da rejeição do mundo.” A Segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60 até 1970, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). Entre outras, temos também neste período a Igreja da Nova Vida, Casa da Bênção e Metodista Wesleyana. Para Guimarães (et ali.1999, p. 558), nessas igrejas “são enfatizados o uso intenso do rádio, os milagres, as curas divinas e o evangelismo itinerante, em tendas de lona”, classificadas como pentecostalismo neoclássico. O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda, conhecida como neopentecostalismo, começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), sendo também desta onda a Comunidade Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo e Salão da Fé. O contexto é fundamentalmente carioca.

Para Machado (1996, pp.45,46), o pentecostalismo que nasceu através da participação de camadas populares rompe com este quadro na segunda metade do século XX, ganhando adeptos nos segmentos médios das Igrejas protestantes históricas e em seguida atinge os fiéis da tradição católica. Novamente este movimento, chamado, segundo Machado, de neopentecostalismo ou carismático surge nos Estado Unidos com uma nova característica: a tradição pietista<sup>8</sup> da subordinação aos poderes. A experiência pentecostal passa a ser debatida no seio de diferentes Igrejas (Episcopal, Presbiteriana, Luterana, etc). Este

---

<sup>8</sup> Pietismo: Movimento de intensificação da fé, nascido na Igreja Luterana alemã, no século XVII.

movimento chega no Brasil ainda na década de 60, mas sua reação aqui será diferente, com as igrejas mais atingidas, Batista e Metodista, recusando-se a aceitar a doutrina pentecostal da conversão e o Batismo no Espírito Santo, expulsando pastores que insistissem nestes pontos.

## **2.2. A Renovação Carismática Católica**

O catolicismo não ficou imune ao movimento pentecostal. A Renovação Carismática Católica (RCC), um fenômeno contemporâneo, será a porta-voz do pentecostalismo na Igreja Católica. O MRCC, como o pentecostalismo, iniciou-se também nos Estados Unidos, só que mais tarde, em 1967, na cidade de Pittsburgh, e envolveu alunos e professores da Universidade de Duquesne, que buscaram o “Batismo no Espírito Santo”, “o dom dos carismas”, “o dom da graça divina” e a leitura de publicações pentecostais e participavam de encontros interdenominacionais .

No Brasil o MRCC foi introduzido em 1969, com seu núcleo central na cidade de Campinas, São Paulo, onde aconteceu, em 1973, o Primeiro Congresso Nacional da Renovação Carismática no Brasil. Foi instalada a produtora Kerigma de Vídeo e Som, responsável pela edição do Programa “Anunciamos Jesus”, transmitido semanalmente, a partir da década de 1980, por todo o país. Atinge principalmente as camadas médias no Brasil.

Para Sanchis (1994, p.36), “a Igreja Católica está perdendo o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro. Tendo já perdido o monopólio neste campo quando da separação da Igreja e do Estado, ela vê agora posta em jogo a sua hegemonia”. Na tentativa do “reavivamento religioso”, a Igreja Católica, buscou nos Estados Unidos, na década de 1960, o Movimento de Renovação Carismática., de cunho pentecostal, que se consolida como prática católica reavivadora do catolicismo apenas pelas orações de louvores, satisfazendo aos católicos quanto às suas expectativas emocionais. Como no Pentecostalismo, no Movimento de Renovação

Carismática Católica há também um forte conteúdo espiritualista e intimista/moralista nos programas e orações, onde são valorizados os problemas individuais/psicológicos e familiares. O MRCC, reaviva as exigências de uma sociedade tradicional, ressaltando os padrões morais de comportamento e a vida interior dos indivíduos. Os encontros de louvores se revestem de uma prática intimamente ligada aos problemas de natureza particular: material, psíquica ou emotiva, também como os evangélicos, valorizam a Bíblia, que é lida numa perspectiva ético-moral. São pentecostais, no sentido de que realizam eventos de aclamação ao Espírito Santo, combatendo a pobreza espiritual e realizando barganhas espirituais. Sempre valorizando o poder da fé, os carismáticos acreditam conseguir méritos e recompensas por ela, cultivada nos louvores à Deus e à Virgem Maria. Consideram-se diferentes e protegidos por uma espiritualidade manifestada nos louvores e práticas carismáticas, acreditando fervorosamente nos dons de operar do Espírito Santo. A ação de Deus vai além da Ciência em seu poder de cura. Acreditam em milagres. Buscam o pentecostalismo, para a renovação do catolicismo pelo “batismo no Espírito Santo”, pelos dons de cura e de falar em línguas estranhas (glossolalia). É Deus falando através de alguém. Bem próximos dos pentecostais, também divulgam dons conquistados pelos fiéis carismáticos e reúnem multidões para o exercício do louvor ao Espírito Santo de Deus. Para a RCC, Deus transforma a vida das pessoas fisicamente, emocionalmente e espiritualmente.

### **2.3. A adesão feminina no pentecostalismo e na RCC na ânsia da salvação.**

Para Campos (1997, p. 439), “qualquer observador, ao visitar um templo iurdiano, nota que mais de dois terços do auditório é formado por mulheres”. Campos (1997, p.439), vai além, afirmando que esta característica não é exclusiva da Igreja Universal.

A constatação de Hanneke Slootweg (in Boudewijnse: 1991), Sanches e Ponce (in Gutierrez e Campos: 1996) e Rhode Bonzaes (in Carmelo Alvarez, 1992: 187), de que a ‘maior parte dos paroquianos das igrejas pentecostais são mulheres’ não se limita apenas às pentecostais chilenas e colombianas, podendo ser estendida a todas as comunidades pentecostais latino-americanas e isso é visível em qualquer congregação pentecostal (apud CAMPOS, 1997, p.439).

Mesmo que as mulheres sejam maioria no pentecostalismo, isto não significa avanços na sua condição social inferior, enquanto traço cultural na cultura ocidental, e especificamente, na brasileira. Estudos como o de Machado (1996), apontam vantagens para as mulheres neste movimento religioso e também na Renovação Carismática Católica que dizem respeito à auto-afirmação feminina, sem contudo significar ruptura quanto a desigualdade entre os gêneros, principalmente quando só a mulher adere a estes movimentos.

Para Machado (1996, p.90), o Pentecostalismo e o Movimento de Renovação Carismática Católica, reforçam “as tradicionais atitudes de abnegação e sacrifício, características do padrão patriarcal de relacionamento familiar”. As correntes pentecostais reafirmam a hierarquia social de gênero. Pesquisa de opinião do Data-folha (Folha de São Paulo, 14/01/1996 apud MAFRA, 1998, p.224), constata que: 48% dos evangélicos concordam com a frase: “O melhor é a mulher ficar submissa ao marido” contra 17% da população. Dados, também desta pesquisa Novo Nascimento do ISER, mostram que na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, 60% dos evangélicos concordam que “ao marido cabe a última palavra na decisão familiar” (MAFRA, 1998, p.227) . Família e religião tanto no Pentecostalismo como na RCC devem andar juntas. O ideal é a adesão e a participação de todos os membros da família, já que estas expressões religiosas se firmam na valorização social da família. Esta recomendação nem sempre é concretizada, e cabe a mulher que, quase sempre, adere primeiro, promover a unidade religiosa de sua família, um sonho nem sempre possível, apesar das Igrejas se organizarem para recebê-las.

As fronteiras entre os dois grupos, Pentecostalismo e Renovação Carismática Católica, em relação às mulheres não é tão forte, os dois carregam a herança misógina cristã. A diferença básica se situa no culto a Maria pelas católicas que têm na Virgem, o arquétipo da salvação. Por outro lado as evangélicas pentecostais não cultuam a simbologia em torno da Virgem Maria, mas ressaltam exigências para as mulheres de serem virtuosas segundo os preceitos bíblicos.

### **2.3.1. O pentecostalismo: A adesão feminina**

Segundo Machado (1996, p.89), quando só a mulher se converte ao pentecostalismo e o homem (marido ou companheiro) não participa da conversão, os problemas que ela pensou serem resolvidos não o serão. Só com a adesão masculina, implicando em mudanças de estilo de vida, significaria maior paridade entre os cônjuges.

Se a 'afiliação pentecostal promove a consolidação na esfera doméstica', isto decorreria muito mais do fato de o pentecostalismo encorajar o novo crente a um sacrifício individual para preservar a harmonia doméstica, em vez de estimular os familiares não-crentes a modificar seus comportamentos ou atitudes (MACHADO, 1996, 89).

Como a adesão feminina é majoritária, cabe, principalmente, às mulheres o sacrifício, a resignação e a responsabilidade pela moral da família. No pentecostalismo e na RCC reencontramos traços fundamentais da "cultura-brasileira", onde a crença e a culpabilidade andam juntas, na visão dicotômica do bem e do mal. Mundos antagônicos são colocados para os indivíduos e o mundo do Bem não suporta o do Mal. Na visão cristã misógina de que a mulher carrega eternamente o mal, pelo pecado de Eva, ela será nestes movimentos, a portadora da desgraça humana. Para não ser excluída deverá expiar-se do mal

numa vida submissa e de oração. Para Mariz (1994), a conversão religiosa ao pentecostalismo oferece às pessoas socialmente desclassificadas, uma experiência de dignidade, poder, coerência e sentido para a vida. Na religiosidade pentecostal, os indivíduos desenvolvem estratégias de sobrevivência. Os pentecostais, segundo Mariz (1994, p.214), “são críticos dos padrões sociais vigentes com os quais rompem.” É a sociedade que provoca humilhações para os indivíduos, “o inimigo oculto”, uma força mágica e sobrenatural, origem de todo o mal. “Para vencer esta força mágica e sem ética (não justa), o homem necessita de um poder de um Deus absoluto e ético (justo)” (MARIZ, 1994, p.214). A justiça de que falam não prevê a igualdade social, mas preceitos morais. São livres os que aderem ao movimento pentecostal.

No pentecostalismo individualiza-se a culpa, a fé e a salvação. Esta última pode ser imediata. Condição que justifica o número crescente de mulheres neste movimento. Ao contrário de ter de buscar a salvação demorada, na espera do outro reino e mundo (o céu) , no pentecostalismo esta conquista pode ser rápida, através do “Batismo no Espírito Santo”, “a entrega à Jesus”. A vivência religiosa no pentecostalismo se apoia no mundo cotidiano individual e nas relações interpessoais, formando uma conexão entre salvação, comportamento e policiamento ético. Colocam em primeiro plano as necessidades espirituais, pessoais e morais e na conversão exige-se adesão exclusiva à identidade pentecostal.

A opção é de um sujeito que assume uma identidade única, identidade que repercute na totalidade de uma orientação existencial, que ela organiza. O fenômeno do ‘Batismo no Espírito Santo’ estabelece um corte, o fim da dispersão identitária, uma orientação centralizada e centrípeta. Não se é mais ‘isto’ e ‘aquilo’ ao mesmo tempo. Neste sentido e nesta escala, a ‘conversão’ é um fenômeno novo no Brasil (SANCHIS, 1994, p.47).

A religião sempre foi um universo fortemente associado às mulheres e a presença feminina é majoritária em diversas religiões, apesar da liderança e direção religiosas serem exercidas por homens, como é o caso da católica e das pentecostais em sua maioria.



Campos (1997, p.439), ao estudar a Igreja Universal do Reino de Deus, (análise em que podemos situar outras religiões), questiona-se porque as mulheres se constituem maioria em suas congregações, quando são tão cruéis com elas e governadas por homens. Campos (1997, p.448), aponta algumas questões que levariam a mulher ao pentecostalismo :

(...) essa sedução do sagrado talvez se explique psicologicamente através da emotividade feminina. Mas, sociologicamente a mulher, mantida em espaços de inferioridade, sobre os quais os homens mantêm controle, assumem virtudes associadas às classes desprivilegiadas e encontram em rituais religiosos mais ligados às 'virtudes femininas', emoção, magia e sedução, espaços simbólicos para a reversão do quadro desvantajoso para elas<sup>9</sup>.

Machado (1996, p.63), aponta que a maioria das pesquisas na área do pentecostalismo associa a predominância das mulheres nas comunidades religiosas à cultura patriarcal e ao espaço reservado a elas nas sociedades latinas.

Haverá maior compatibilidade entre trabalho doméstico e participação religiosa, e o domínio religioso constituirá um dos poucos espaços extraordinários franqueados à mulher pelo marido. Além disso, haverá uma afinidade entre as imagens da mulher que inculcou culpa e as formas de religiosidade que possibilitam que as mulheres expurguem ou no mínimo controlem esta culpa (Burdick apud MACHADO, 1996, p.63) .

Machado (1996, p.95), afirma que se no primeiro momento a adesão religiosa da mulher ao pentecostalismo pode representar desavenças familiares e aumento da violência, por outro lado, quando o homem percebe que a mulher fica mais dócil e submissa, ele passa a

---

<sup>9</sup> Para esta análise ver Weber, Max. Economia e Sociedade. Brasília, DF: UNB, 1991, no cap. V, volume 1, pág. 352: "Só eles, e às vezes apenas os chefes e sacerdotes, nunca os pobres e raramente as mulheres, podem assegurar para si a existência no além e, para fazê-lo, frequentemente não recuam nem diante das maiores despesas". As mulheres cristãs trazem nas suas representações religiosas, a necessidade de se redimirem do pecado de Eva, o que justifica o grande número de mulheres presentes nas diversas expressões religiosas cristãs.

concordar que ela participe e até a incentive. Esta autora coloca também que os trabalhos religiosos podem representar uma fuga para a mulher, questionando se a

própria atitude da conversão não constituiria uma reação das mulheres à posição subalterna que lhes foi reservada na ordem hegemônica de gêneros (...) cabe perguntar também até que ponto o próprio objetivo de ‘entregar-se ao Senhor’ ou fazer a ‘obra do Senhor’ não facilitaria a desobediência – uma decisão inteiramente individual das mulheres de se filiar a uma agremiação que estimula bastante a sua participação em atividades extraordinárias (MACHADO, 1996, p.94).

Ir para o pentecostalismo se constituiria sob esta argumentação uma grande contradição na vida das mulheres que optassem por esta adesão. Sairiam de casa, teriam outras atividades, mas estariam reproduzindo no trabalho evangélico a submissão da vida no mundo privado.

Uma missionária da Igreja Assembléia de Deus faz as seguintes afirmativas:

a submissão faz parte de uma cadeia de comando de Deus, partindo de uma ordem hierárquica traçada por Ele, para que possamos viver bem e felizes (...) sem submissão nós perdemos a noção de ordem. Deus nos deu uma estratégia a ser seguida para todas as coisas, a partir de uma autoridade. No sentido civil, temos o governo; no sentido espiritual, a igreja (o pastor), para que haja ordem na casa de Deus. Nós precisamos ter uma autoridade na família. Não foi o homem que escolheu ser o cabeça do lar, foi Deus que assim determinou (...) Acredito que nós só temos a ganhar com a submissão sã. Ela traz segurança para a mulher. Se alguém quiser chegar até você para ferir ou atacar, terá que passar pelo seu marido. Você está sob a proteção dele. Existe alguém para protegê-la, porque você está sob a missão dessa pessoa (REVISTA LEIA URGENTE, 2000, pp.20, 21).

Na mesma Revista, uma pedagoga e especialista em educação afirma:

Nós que trabalhamos com outras mulheres, colocamos como padrão a passagem do Prov. 31, ‘mulher virtuosa’. Ser virtuosa é ser humilde. Não subserviente. É ser discreta, cortês; saber ouvir e falar no momento certo. A mulher

sábria na Bíblia (...) é tão sábria que cuida de sua casa e dos negócios, como muitas de nós fazemos hoje (...) A mulher sábria não reclama por ser submissa, ela sabe ser submissa. Sabe conquistar, como Abigail conquistou Davi (REVISTA LEIA URGENTE, 2000, p.22)”.

Quando questionadas, sobre a situação da mulher que está apanhando do marido, uma das entrevistadas, afirma que o divórcio é o último recurso. “Jesus é capaz de transformar o relacionamento, mas se isso não ocorrer, o divórcio é uma solução disponível, no alto da prateleira, ao qual se recorre quando não existe mais outra alternativa (REVISTA LEIA URGENTE, 2000, p.24)”.

Os problemas familiares para o pentecostalismo são obras do demônio, portanto só na religião, onde as questões espirituais são abordadas é que o indivíduo pode se salvar. Une-se aqui a idéia da preservação do casamento nas mãos da mulher e para o marido demonizado, ela deve orar, pois o diabo só vai embora quando estamos orando.

Segundo Machado, em sua pesquisa,

a maioria dos depoimentos aponta o gênero masculino como o mais suscetível aos ataques das forças ocultas. São os homens que traem, espancam e abandonam as famílias sem nenhuma assistência financeira ou emocional (...) as mulheres se sentem vítimas (...) ou então se penalizam por não saberem entendê-los e amá-los com as suas dificuldades e limites (1996, p.110)”

Esta ordem patriarcal leva as mulheres para movimentos religiosos como o pentecostalismo; atraídas por suas pregações, que funcionam como ofertas para que elas possam se livrar do mal como também das dores e humilhações pessoais e na esperança de ajudarem seus maridos a se livrarem da demonização. É na igreja que elas aprendem sobre a aceitação, na doçura, na calma e na esperança da oração.

### 2.3.2. O MRCC em Goiânia: a participação feminina

Para Silva (1998, p.1422), a inserção do movimento carismático em Goiânia ocorreu quando o frade franciscano Juvenal Leahy participou de um retiro espiritual no início da década de 1970, dirigido pelo padre Haroldo Rahm e com a presença do padre norte-americano George Kossic, no convento Mãe Dolorosa. Leahy organizou no ano de 1973, na Paróquia São Francisco de Assis no Setor Leste Universitário, um grupo de oração da RCC que depois se expandiu pela cidade. Hoje a Igreja Sagrada Família, na Vila Canaã, representa em Goiânia, o centro da RCC.

Em Goiânia, o Movimento Carismático se afirmou com o crescimento de grupos espalhados em diversos Bairros, constituindo-se em sua maioria por mulheres, desde a década de 1980. Segundo Prandi (apud MARIANO, 1999, p.13), 70% dos carismáticos no Brasil, são mulheres.

A RCC não transforma a concepção do modelo feminino católico para a mulher, de ser esposa e mãe. “O marido é uma dádiva de Deus que conduz a mulher, através do sacrifício, à santidade”, é uma afirmação da pudica literatura católica oitocentista (Trebiliane apud GIORGIO, 1991, p.206). Em 1880, com a encíclica Arcanum, a Igreja responde aos ataques laicos contra o matrimônio. Leão XIII afirma a autoridade marital “O homem é a cabeça da mulher como Cristo é a cabeça da Igreja”. A mulher deve ser submissa e obediente ao marido, não como uma serva, mas como uma companheira, isto é, de modo a que a submissão que lhe presta não seja separada nem do decoro nem da dignidade” (GIORGIO, 1991, p.206). Giorgio continua colocando que “a Encíclica de Leão XIII afirma e reivindica a dignidade feminina no casamento. Mas sob a tutela do marido: por vezes sanguinária”. No século XIX, Jacqueline Vincent escreve “Livre de L’Amour”, uma das raras autobiografias católicas sobre a infelicidade conjugal. Segundo Giorgio (1991, p.208), Jacqueline Vincent foi

durante vinte e cinco anos serva e amante de um marido brutal. Descrente, torna-se monja carmelita a partir de 1925 e escreve um comovente *Livre de L'Amour* onde as relações sexuais são apresentadas como um suplício místico.

No ano de 1930, Pio XI lançou a encíclica *Casti Connubii*, reafirmando o vínculo entre relação sexual e reprodução. A mulher continua como procriadora, sem direitos ao exercício da sua sexualidade e ao controle do seu corpo. Em 1950, o Papa Pio XII reconheceria a legitimidade do planejamento familiar, condicionando-o à adoção do método natural Ogino-Knaus já descoberto há mais de 10 anos, naquela época. Documentos como as encíclicas *Humanae Vitae* (Paulo VI, 1968), *Familliaris Consortium* (João Paulo II, 1982) e *Veritatis Splendor* (João Paulo II, 1993) reiteram a condenação aos métodos anticoncepcionais, excetuando-se os naturais (Machado, 1996, p.159,160).

#### 2.4. O Marianismo

Em fins do século XIX e começo do XX, desenvolveu-se no Brasil, o marianismo: um culto a Maria. No marianismo, a mulher é valorizada como a base da família, a guardiã da moral social, como a pedra fundamental da sociedade. Através deste movimento as mulheres estarão bastante presentes na Igreja Católica, excluídas dos lugares de poder, são, entretanto, o público mais fiel, mais assíduo e numericamente superior nas celebrações. São as mulheres chamadas a estarem na Igreja, para se redimirem da sua situação de pecadora, da herança deixada por Eva. Por serem consideradas sexo frágil e perigoso, que caiu na tentação do demônio, devem estar sempre ao lado de Deus, para que possam ser ajudadas e de Maria para seguir seus exemplos de submissão, pureza e de sofrimento; herança esta, louvável e

necessária na visão católica<sup>10</sup> Este culto a Maria é reforçado hoje na Renovação Carismática Católica . Maria é mãe, protetora e salvadora.

Os livros de orientação carismática católica dirigidos às mulheres, falam do poder da esposa que ora para a restauração e equilíbrio familiar. Colocam como responsabilidade feminina o dever de assegurar o casamento e a integridade do marido. Ormartian, no livro *O poder da Esposa que ora* (1998), de cunho carismático mostra como Deus pode mudar situações de conflitos conjugais mediante a oração, realçando o papel da mulher como aquela que ora para a restauração dos problemas familiares.

---

<sup>10</sup> Com relação ao Marianismo ver STEVENS, Evelyn P. Marianismo: la outra cara del machismo em Latino-America, in PESCATOLO, ANN (comp.). Hembra y macho em Latino-América: Ensaio, México: Ed. Diana, 1977.

## Capítulo 3

### Representações Sociais: Gênero e Religião

“Uma pesquisa se constitui enquanto: atividade básica da Ciência na sua indagação e construção da realidade (...) Nada pode ser intelectualmente um problema, se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema da vida prática.” (MINAYO, 1994, p.17)

Todo objeto das Ciências Sociais é histórico; tudo que é humano se localiza num tempo e num espaço. A misoginia historicamente esteve e está presente nas relações de gênero e tem se concretizado em atos de violências contra a mulher e como ensinamento religioso forma subjetividades femininas, onde a vivência religiosa reforça para o feminino, representações sociais de aceitação e submissão; uma simbologia onde a mulher é a portadora do mal e, portanto, viverá o mal da vida na expiação de uma eterna pecadora.

#### 3.1. Representações Sociais:

Trabalhar com representações sociais, significa entender que a sociedade não é só objetividade é também pensada e vivenciada através de significados, idéias e símbolos que falam de cotidianos de vidas. Adotar a teoria das representações sociais como um método de conhecimento significa penetrar nos aspectos subjetivos da sociedade o que é de grande valia para as ciências sociais, na explicação de realidades contraditórias e conflituosas. A realidade social é mais que um agregado de indivíduos, envolve uma dinâmica que nos fala de relações

subjetivas desempenhando um papel constitutivo na gênese das representações, da atividade simbólica e do próprio sujeito.

Para Jovchelovitch (1995), recuperar a conexão entre indivíduo e sociedade é uma tarefa crucial, no entendimento da relação entre o mundo material e o mundo simbólico.

A teoria das representações sociais se articula tanto com a vida coletiva de uma sociedade, como com os processos de constituição simbólica, nos quais os sujeitos sociais lutam para dar sentido ao mundo, entendê-lo e nele encontrar o seu lugar, através de uma identidade social (JOVCHELOVITCH, 1995, p.65).

A relação entre representações sociais, religião, gênero e violência, proposta neste projeto, é complexa, mas de possível elaboração, uma vez que religião, gênero e violência, categorias tomadas no presente trabalho, nos falam de realidades sociais enquanto fenômenos sociais. As relações de gênero, lugar de alteridade, é um terreno sobre o qual as representações sociais se estabelecem e se desenvolvem. A religião com seus símbolos, também se faz na teia das representações compartilhadas por uma sociedade. A construção simbólica do gênero e da religião se funda nas representações sociais.

Um primeiro delineamento formal do conceito e da teoria das Representações Sociais surgiu no trabalho do psicólogo social francês Serge Moscovici, de 1961, intitulado *La psychanalyse, son image et son public*. Segundo Moscovici (1978), as Representações Sociais são conjuntos de conceitos, valores, afirmações e explicações, “teorias” do senso comum, “ciências” coletivas *sui generis*, pelas quais se procede à interpretação e mesmo à construção de realidades sociais; e o seu status, é o de uma produção de comportamentos. Afirma Moscovici: “temos que encarar a representação social tanto na medida em que ela possui uma contextura psicológica autônoma como na medida em que é própria de nossa sociedade e de nossa cultura” (1978, p.50).



Para Moscovici da mesma forma que se trata a sociedade como um sistema econômico ou um sistema político, devemos considerá-la também como um sistema de pensamento. Na sua compreensão, os indivíduos não são apenas processadores de informações, nem meros “portadores” de ideologias ou crenças coletivas, mas pensadores ativos que, mediante inumeráveis episódios cotidianos de interação social, “produzem e comunicam incessantemente suas próprias representações e soluções específicas para as questões que se colocam a si mesmos” (apud SÁ, 1993, p.28).

As representações sociais são uma forma de conhecer e conceber a realidade social, constrói significados comuns à uma sociedade. Elas falam de uma cultura, de uma concepção ou visão de mundo ou de inter-subjetividades que se constituem na trama social de indivíduos produzidos historicamente, num eterno compartilhar. O outro é sempre a minha referência, pois é na alteridade que as representações sociais se formam.

(...) assim são as mediações sociais em suas mais variadas formas, que geram as representações sociais. Por isso elas são sociais – tanto na sua gênese como na sua forma de ser (...) elas não existiriam em um mundo de indivíduos isolados (JOVCHELOVITCH, 1995, p.81).

Para Jovchelovitch (1995, p.81), o “mundo que embora pertence a todos, transcende individualmente”. O sujeito luta no processo de alteridade, para interpretar, entender e construir o mundo a sua volta. E é neste espaço, que o gênero também se faz enquanto um conceito relacional e, por isso mesmo, social e político. Mulheres e homens representam socialmente o que trazem subjetivamente acumulado em suas experiências vividas numa determinada cultura, onde a religião estabelece e reforça condutas sociais, papéis e identidades femininos e masculinos desigualmente construídos.

### 3.2. As Representações Sociais na Sociologia Clássica

As Ciências Sociais sempre trabalharam com representações, já nos clássicos da Sociologia, encontramos conceitos como “consciência coletiva” em Durkheim, “ação social com sentido” e “visão de mundo” em Weber e “alienação, reificação, fetichismo e consciência” em Marx que dizem respeito à questão da produção de idéias e significados, na relação com a realidade social.

As abordagens clássicas na sociologia, enquanto métodos de análise social, orientam as perspectivas de estudos das representações. Em Durkheim, as representações são coletivas e devem ser vistas como “fato social”, na sua compreensão do fato social como coisa, portanto, exterior ao indivíduo, generalizado social e historicamente, exercendo coerção social sobre os indivíduos. Os fatos sociais são modos de agir, pensar e sentir, crenças, tendências e práticas tomadas coletivamente. “Estamos pois, diante de maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a propriedade marcante de existir fora das consciências individuais” (DURKHEIM, 1978:2). Este autor engessa o indivíduo, para ele um ser duplo: individual e social, sendo que esta última condição se impõe sobre a primeira.

Nas *Formas elementares da vida religiosa*, Durkheim nos fala que:

as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas: os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou refazer certos estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias são de ordem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: elas também devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. Pelo menos (...) é legítimo supor que elas são ricas em elementos sociais (1973, p.514) .

O individual sucumbe neste pensamento e a religião existe como a própria sociedade, enquanto um “sistema de forças”. A consciência é coletiva e na história humana, a

religião através de seus símbolos, cultos, festas e ritos reforça sentimentos e condutas comuns.

A religião em Durkheim expressa o mundo social:

(...) há na religião algo eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolve. Não pode haver sociedade que não sinta necessidade de conservar e de reforçar, em intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade (DURKHEIM, 1973, 532).

Durkheim, aponta numa visão dual, cartesiana, quando aborda que o “sagrado e o profano sempre foram concebidos em todos os lugares pela mente humana como duas classes distintas, como dois mundos entre os quais nada existe em comum” (apud ERICKSON, 1996, p.35). Nas sua análise, o masculino está ligado ao sagrado e o feminino ao profano:

(...) às vezes a dignidade religiosa – que por este motivo é inerente a cada membro do clã – não é igual para todos. Os homens a possuem num grau mais elevado do que as mulheres; com relação a eles, as mulheres são como seres profanos. Assim, todas as vezes, que há uma assembléia, seja dos grupos totêmicos ou da tribo, eles têm um campo separado, distinto do das mulheres, e em que estas últimas não podem entrar: elas são segregadas” (Durkheim apud ERICKSON, 1996, p.47)

Na Bíblia (1 Samuel 21: 5-7), encontramos uma ilustração da afirmativa durkheimiana:

(...) o sacerdote respondeu: ‘não tenho pães comuns à minha disposição. Tenho só pães sagrados. Se seus homens não tiverem tido contato com mulheres, poderão comê-los.’ Davi respondeu: ‘claro. Sempre que saímos para uma expedição, ainda que seja de natureza profana, nós nos abtemos de mulher. As coisas dos rapazes se conservam sagradas para uma expedição normal. Quanto mais hoje’. Então o sacerdote lhe deu pão consagrado, porque aí só havia pão oferecido a Javé.

Esta visão misógina tem sobrevivido há milênios e foi nessa concepção da mulher desligada do sagrado e portadora do mal, por identificar-se com as coisas profanas e mundanas que a evangelização cristã aportou nas Américas.

Marx ao trabalhar a idéia de consciência fala de representações sociais. “A consciência, é “(...) desde o início, um produto social e continua a sê-lo enquanto houver homens” (MARX, 1965, p. 26). Ele nos fala não de uma “consciência pura”, mas de uma consciência “oprimida pela matéria”, onde a linguagem tão antiga como a consciência é a “consciência real, prática” e como a consciência, a linguagem nasce “da necessidade, da exigência de intercâmbio com outros homens (MARX, 1965, p.26). A religião em Marx (1965, p.36) é tomada como “apenas formas dos motivos reais”, segundo este autor: “ a imaginação, a representação que esses homens fazem de suas vidas reais, se transforma na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens” (MARX, 1965, p.36).

Em Marx encontramos o alerta para não considerarmos como na filosofia idealista os significados e representações como situações primárias na vida humana. Ao criticar Feuerbach, que para Marx explica a essência religiosa pela essência humana, Marx irá afirmar que a “essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX, 1965, p.89.). O espírito religioso em Marx não é uma “coisa imutável, existente em si mesmo, supondo a existência de um indivíduo abstrato, isolado. “O espírito religioso é um “produto social” e o indivíduo pertence na realidade a uma “forma social determinada”.

Pode parecer que ao atribuir o social como formador do indivíduo Marx se aproximasse de Durkheim, no que tange às representações ou à consciência. São, entretanto,

pensamentos opostos, uma vez que em Marx, a vida social é essencialmente prática e dialética.

Marx não nega o mundo das idéias, das representações, ele só não o considera como determinante. Em suas bases materialistas, Marx aponta para as condições materiais de existência, como constituídas da consciência social. Também aborda os indivíduos como reais e ativos, como produtos e produtores da história. Em Marx, a análise da vida social só é possível na perspectiva do estudo dos fatos concretos e das possibilidades de mudanças, a fim de expor o movimento do real em seu conjunto. Ao analisar a história humana, para ele o ponto de partida

são os indivíduos reais, a sua ação e as condições materiais de existência, quer se trate daquelas que encontrou já elaboradas quando do seu aparecimento, quer das que ele próprio criou (...) A primeira condição de toda história humana é, evidentemente, a existência de seres humanos vivos (MARX, 1976, p.18).

Os homens é que são os produtores de seus conceitos, de suas idéias, etc., mas os homens reais, ativos, condicionados por uma evolução definida de suas forças produtivas e pelas relações correspondentes a elas, inclusive as formas mais amplas que estas possam tomar. A consciência jamais pode ser outra coisa senão o ser consciente (das bewusste sein) e o ser dos homens é seu processo de vida real (MARX, 1965, p.21).

Marx deixa claro na “Ideologia Alemã”, a importância do estudo das representações, que no seu pensamento são expressões do conhecimento humano, constituídas na prática da vida material. Para ele existe uma totalidade, onde a vida material e as idéias relacionam-se dialeticamente. Segundo Marx, a sociedade é carregada de contradições e de forças antagônicas, neste contexto, as lutas são travadas, sendo fundamental, nesta realidade, a consciência que tanto individual como coletiva pode em certos momentos ser transformada.

A dialética, enquanto um método, se constitui em uma postura teórica capaz de contribuir com a análise da nódoa da misoginia na naturalização da violência de gênero por abranger o sistema de relações que constrói,

o modo de conhecimento exterior ao sujeito, mas também as representações sociais que traduzem o mundo dos significados (...) Busca encontrar, na parte, a compreensão e a relação com o todo; e a interioridade e a exterioridade como constitutivas dos fenômenos (MINAYO, 1994, p.24).

Gênero se constitui numa base material e traz representações que naturalizam as condições do ser feminino e do ser masculino, com desigualdades que trazem variações pequenas no decorrer da história, bem menores do que as variações de classe estudadas por Marx, o que indica a força da subjetividade na dimensão cultural, ou seja, na vida simbólica. Estas representações simbolicamente construídas e reafirmadas na história são estruturantes das relações sociais de dominação e subordinação de gênero.

Se em Durkheim temos a separação do sujeito e do objeto, em Marx temos a relação do sujeito e objeto a partir da base material da sociedade, o que nos leva a refletir com ele, sobre a subjetividade, que em sua representação é histórica, com suas implicações intersubjetivas, mergulhadas nas relações sociais. A subjetividade em Marx só pode ser estudada se extraída da objetividade onde ela se constitui e onde também se expressa. Indivíduo e sociedade em Marx, não se excluem, pelo contrário, se complementam e se relacionam<sup>11</sup>. Nesta relação entre indivíduo e sociedade questões de gênero e questões religiosas se encontram presentes com seus símbolos a nortear a vida dos indivíduos.

---

<sup>11</sup> RESENDE, Anita Cristina A. Fetichismo e subjetividade, tese de doutorado em Ciências Sociais na Pontfícia Universidade Católica de São Paulo, 1992, p.16, escreve: “uma objetividade anti-subjetiva tem sido a maldição de determinadas vertentes do marxismo que durante décadas rejeitaram as categorias indivíduo, subjetividade, psiquismo, por não terem nenhuma importância na análise objetiva da sociedade... o homem se realiza, então, em sua consciência cotidiana empírica, em sua sensibilidade, em sua subjetividade... talvez não se trate de introduzir forçosamente a questão da vida espiritual e subjetiva num campo onde ela não se encontra. Talvez se trate de recuperá-la ali onde ela sempre esteve...”

Max Weber (1991), trabalha com a concepção de “visão de mundo”; na vida cotidiana os indivíduos dão sentido às suas ações sociais que nada mais são que significados culturais. As representações sociais em Weber são “juízos de valor” que os indivíduos dotados de vontade possuem. Weber também relaciona a base material com as idéias, só que no seu pensamento, os significados são dados tanto pela base material como pelas idéias, numa relação onde as duas se condicionam mutuamente. Para este autor, toda sociedade necessita de uma “visão de mundo” ou “concepção de mundo”, abrangentes e unitárias para se manter e, em geral, elas são elaboradas pelos grupos dominantes. Propõe Weber a análise histórica da sociedade, relativizando particularidades de formações sociais e abordando a ação humana com seus significados.

Os três autores clássicos da sociologia, apontam para a importância da percepção das imagens, dos significados e das representações, na compreensão do fenômeno social. “As representações sociais se manifestam em palavras, sentimentos e condutas e se institucionalizam, portanto podem e devem ser analisadas a partir da compreensão das estruturas e dos comportamentos sociais” (MINAYO, 1995, p.108). Se com o pensamento de Durkheim, podemos explicar esta anterioridade das condições sociais, portanto exteriores aos indivíduos e a eles exercendo coercitividade, é em Weber que temos respostas para a trama social a partir das manifestações dos indivíduos em suas intersubjetividades e em Marx é possível compreender a totalidade em que se encontram e se fazem as relações sociais, com todas as suas contradições e conflitos. Nas relações sociais estão presentes tanto a dominação como a resistência, tanto os conflitos como os conformismos, como também a possibilidade de transformações sociais. E os gêneros estão inseridos nesta teia que são as relações sociais.

### **3.3. A linguagem nas Representações Sociais e a Violência**

#### **Simbólica: Uma contribuição de Pierre Bourdieu**

A linguagem também se faz enquanto representação do social. Nas representações, a linguagem age como princípios e, valores sociais são mediados, formando condutas humanas. As relações de gênero têm na linguagem, o farol que aponta o que podem e o que devem ser o homem e a mulher na sociedade, sob esta mediação, o discurso religioso se impõe como formador de comportamentos.

Em Bourdieu (1998a), temos a fala como um importante instrumento no campo das representações sociais. A palavra, enquanto símbolo de comunicação, representa o pensamento. Ela revela condições estruturais, sistemas de valores, normas e símbolos. Transmite através de representações, sendo contextualizada espacialmente e temporalmente. Ao se referir aos “sistemas simbólicos”, Bourdieu faz referência ao que ele denomina de “violência simbólica”, afirmando que

é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’ (1998, p.11)).

Bourdieu está se referindo à dominação de classe; transportando esta análise para o sistema de gênero e o campo da religião, podemos afirmar que também nestas esferas sociais, a dominação se dá, através da linguagem, enquanto reprodutora de toda uma simbologia de poderes masculinos sobre o feminino, se convertendo enquanto instrumento de



violência simbólica também nestes campos – o das relações de gênero e o religioso - , tomados por Bourdieu (1998a) como campos simbólicos.

Bourdieu, a partir dos clássicos, coloca o caráter social das Representações, ao falar de campos simbólicos enquanto estruturas estruturantes, apontando que as relações interpessoais são subjetividades que se estruturam na objetividade. Para ele, os indivíduos trazem em si uma estrutura social em forma de Habitus,

um sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes (BOURDIEU, 1998, p.191).

O habitus representa os significados e as imagens introjectadas pelos indivíduos no processo cultural. Para Bourdieu (1998b), a cultura é uma estrutura estruturada, a ordenação de um mundo e a sua modelagem nos indivíduos, enquanto um consenso. A cultura cumpre para Bourdieu uma função ideológica, portanto, política, legitimando uma ordem vigente. A cultura produz uma representação do mundo social, naturalizando-se e preservando-se. Enquanto estrutura estruturada, ordena o mundo e o fixa, legitimando a ordem social e, enquanto estrutura estruturante, a cultura representa o mundo na sua conservação simbólica.

Conforme Bourdieu (1998b), o social é o campo estruturador do campo simbólico e para entender a violência simbólica é preciso situá-la numa análise materialista da ordem simbólica, afirmando que nesta, a

dominação masculina, fundamenta-se na lógica das trocas simbólicas, isto é, na assimetria fundamental entre homens e mulheres, instituídas na construção social de parentesco e casamento: a assimetria entre sujeito e objeto, agente e instrumento. É a relativa autonomia da economia do capital simbólico que explica que a dominação masculina possa perpetuar-se apesar das transformações no modo de produção (BOURDIEU , 1998c, p.24).

### **3.4. As Representações Sociais expressam a realidade de gênero**

Para Minayo (1995, p.89), representações nas ciências sociais “são definidas como categorias de pensamento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a”. A cultura com discursos, diálogos, ritos, mitos, símbolos, modelos e arquétipos, provoca mediações entre a realidade (práticas sociais) e o mundo das intersubjetividades, numa incessante busca de significados que marcam a existência humana, e as representações que nele se alojam são sempre relacionais e, portanto, sociais. A sociedade se exprime simbolicamente em seus costumes e instituições através, dentre outros elementos sociais, da religião e das relações entre mulheres e homens.

A sociedade ao naturalizar a desigualdade entre o homem e a mulher, bipolarizando os gêneros, dando ao primeiro o poder e ao segundo a submissão, naturaliza também a violência de gênero, modelando situações onde a mulher vista sob o prisma da inferioridade passa a representar papéis, onde a obediência, a servilidade, a doação, a culpa e o perdão norteiam as suas práticas cotidianas. Temos pois que explicar a organização social não pelas diferenças sexuais mas, por suas construções histórico-sociais. Nesta perspectiva, temos gênero em seu aspecto relacional, onde homens e mulheres fazem o cotidiano e o humano é social, e seu conhecimento tem de incluir homens e mulheres, abolindo a visão androcêntrica, tão cara e eterna na história.

O conjunto das representações sociais vividas por mulheres se compõe na vida social onde a desigualdade de gênero encontra no discurso religioso um fértil canteiro para sua reprodução. São as representações sociais que trazem significados que têm provocado nas mulheres a permissão resignada da violência doméstica.

Ao falar da aceitação, permissividade e submissão da mulher não basta fazer dela objeto e sujeito da investigação, só isto não explica sua condição histórica de inferioridade. Faz-se necessário entender a mulher inserida em relações sociais historicamente definidas. É sob o ponto de vista desta análise que o gênero, enquanto um instrumento metodológico, pela sua capacidade de percorrer métodos de análise enquanto uma categoria analítica, auxilia enormemente ao apontar para uma sociedade eternamente moldada pela oposição binária entre o masculino e o feminino. Busco Scott que me auxilia a ver que:

quando falo de gênero, quero referir-me ao discurso da diferença dos sexos. Ele não se refere apenas às idéias, mas também as instituições, as estruturas, às práticas cotidianas, como também aos rituais e a tudo que constitui as relações sociais. O discurso é um instrumento de ordenação do mundo, e mesmo não sendo anterior à organização social, ele é inseparável desta. Portanto, o gênero é a organização da diferença sexual. Ele não reflete a realidade biológica primeira, mas ele constrói o sentido dessa realidade. A diferença sexual não é a causa originária da qual a organização social poderia derivar. Ela é antes uma estrutura social movente, que deve ser analisada nos seus diferentes contextos históricos (1998, p.115).

A questão de gênero é fundamental na análise das representações da vida humana. Onde temos homens e mulheres, tem-se a sociedade, e nela a religião que fala da vida destes seres sociais, em suas intrincadas inter-subjetividades. É no social que as subjetividades se constituem, se submetem e se subvertem. É nele e só nele, onde a submissão feminina se fez que também ela poderá ser subvertida tanto nas práticas sociais como nas formas de se conceber a vida.

### **3.5. Gênero: categoria histórica analítica**

O caráter relacional dinâmico e vivencial do objeto trabalhado nesta investigação exigiu um tratamento teórico interdisciplinar, a partir da categoria gênero,

explicativa das relações entre o feminino e o masculino como construções culturais, se atendo para a compreensão dos comportamentos sociais na análise do discurso, presente no cotidiano de homens e mulheres e nos símbolos expressos neste discurso, também determinados culturalmente, onde heranças do pensamento religioso cristão se fazem presentes na concretude das relações sociais e dentro destas nas relações entre os gêneros.

Para pensar a violência contra a mulher e suas justificativas embasadas na religiosidade utilizo **gênero** como uma categoria de análise científica e histórica. O seu uso rejeita as justificativas biologicistas para naturalização do que é cultural, ou seja, a desigualdade de papéis sociais e sexuais para homens e mulheres, entendidos nesta investigação como atribuições construídas socialmente.

### **3.6. Historicizando sobre o estatuto teórico dos estudos de gênero:**

Beauvoir, em 1949, escreve *O segundo Sexo* (1980b, p.9), afirmando que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, inaugurando um novo debate em torno das questões sobre o feminino. Nesta afirmativa, rejeita-se o fatalismo biologicista de atribuir à inferioridade da mulher à questões biológicas. Fica clara a posição de Beauvoir quanto à construção do feminino, num processo cultural.

Simone de Beauvoir habia comenzado a escribir El segundo sexo antes que acabara la Guerra Mundial. Aínda que todavía no usara la teoría de la diferencia entre sexo y género, Beauvoir instalaba su idea central ‘no se nasce mujer, se llega a serlo’. Com un notable bagaje filosófico, sociológico y psiconalítico, El segundo sexo da el paso necesario para sacar la reflexión feminista del punto en que se habia quedado com el sufragismo: las mujeres pueden adquirir la ciudadanía desde el lugar que ocupan en la sociedad, pero es la naturaleza de esse lugar lo que las convierte en ciudadanas de segunda clase. El libro de Simone de Beauvoir se convertirá así en un clásico del feminismo moderno (GOMÁRIZ, 1992, p.93).

Money (apud TUCKER, 1981), no ano de 1955, referiu-se a “papéis de gênero” ao falar de atribuições de papéis e condutas para homens e mulheres em diversas culturas. Mead (1999), em julho de 1950, publica *Sexo e Temperamento*, onde fala de seus estudos, iniciados em 1931; investigações que levantam o “condicionamento das personalidades sociais dos dois sexos”:

estudei essa questão nos plácidos montanhesees Arapesh, nos ferozes canibais Mundugumor e nos elegantes caçadores de cabeças de Tchambuli. Cada uma dessas tribos dispunha, como toda sociedade humana, do ponto de diferença de sexo para empregar como tema na trama da vida social, que cada um desses três povos desenvolveu de forma diferente. Comparando o modo como dramatizaram a diferença de sexo, é possível perceber melhor que elementos são construções sociais, originalmente irrelevantes aos fatos biológicos do gênero de sexo (MEAD, 1999,p..22).

A autora trabalha a construção cultural das diferenças sexuais e as relaciona com a sociedade norte americana da época, confirmando o peso da cultura para determinar não só os papéis sexuais mas também as condutas e comportamentos externos. O trabalho de Mead é sólido na demonstração da diversidade cultural nas relações de gênero, quando apresenta relações entre o homem e a mulher culturalmente diferenciadas em sociedades diversas.

Stoller (apud GOMÁRIZ, 1992, p.84), estabeleceu nitidamente a diferença conceitual entre sexo e gênero, quando na investigação sobre meninas e meninos com problemas anatômicos, descobre que estas crianças haviam sido educadas de acordo com o sexo que fisiologicamente não era o seu, mas que elas mantinham as formas de comportamento do sexo em que haviam sido educadas, inclusive depois de conhecer que sofriam de uma mutilação acidental ou má formação em suas genitálias externas, o que demonstra que conduta sexual é aprendida e que gênero se impõe, distinguindo-se do sexo.

Ao contrastar um conjunto de fatos biológicos com um conjunto de fatos culturais, eles servem (sexo e gênero) para uma proposta analítica útil. Sendo

escrupulosa em meu uso das palavras, utilizaria o termo ‘sexo’ apenas para falar da diferença biológica entre macho e fêmea, e ‘gênero’ quando me referisse às construções sociais, culturais que se impõem sobre essas diferenças biológicas. Gênero designa um conjunto de categorias às quais outorgamos a mesma etiqueta (crosslinguistically ou crossculturally), porque elas tem alguma conexão com diferenças sexuais. Estas categorias, no entanto são redutíveis e não derivam diretamente de fatos naturais, biológicos, e variam de uma linguagem a outra, de uma cultura a outra, na maneira em que ordenam experiência e ação” (Shapiro apud PISCITELLI, 1997, p.50).

Existem discordância entre pensadores que analisam a categoria gênero quanto a preocupações conceituais e metodológicas, entretanto diversas perspectivas de estudos de gênero se encontram quanto as preocupações com a diferença entre sexo e gênero<sup>12</sup>.

La idea general mediante la cual se distingue sexo de género consiste en que el primero se refiere a hecho biológico de que la especie humana es una de las que se reproducen a través de la diferenciación sexual, mientras el segundo guarda relación con los significados que cada sociedad le atribuye a tal hecho. Actualmente, la biología y las ciencias médicas diferencian entre sexo cromosómico, gonadal, hormonal, antómico e fisiológico, pero estos niveles de diferenciación sexual, si bien ya se há descubierto que pueden tener efectos diversos, incluso psicológicos (por ejemplo, en cuanto a la preferencia sexual), pueden y deben distinguir-e de las atribuciones que la sociedad establece para cada uno de los sexos individualmente constituidos. Así, los sistemas de género son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anátomo-fisiológica y que dan sentido, en general, a las relaciones entre personas sexuadas (Barbiere apud GOMÁRIZ, 1992,p.84).

Nas décadas de 70 e 80 do século XX a categoria gênero é introduzida em academias, fomentando os estudos das desigualdades entre homens e mulheres, numa perspectiva social, histórica e cultural, valendo-se de ciências como a Antropologia, a Sociologia e a História e utilizando-se da Psicanálise e da Linguística, no estudo da definição

---

<sup>12</sup> Ver nessa discussão a tensão entre a razão dualista e a visão não-dualista na análise relacional de sexo e gênero: BUTLHER, Judith. **Variações sobre sexo e gênero Beauvoir, Wittig e Foucault**. In: BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla e SAFFIOTI, Helleith. **Rearticulando gênero e classe social**.

cultural de papéis sexuais e sociais para mulheres e homens, em espaços e tempos diversos. Gênero abre a discussão da possibilidade de vivermos a “diferença na igualdade”. Gênero tem história e está contextualizado no século XX. Não se encontra numa ilha epistemológica; ao contrário, ele se faz no âmbito de outras produções científicas, no bojo da crise de paradigmas nas Ciências Sociais, apresentada nos estudos pós-estruturalistas e pós-modernos. O feminismo vai ao encontro deste momento acadêmico e são feministas que estarão juntas a outros (as) estudiosos (as), teorizando sobre o masculino e o feminino, criando esta nova perspectiva de análise, com a consolidação da categoria gênero.

(...) esta postura teórica anuncia uma profunda mudança na delimitação do objeto. Se, até há pouco o objeto era a construção social e subordinada do feminino, hoje, remodelado, é a construção das relações sociais entre homens e mulheres, isto é, das relações de gênero (CASTRO e LAVINAS , 1992, p.217).

As duas autoras citadas acima, chamam a atenção para que se apreenda a “alquimia” das relações de gênero, presentes em relações sociais de classe e etnia. Demonstram que as relações sociais de gênero vêm privilegiando análises sobre “representações, o imaginário e o simbólico nos discursos”, campos que falam do cotidiano de mulheres e homens.

### **3.7. Gênero é relacional, portanto social:**

Ao falar de gênero aborda-se neste trabalho uma categoria que é relacional. Constitui-se nas relações interpessoais entre o masculino e o feminino, construídas nas relações sociais.

Todas as relações sociais são interpessoais. A classe social dominada não entra em relação com a classe social dominante como se ambas fossem entidades supra-humanas. Diferentemente, são trabalhadores e patrões que, na mesa de negociações, entram em relações obviamente interpessoais visando à solução de conflitos” (SAFFIOTI, 1999, p.156).

Do mesmo modo, o gênero nos fala de relações interpessoais, constituídas no social. (SCOTT, 1995, RUBIN, 1993, SAFFIOTI, 1987 e 1999).

A identidade social da mulher, assim como a do homem, é construída através da atribuição de distintos papéis, que a sociedade espera ver cumpridos pelas diferentes categorias de sexo. A sociedade delimita, com bastante precisão, os campos em que pode operar a mulher, da mesma forma como escolhe os terrenos em que pode atuar o homem (SAFFIOTI, 1987, p.8).

Scott (1995), afirma que gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas em diferenças percebidas entre os sexos e que conceitos de gênero estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social. A autora, aponta quatro elementos envolvidos nesta categoria de análise, que são pontos de partida em diversas teorias construídas sobre este tema: primeiro ela fala de símbolos culturais colocados na vida social que evocam múltiplas representações; o segundo, seriam os conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos símbolos. São expressos na religião, educação, ciência, política, categorizando o masculino e o feminino; terceiro, as organizações e instituições sociais onde se dão as relações sociais e o quarto, a identidade subjetiva. Salienta Scott (1995), que os historiadores precisam examinar os modos pelos quais as identidades de gênero são substantivamente construídas e relacionar seus achados sociais e representações culturais historicamente específicas.

Rubin (1993), recorre a autores clássicos como Marx, Engels, Morgan, Lévi Strauss e à psicanálise com Freud e Lacan, para desenvolver seu estudo de gênero. Para ela, a vida social é o “locus” da opressão da mulher e de determinados aspectos da personalidade



humana nos indivíduos. Denomina de “sistema de sexo/gênero”: “um conjunto de arranjos, através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (RUBIN, 1993, p.2).

### **3.8. Gênero e Poder**

Ao relacionar gênero e poder se encontram em Foucault elementos para a discussão, devido a importância que ele dá aos micropoderes, em sua análise de que o poder circula e no seus estudos sobre o funcionamento do discurso, o que auxilia na apreensão da violência doméstica e de seus mecanismos no mundo social. É na micropolítica que acontece a violência doméstica, onde intersubjetividades se relacionam numa eterna dialética de experiências de poderes que transitam na relação entre o feminino e o masculino, com seus discursos normativos sobre os comportamentos feminino e masculino.

Em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso (FOUCAULT, 1999, p.179).

Saffioti (1999, p.147), também aborda que não se pode admitir um poder masculino absoluto. “O contingente feminino participa da estrutura de poder, desfrutando ora mais, ora menos da capacidade de impor sua vontade”. Entretanto, esta autora alerta para que não se tome a realidade social como homogênea, ela considera que o pensamento de Foucault faz “a percepção da totalidade como homogênea”, afirmativa que pode por em risco a análise da circulação do poder, uma vez que nem todas as mulheres conseguem se impor em pé de

igualdade com os homens. Apresenta Saffioti, outras categorias envolvidas nesta concepção como raça, etnia e a existência de diferentes subjetividades; elementos que nos remetem à necessidade de compreensão de desigualdades presentes na realidade social e de diferenças subjetivas, onde o gênero se constitui, isto não omite as condições de luta e resistência do feminino, revestido de construções de poderes em suas relações.

Ao buscar compreender se a mulher é vítima ou cúmplice na violência doméstica, faz-se necessária a análise social em múltiplas situações, onde o masculino e o feminino são relacionais e ora a mulher é sujeito e ora não tem esta oportunidade de o ser. Há ainda situações onde ela se constitui enquanto sujeito, na cumplicidade da violência.

Bourdieu (1998<sup>a</sup>, pp.7,8), alerta sobre o sentido de ser preciso entender o poder onde ele é “(...) mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” Em Bourdieu temos a cumplicidade entre comandantes e comandados no exercício do poder. Os últimos legitimam o poder. A mulher na situação de violência doméstica tem exercido esta cumplicidade, se constituindo como sujeito que participa e reproduz “a violência simbólica”. Bourdieu chama o “poder simbólico” também de “poder quase mágico”, que “permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força”, só possível quando “ignorado como arbitrário”.

### **3.9. A religião como socializadora da mulher**

A religião é enfocada neste trabalho, como um fenômeno social que fala da experiência religiosa enquanto experiência do sagrado, uma saga, dialeticamente construída e reconstruída na história humana. Otto (1985, p.11), fala do sagrado como “interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso.” Em seu pensamento, o sagrado

é um elemento vivo em todas as religiões. Ao buscar um nome para designar o sagrado, Otto (1985, p.12), o chama de “numinoso”. “Falo de uma categoria numinosa como uma categoria especial de interpretação e de avaliação, um estado de alma que se manifesta quando esta categoria é aplicada, isto é, cada vez que um objeto é concebido como numinoso”. O numinoso em Otto (1985) é contraditório, representa dependência, submissão, resignação e medo; traz o sentimento do *mysterium tremendum*, do “mistério que faz tremer” que se “espalha na alma como um calafrio”. O numinoso também fascina, ele representa *fascinans*.

Na contemporaneidade, o sagrado resiste enquanto força que atrai, proíbe e protege. É algo extraordinário que contrasta com o “cotidiano ordinário” (O’DEA, 1969, p.36). Platão, falou destes aspectos extraordinários da religião:

mas os deuses, com pena da Humanidade – nascida para trabalhar, - estabeleceram a sucessão de festas repetidas, a fim de recuperá-los de sua fadiga, e lhes deram as Musas, e Apolo, seu chefe, e Dionísio, como companheiros em suas festas, de forma que, alimentando-se com os deuses em companhia festiva, pudessem novamente manter-se de pé e eretos (apud O’DEA, 1969, p.37).

A experiência religiosa implica a busca pelo indivíduo de um mundo que lhe acalme e que lhe proporcione compreensão para suas angústias, medos e sofrimentos. É uma tentativa cotidiana de busca da serenidade espiritual e de justificativas para os perigos da vida diária. Se no passado a religião justificou para a humanidade os mistérios do mundo natural, hoje ela justifica posições sociais, papéis sociais e as angústias de uma sociedade que marginaliza, discrimina, exclui e é violenta, numa relação onde poderes se constroem na destruição de vidas e do humano.

Em Habermas, mitos e religiões são eixos orientadores de sentido para a vida humana:

as imagens de mundo lançam luz sobre temas existenciais que se encontram em todas as culturas, como do nascimento e da morte, da enfermidade e da angústia, da culpa, do amor, da solidariedade e da solidão. Elas abrem possibilidades cooriginárias 'of making sense of human life' (...) (apud ARAÚJO, 1996, p.83).

O pensamento de Habermas oferece o conceito de intersubjetividade como peça chave. O “agir comunicativo” traz a relação entre sentidos buscados pelos indivíduos no social. Estes são obrigados a participarem do “agir comunicativo”, mas eles dão sentido a linguagem interacional, na direção do que nos ensina Weber, quando analisa a relação entre o social e a subjetividade humana, numa ação social dotada de sentido.

Em Weber (1991), Bourdieu (1998b) e Maduro (1983), entre outros, a religião constitui-se enquanto sistema simbólico; sistema de regras e normas, de acordo com uma doutrina que justifica a ordem social prevalecente numa determinada sociedade. Weber, ao escrever sua Sociologia da Religião não estava preocupado em conceituar este fenômeno, mas a sua interferência na ação social, que é subjetiva, dotada de sentido. No pensamento de Weber tem-se a preocupação com o que a religião produz nos indivíduos. Ele deixa claro bem no início das análises na sua Sociologia da Religião que,

(...) não é da essência da religião que nos ocuparemos, e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do ‘sentido’-, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme” (WEBER, 1991, p. 279).

Ao analisar a religião, Weber segue seu caminho teórico de valorização da subjetividade, onde toda ação humana é dotada de sentido; assim é na experiência religiosa que o indivíduo dá sentido a sua ação e interpretação. A religião para Weber caracteriza-se pelo seu caráter normativo, orienta a ação do indivíduo; a ação religiosa regula as relações entre o homem e a alma, deuses e demônios, ou seja, o homem e os poderes sobrenaturais.

Weber privilegia a racionalização ética das visões de mundo e sua influência na vida dos indivíduos. Este autor consegue explicar a individualização no exercício religioso, na sociedade contemporânea. Para ele, a religião traz justificativas sociais para o indivíduo quanto a sua situação de existir enquanto ocupante de uma determinada posição na estrutura social. Os indivíduos se vêem envolvidos nesta teia pela ânsia da salvação, movidos pelo pensamento cristão de que “os últimos serão os primeiros”. Viver religiosamente pode significar calar-se ante a violência doméstica, justificando ser ela necessária, pela própria mulher, por ela estar carregando a culpa de erros: “não agi corretamente”, “carrego o mal por ser mulher”, “não cumpri com minhas obrigações”, “eu o provoquei com exigências levianas”.

Para Weber (1991), a religião age como domesticadora do indivíduo e legitima o poder vigente na sociedade, controlando através da Igreja e suas doutrinas, os bens de salvação. Vivemos numa ordem social patriarcal machista, domesticar neste contexto significa provocar a submissão feminina. Uma religião não é uma ilha; ela localiza-se num tempo e num espaço, e nesta análise ela tem exaltado secularmente o poder patriarcal: do domínio do masculino sobre o feminino.

Weber (1991), argumenta que no processo de racionalização da vida humana, os indivíduos foram capazes de expulsar a magia de suas próprias vidas, isto propiciou um desencantamento do mundo e traz como saída, a via da salvação, que condiciona certas atitudes diante do mundo. Entre elas estabelece-se a via do ascetismo privilegiando a ação.

O ascetismo e a racionalização religiosa exigem a repressão e a eliminação da natureza e de tudo que seja feminino. Em sua pesquisa histórica das religiões, Weber reconheceu que, no processo de substituir a motivação mágica por uma ética abstrata e universalista, foi necessário desenvolver uma antipatia pela sexualidade. Por inferência, isto significa uma antipatia pelas mulheres e pelo feminino (ERICKSON, 1996, p.117).

Está claro em Weber que numa religião racionalizada e moderna, a mulher terá um papel submisso, uma vez que historicamente ela esteve ligada à natureza e à magia. Seguindo este raciocínio, as religiões de salvação seriam um espaço de procura para as mulheres, por estarem ligadas a comunidade mágica e a tudo que a fortalece, como por exemplo: a sexualidade, o erotismo e a arte, áreas que inibem a habilidade de planejar e controlar a vida.

Bourdieu, ao estudar a religião como “campo simbólico” “estruturado” e ao mesmo tempo “estruturante”, aproxima-se de Weber ao ver e analisar a função social da religião, afirmando que,

os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneçam justificações de existir em posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes – portanto a religião é um fenômeno social (BOURDIEU, 1998b, p.48).

Bourdieu (1998b, p.49), nos ensina que a função social da religião, na interpretação da história e da existência humana é incorporada pelo indivíduo: “a religiosidade reveste-se de um caráter intensamente pessoal, muitas vezes considerada parte integrante da essência de qualquer experiência religiosa”. Este autor (1998b, p.49) analisa que no mundo contemporâneo, a representação do Paraíso é colocada como “lugar de uma felicidade individual” o que se “opõe à esperança milenarista de uma subversão da ordem social presente na fé popular”. Se Bourdieu salienta a experiência religiosa individual, é entretanto, categórico, ao colocar que as condições sociais devem ser preenchidas para que seja possível a experiência pessoal. Ele critica a Fenomenologia que trata a experiência enquanto experiência individual/pessoal, irredutível às suas funções externas. Para Bourdieu, as representações têm uma existência material, que se traduzem em atos e práticas. Analisa

que a cultura e os sistemas simbólicos são instrumentos de poder, de legitimação da ordem vigente, e entre estes, encontra-se a religião. Ao ser tratada por Bourdieu, a religião é vista como linguagem/sistema simbólico de comunicação e pensamento, constrói a experiência ao mesmo tempo que a exprime.

A religião inculca práticas e representações individuais, a partir e correspondentemente à estrutura social. Em Bourdieu as teodicéias são “sociodicéias, que “respondem às indagações sobre as causas das desigualdades e privilégios sociais” (OLIVEIRA, 1997, p.113). Ao fazer a correspondência entre a ordem simbólica e a ordem social, Bourdieu aponta a função política da religião. Neste momento pode-se levantar a opressão e a violência contra a mulher como uma de suas manifestações, presentes nas representações simbólicas, justificadas pela religião, na sua função social, legitimadora da ordem social onde se encontra a supremacia do masculino sobre o feminino.

Em Weber (1991), Bourdieu (1998b) e Maduro (1983), encontramos a análise de uma autonomia relativa da religião, o que significa a influência social, econômica, política e cultural nas doutrinas e práticas religiosas. A religião se contextualiza e influencia outras áreas da vida social, como também recebe suas influências.

Para Maduro, a religião é:

Uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças sobrenaturais, personificadas ou não, múltiplas ou unificadas, tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus semelhantes (1983,p.31).

Também Martelli (1995, p.34), aponta a religião como “depositária de significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividades são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente.”

Marx (1974, p.94), realça o caráter alienante da religião : “la religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de um mundo sin corazón, asi como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo”. Propõe a superação da religião: “la abolición de la religión en cuanto dicha ilusoria del pueblo es necesaria para su dicha real” (MARX, 1974, p.94). Marx analisa a religião como uma ilusão, que impede o homem de ver ao seu redor. “La religión es solamente el sol ilusório que gira alrededor del hombre mientras éste no gira em derredor de si mesmo”(MARX, 1974, p.94).

Berger (1985), também aborda o caráter alienante da religião, na sua função legitimadora da realidade. No entanto, Berger (1985), vê aspectos positivos na alienação; ela pode gerar força e criar heróis. A alienação em seu ponto de vista, encontra na experiência religiosa, significados para a vida, ela serve para manter a realidade e também para questioná-la.

Gramsci (apud PORTELLI, 1984), pensador marxista contemporâneo, ao estudar o fenômeno religioso, considera que a religião pode cumprir um papel questionador, até revolucionário. Em Gramsci temos a religião como uma forma particular de ideologia. Este autor fica entre duas posições com relação ao estudo da função da religião: “ópio do povo” ou elemento que “empurra as massas à ação”. “Quer seja ‘excitante’ nos períodos progressistas, quer ‘opiante’ nos períodos de declínio, o determinismo religioso permanece de fato um ‘narcótico ideológico’” (Gramsci apud PORTELLI, 1984, p.32). Segundo Gramsci,

(...) a religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica. Ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma ‘ natureza’ que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; e ele pode se conceber desta forma espelhando-se em Deus, ‘autoconsciência’ da humanidade; mas afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em um outro (-utópico-). Desta maneira, as



idéias de igualdade, liberdade e fraternidade fermentam entre os homens, entre os homens que não se vêem nem iguais, nem irmãos de outros homens, nem livres em face deles (...)" (apud PORTELLI, 1984, p. 29).

As contradições e desigualdades sociais resistem e a religião permanece, se transforma e continua uma constante na história humana. Enquanto instituição social, ela traz elementos que contribuem na constituição de comportamentos e valores sociais e enquanto um fenômeno social ela se reveste de significados que dão sentido e compreensão para a vida social no intrincado cotidiano das relações sociais.

### **3.10. A violência conjugal/doméstica: visibilidade social e sua constituição teórica:**

A IV Conferência Mundial da Mulher, realizada em Beijing, em outubro de 1995, promovida pela ONU, define a violência exercida contra as mulheres dentro da família como todo aquele "acto de violência basado en el género, sexual o psicológico, incluídas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o en la privada" (UNIFEM, 1996).

A violência conjugal/doméstica é gerada na relação de desigualdade, hierarquizada, que confere ao homem a condição de mando e à mulher de submissão. Ela se estabelece na naturalização das posições de comando para o homem e obediência para a mulher. Naturaliza-se que a mulher apanha porque deve obediência. É a repressão às atitudes do feminino, consideradas inferiores.

Para definir violência conjugal/doméstica, três autoras foram por mim buscadas: Hannah Arendt (1994), Heleieth Saffioti (1992, 1995, 1998, 1999) e Marilene Chaui (1985). A primeira não aborda de forma particular a violência de gênero e a doméstica. Arendt traça numa análise política a afirmativa de que poder e violência são termos opostos, o que é útil

neste trabalho que aborda a violência de gênero, onde relações de poder se fazem presentes. Saffioti e Chauí abordam especificamente a violência de gênero e a primeira proporciona grandes contribuições ao estudo da violência doméstica contra a mulher, enquanto Chauí refere-se à constituição do sujeito feminino, num processo de heteronomia, onde a mulher se faz para o outro e vive em função do outro.

Chauí (1985, p.35, 36) argumenta que “a violência é violação da liberdade e do direito de alguém ser sujeito constituinte de sua própria história”. Na ação violenta o sujeito é tratado como coisa, caracterizando-se pela inércia, pela passividade e silêncio. Silêncio que oculta o medo e a culpa. Mesmo reconhecendo a existência da não passividade feminina na história, ainda é real o silêncio diante da violência. Para Chauí, as mulheres foram constituídas heteronomamente como sujeitos. O que significa tomá-las como uma subjetividade em que falta algo que é imprescindível para a categoria sujeito: a autonomia do falar, do pensar e do agir. A perversidade misógina introjectada não só pelos homens, mas também na subjetividade e no comportamento feminino, tem moldado secularmente na cultura ocidental, a vivência de significados de culpa e medo que evidenciam a falta de reconhecimento de seu ser mulher. Nesse vazio, ela se anula, se confunde e se deixa usar. Na construção de sua identidade ela se coloca enquanto aquela que não soube cumprir os papéis morais e sociais que lhe foram atribuídos e assim vê justificado o seu erro na punição: “Fui castigada porque não cumpri com minhas obrigações de mulher”.

A mulher constrói sua subjetividade de forma dramática. Vive para o outro. Faz para o outro. Não pode errar para não feri-lo. “Devo ter feito algo que o irritou”. “Eu provoquei”. Assim ela constrói também o significado da violência. “Sua condição de sujeito tem, pois, a peculiaridade de criá-las pela heteronomia, pois o que são o são pelos outros (que definiram seus ‘atributos’) e para os outros (aos quais os ‘atributos’ são endereçados)” (CHAUÍ, 1985, p. 48).

Hannah Arendt (1994), rebate o entendimento da violência como a mais flagrante manifestação de poder. Para ela ao falarmos em poder e violência estamos falando de coisas opostas: a afirmação absoluta de uma significa a ausência do outro. É a desintegração do poder que enseja a violência. A violência destrói o poder e não o cria. O que surge do cano de uma arma não é poder, mas a sua negação, e desse “poder de negação” não brota o seu oposto. Entretanto para esta autora (ARENDR, 1994, p.38), mesmo que poder, autoridade e violência não sejam a mesma coisa, “nada é mais comum do que a combinação de violência e poder”. Continuando (ARENDR, 1994, p.42), ela afirma que “o domínio pela pura violência advém de onde o poder está sendo perdido; é precisamente o encolhimento do poder (...) a impotência gera violência.”

Tomo de empréstimo de Arendt, a análise da relação entre poder e violência, para neste trabalho, explicar que no âmbito do doméstico onde o poder masculino historicamente constitui-se como autoridade, utiliza-se o homem da violência contra a mulher quando ele se vê ameaçado no seu domínio de patriarca ou seja, em situações de perda do controle. A importância em se distinguir poder de violência ao tratarmos desta questão nas relações de gênero está justamente em não vermos a mulher, numa situação de eterna passividade, mas entendermos o feminino como agente ativo, que reivindica direitos e que mesmo na opressão emerge e reage contra as formas de violência doméstica ou se coloca numa situação de colaboração, coparticipação ou “codependência”.<sup>13</sup> Se violência e poder são opostos e o homem sempre dominou e foi violento, significa que a mulher sempre desenvolveu estratégias de resistências, até no silêncio, o que no entanto não exclui a existência da violência conjugal/doméstica.

---

<sup>13</sup> Sobre a concepção de “codependência”, ver GIDDENS, Anthony. Transformações da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas; tradução de Rosa Maria Peres, Oeiras, Portugal: Celta,1995. Na pág. 61, Giddens, afirma que : “as mulheres codependentes são protetoras e precisam de dar apoio aos outros, mas, a nível inconsciente, fazem parcial ou totalmente com que as sua devoção seja repudiada.”

Saffioti (1999, p.147) , aborda que “no contexto conceitual das relações de gênero, não se pode admitir um poder masculino absoluto. O contingente feminino participa da estrutura de poder, desfrutando ora mais, ora menos da capacidade de impor sua vontade.” Saffioti (1999, p.150), analisa que mesmo que o poder esteja sob controle masculino , “esta situação não é pacífica”. As mulheres buscam o poder numa situação constante de “ toma-lá-dá-cá”. A autora recorre a Foucault na sua obra *Vigiar e Punir* (1977, p.29) , quando ele afirma que:

Ora, o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposição, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio (apud SAFFIOTI, 1999, p.150).

Saffioti alerta para que não se pense o gênero como uma estrutura rígida, onde ele resultaria tão determinado e fixo quanto o era sob a formulação “a biologia é o destino”. Esta afirmativa nos leva a pensar sobre a situação de vitimização que tem sido colocada para a mulher na análise da violência de gênero. Se em Chauí (1985, p.48) temos a análise da subjetividade feminina construída “para os outros e não como seres com os outros”, em Saffioti (1999, p.160) temos a posição da “codependência” e da negociação, onde a mulher negocia com o agressor e também com suas múltiplas subjetividades, mas nem por isto deixa de ser tratada em situação de inferioridade e de ser violentada. A discussão colocada leva ao questionamento da constituição ou não da mulher enquanto sujeito. Um trabalho teórico que não se esgota, pela multiplicidade de situações em que ela se vê envolvida nas relações de gênero, o que traz condições também múltiplas na identidade e na ação feminina. Saffioti conclui que a mulher “não é cúmplice, tampouco é vítima passiva” (1999, p.161). Para

Machado e Magalhães (1999, p.175), na década de 1990 ficou comum não mais abordar a mulher simplesmente como vítima, “está se tornando comum falar em casais violentos, quando e onde até então só se falava em vítimas da violência.” O que se acrescenta em estudos de gênero sobre a violência é como se constituem e se movem intersubjetividades no interior de relações interpessoais. A violência doméstica é bastante complexa, carregada de tramas e armadilhas (MACHADO e MAGALHÃES, 1999, p.161). Estas autoras propõem um estudo da violência que trate não só do poder mas também dos investimentos subjetivos, sem cair em qualquer teoria masoquista, mas procurar entender a violência doméstica como socialmente enraizada e construída.

A violência doméstica acontece no privado, mas é política, acontece em relações interpessoais, mas é social.

Se o sujeito se constitui em gênero, raça/etnia e classe, ‘o pessoal é político’. Isto equívale a dizer que a violência de gênero não tem caráter privado, mas público. O fato de ocorrer via de regra, no interior do domicílio, não nega sua natureza pública. Isto não significa identificar público e privado. O que não se pode admitir é pensar estes fenômenos como constituindo esferas distintas. Há atividades públicas e atividades privadas acontecendo simultaneamente em todos os espaços sociais (SAFFIOTI, 1999, pp.156,157).

O privado nos fala de um lugar de intimidade e liberdade pessoal, um porto seguro. Isto não tem sido verdadeiro para as mulheres. As estatísticas falam que 70% das violências contra as mulheres acontecem no lar. “Os homens dominam o espaço público, sem perderem o controle do espaço doméstico” (SAFFIOTI, 1998, p.30).

Nesta dissertação, a violência conjugal/doméstica é abordada em termos de relações interpessoais, construídas socialmente nas relações de gênero, constituindo-se em ato que fere a integridade física, moral, sexual e emocional da mulher, ou seja, que fere direitos humanos à uma vida digna, de paz e tranqüilidade. A violência conjugal/doméstica que

impede a liberdade da mulher, é entendida nesta investigação, como violação de direitos humanos. Para Saffioti (1998, p.31) ao tratarmos a violência como violação dos direitos humanos significa assumi-la como social, não compreendendo o ato de violência através de causas patológicas individuais, mas analisando as contradições sociais e culturais básicas e suas inter-relações, onde se constituem as relações de gênero. Esta autora (1999, p.158), afirma que a violência de gênero, apesar de ocorrer no doméstico, possui caráter político e, portanto, público, uma vez que se inscreve nas próprias normas sociais. A violência conjugal/doméstica retrata também a educação diferenciada que tem como um dos seus pilares de sustentação, os preceitos filosóficos cristãos, enraizados na cultura ocidental. As religiões cristãs, ao lado da família, instituições educacionais e do Estado, não só justificaram esta situação historicamente, mas contribuíram para sua perpetuação. Manzan, na análise do catolicismo, afirma que

existe uma longa e contínua história de misoginia na história da Igreja que é responsável pela tenacidade da interiorização das mulheres quanto á sua inferioridade, subordinação e todas as outras idéias estereotipadas sobre feminilidade que contribuíram para sua susceptibilidade à vitimização. (1994, p.83).

## Capítulo 4

### **Violência conjugal/doméstica e Religiosidade: o olhar feminino**

#### **Representação do “ser mulher” e “da vida conjugal”**

As mulheres vítimas de violência doméstica que consentem em serem entrevistadas, decidem-se a fazer memória de suas vidas e nelas trazem as representações de gênero. Bosi, argumenta que a

memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo ‘atual’ das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (1994, pp.46,47).

Na memória, as representações sociais são lembranças que evocam o passado do sujeito e da sua cultura. O trabalho de memória é importante enquanto instrumento para a compreensão das representações sociais que são históricas e inseridas numa determinada cultura<sup>14</sup>.

Segundo Bergson (1999), a memória é o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas. A percepção enquanto subjetividade é a imagem do todo que se reduz àquilo que interessa a você, ela se limita ao que você quer lembrar. Este autor, não vê a memória como um ato coletivo, mas individual, já Halbwachs (1990) desenvolve o entendimento da memória como algo social, ela se situa nas instituições sociais. A memória do indivíduo está ligada à

---

<sup>14</sup> Ver artigo de BICALHO, Elizabete. 8 de março em Goiânia – 1980 a 1997: Resgate de uma memória feminista. In: Cadernos de Área: estudos de gênero/Universidade Católica de Goiás, Vice-Reitoria para Assuntos Comunitários e Estudantis, Programa Interdisciplinar da Mulher – Estudos e Pesquisas, Goiânia: Ed. da UCG, 2000, nº 9.

memória do grupo social e da sociedade. Os quadros sociais são pontos de referência para a memória individual.

Halbwachs (1990), vê também o ato de lembrar mediante reordenação da história vivida; lembrar é “uma obra”, “um trabalho”, “uma ação”, como este autor nos fala. O tempo lembrado não é simplesmente a volta do passado, mas viver no presente com valores socialmente “re-significados”. Lembrar não é simplesmente reviver. É refazer, reconstruir, repensar com idéias de hoje as experiências do passado.

Bachelard (1994), apresenta uma rica interlocução com Henri Bergson (1999), discordando deste quanto à noção da continuidade do passado ao presente. Este autor analisa o papel da dialética dos fenômenos psicológicos, descrevendo sobre a descontinuidade da produção psíquica. No seu pensamento, há uma pluralidade de durações, com encadeamentos diferentes. Afirma que acima do tempo vivido há um tempo pensado.

As mulheres agredidas em seus lares por seus maridos ao falarem sobre suas vidas e inquietações, ao se dirigirem a uma Delegacia de Polícia para denúncia, se encontram num momento de repensar sobre a tolerância que sempre tiveram com relação aos conflitos conjugais. Neste momento, vêm a tona o sofrimento e a dor, reelaborados no momento da indignação e de, finalmente, decidirem a falar. É neste instante de ousadia que falei com as “atoras” do meu trabalho.

Em Bachelard (1994), a memória se situa como construção social mas também é individual. A memória é individual e a identidade e a cultura estão no seu pensamento. Como a cultura, a memória tem um espaço e um tempo. Ela é uma fala sobre o passado, mas também um discurso sobre o presente. Nesta situação de mulheres que sofrem violência conjugal/doméstica percebe-se nos seus discursos uma história de violência em suas vidas, um contínuo de sofrimentos, com alguns momentos de tranqüilidade necessários na resistência e resignação a estas violências. Ao falarem, as entrevistadas desta investigação foram tecendo



as suas histórias de vida, fazendo memória de violências no seu cotidiano. Há uma percepção individual do que ela construiu na sua subjetividade, na singularidade do seu sofrimento, mas há também um pano de fundo nas suas imagens, enquanto percepções que estão ligadas a toda uma construção social, cultural e histórica. O seu sofrimento se relaciona com um espaço e um tempo social. Madalena, nos remete à sua dor:

Já sofri muita violência durante a minha vida, fui criada por minha avó e o que mais me marcou foi uma surra que levei de minha tia. Ela me deu uma surra só porque eu queria ir numa festa, eu nem cheguei a ir à festa.

Madalena vive hoje com o marido que se dogra, é com ele amasiada há nove anos. O seu marido foi esfaqueado numa briga por causa de outra mulher, hoje anda com dificuldades e trabalha em serviços temporários. O seu pai também é alcoólatra. Durante a entrevista, ela discorre sobre suas tristezas, buscando ajuda na sua religiosidade. Ela frequenta a Renovação Carismática Católica, nas segundas feiras e nas missas de quarta e domingo, diz que está Deus em primeiro lugar na sua vida, enfrentando a ira do marido para poder frequentar a Igreja: “Ele fala que eu não vou procurar Deus, que eu vou em busca de outra coisa, que vou lá é por causa de homem.”

Marineide, levanta situações de sua vida que falam de violências sofridas:

As lembranças mais marcantes da minha vida não são boas, nem na infância, nem na adolescência. Mamãe e pai brigavam muito e sempre ela dizia que a culpa era minha. Eu como criança não entendia nada. Mamãe sempre foi boa mãe nas questões de cuidados, mas era distante e me tratava mal, diferente de como tratava minha irmã. Lembro-me de uma vez em que estava vestindo um vestido tomara que cai e ao passar pela sala cheia de pessoas, ela puxou meu vestido até embaixo e tinha um rapaz que virou o rosto para não me ver, por respeito, acho.

Lembro-me de uma outra vez, aos 16 anos, já separada de meu marido, ela para forçar minha volta e acredito que por raiva mesmo, sempre que eu chegava do colégio, com fome é claro, encontrava as panelas cheias de água, para que eu não comesse. Lembro-me de uma frase dela: 'o que eu puder fazer na vida para te destruir eu vou fazer'. Lembro-me de uma vez que mamãe me segurou para que meu primeiro marido me batesse, eu não queria ficar casada, eu não gostava dele. No outro dia da surra ao olhar no espelho, percebi que meus ombros estavam marcados com as unhas da minha mãe, fincadas para me segurar. No trabalho menti que sofrera um acidente. Fui a Delegacia e o delegado chamou meu ex-marido para conversar com ele, mas não quis falar nada com relação a minha mãe. Apesar de já ser separada eu tinha 17 para 18 anos.

Benedita, também fala de uma vida de violências:

Quando meu irmão se casou eu já vivia com ele, a minha cunhada me batia muito e me xingava também. Tenho cicatrizes nas minhas costas que ela fez de faca. Ela colocava a ponta da faca no fogo e triscava em mim e falava que se eu falasse para meu irmão ela me sangrava. Como eu tinha medo e não sabia para onde ir eu calava. Foi uma decepção pois eu tinha nela uma mãe que eu não conhecia, meu irmão era e é um verdadeiro pai para mim. Ele nunca me triscou a mão. Eu tomo bênção do meu irmão é de joelhos.

Nestes três depoimentos situam-se as relações de poder que se estabelecem na família e como mulheres reproduzem a violência doméstica. A tia, a cunhada e a mãe que usam da violência numa tentativa disciplinadora do comportamento feminino. São mulheres que se sentem culpadas por tudo que possa não dar certo ou que não deu certo na vida daquelas por quem são responsáveis. A repressão nestes casos encontra-se revestida do medo, do fracasso como educadora, condição imposta às mulheres pela sociedade. Os arquétipos de Eva, a pecadora e Maria, a Virgem Mãe são formas visíveis deste modelos nas avaliações

destas mulheres; o vestido “ousado” e o fim do casamento são considerados “comportamentos do mal”, de uma pecadora e, é preciso reprimir iniciativas femininas, baseando-se na imagem da que foi pura e submissa, Maria. (A mãe de Marineide sempre foi católica).

Existe uma ordem estabelecida e a mulher não pode deixar o seu lugar na hierarquia social familiar. A mãe, a tia e a cunhada que fazem o papel de mãe, acham que assim estão cumprindo a função materna, disciplinadora, educadora e guardiã dos preceitos sociais e morais; o que tem justificado certas atitudes em algumas culturas, como a mãe que leva a menina e a segura para a mutilação clitoriana, como na Somália.

Seria a cultura tão perversa com as mulheres impondo-lhes a culpa, exigindo-lhes a violência sobre outras mulheres, obrigando-as a serem violentas no ato do amor materno? Se analisarmos a história do cristianismo, a idéia do sofrimento está sempre ligada ao amor. É Deus que leva seu filho à cruz por amor aos outros. O amor pelo outro e a obrigação de viver para o outro levam a mulher a misturar o amor com o sofrimento e usar da violência em relação a outras mulheres. Chauí, afirma que :

as mulheres praticam sobre outras vários tipos de violência porque reproduzem sobre as outras o mesmo padrão de subjetividade, isto é, encaram as outras e esperam que estas se encarem a si mesmas como seres para outrem (1985, p.48).

Se a mulher deve viver para o outro, é preciso que ela abra mão de seus desejos e de sua liberdade, para dedicar-se a ele; em outras palavras, ela deve sofrer para cumprir o papel que lhe tem sido determinado socialmente. Em nome do amor e da abnegação, ela abdica de sua autonomia e liberdade e leva também aquelas que estão sob sua autoridade a se abdicarem. Para Scott (1995), o gênero é uma forma de dar significado às relações de poder e ele constrói as identidades de gênero, refletindo na subjetividade feminina o que a cultura

traçou para a mulher, a submissão e a inferioridade quanto aos papéis e as condições sociais e a obrigação de perpetuar a educação para a submissão.

Entretanto, se mulheres com histórias de violência consentem em falar sobre suas vidas, isto demonstra mudanças na maneira de elas próprias se representarem e como, simbolicamente, também vêm sua família, seu companheiro de vida e sua relação conjugal. Enfim, como pensam sobre o seu cotidiano. Representar significa subjetivar uma realidade social que é objetiva e falar sobre estas representações pode significar abertura a um debate sobre condições sociais de vida. As relações de gênero se fazem enquanto representações que vêm de uma realidade social onde o eu e o outro num processo de alteridade se relacionam. “Sem o reconhecimento do outro, a produção de sentido e seus correlatos - a forma simbólica, a linguagem e as identidades- seriam inexistentes (...) o sujeito é um sujeito intersubjetivo, ” (JOVCHELOVITCH 1995, pp.69,76).

A categoria de gênero, aponta para a origem social das identidades masculina e feminina, num processo relacional. Falar em representações de gênero requer uma análise de como o feminino se relaciona com o masculino, a partir de condições sociais. O indivíduo não é uma ilha, isolado, independente dos valores, regras e normas sociais. Se as representações do eu e do outro são relacionais, a cultura, por sua vez, fornece os meios para a construção das representações, que mediarão estas relações sociais. Gênero como uma categoria de análise recai sobre as relações que envolvem homens e mulheres, relações que são social e historicamente determinadas, definindo e expressando os discursos diferenciados para os sexos masculino e feminino. O discurso organiza o mundo social e não reflete a realidade biológica, mas lhe dá sentido, construindo papéis sociais de gênero e a identidade de gênero dos indivíduos. Papéis diferenciados na sociedade representam o ser homem e o ser mulher enquanto a identidade de gênero fala de subjetividades, do lugar do indivíduo dentro de uma determinada cultura.

#### **4.1. A “alquimia” social: gênero, raça/etnia e classe social, na violência conjugal/doméstica**

A condição de raça/etnia agrava a situação da mulher na violência de gênero. Juraci, outra entrevistada, fala da discriminação sofrida junto a família de seu marido, por ser negra:

A minha vida de casada é difícil, mais com a família dele que nunca aceitou o casamento porque sou negra. Não temos filhos porque ele tem medo de ter um filho negro. A mãe dele sempre tentou acabar com o nosso casamento, ela nunca quis meu casamento com o seu filho porque sou negra. Há um mês ele tem me agredido, me chama de vagabunda e piranha. Agora ele e a sua mãe colocaram minhas coisas num caminhão, quebrou muitas coisas, a mãe dele tentou me bater e me xingava enquanto eles me expulsavam.

Benedita, ao falar de sua vida, aponta a discriminação sofrida com o seu abandono e o seu não reconhecimento pelo próprio pai:

(...) as lembranças mais marcantes que eu tive na minha vida foi no dia em que meu irmão que me criou, que não é irmão meu por parte de mãe, mas só por parte de pai., chegou em mim e falou : ‘hoje você vai conhecer seu verdadeiro pai que não sou eu...’ Para mim foi a maior alegria quando lá cheguei, eram treze irmãos e só eu de filha. Mas a mesma coisa que ao mesmo tempo me deixou feliz me fez também infeliz; foi meu pai falar que eu não era filha dele porque simplesmente eu era negra. É por isto que eu não bero a casa dele. Eu sou descendente de escravos e não nego isto. Minha avó por parte de minha mãe era negra. Todos falam que eu sou idêntica a ela (...).

A mulher e o/a negro/a foram marcados historicamente pela violência simbólica do preconceito e da discriminação, com representações de exclusões. E se é mulher e negra ao mesmo tempo, agravam-se estas representações, uma vez que elas se sustentam em modelos e o modelo ideal é ser da raça branca.

Durante as visitas à DPDPM, só encontrei uma mulher que pode ser considerada de classe média alta que conversou comigo informalmente, sem contudo se dispor a gravar a entrevista. Há uma grande dificuldade para mulheres de classe média e alta em falarem sobre conflitos conjugais. Para elas, os preconceitos sociais estão mais presentes na exigência de uma vida mais “exemplar” e “digna”. Um casamento feliz, duradouro e sem conflitos faz parte dos valores culturais que historicamente no mundo ocidental estiveram muito mais presentes na moralidade da nobreza e no mundo moderno no seio da burguesia. Apesar de a violência conjugal ser mais visível em famílias de classe baixa, não é correto que ela não aconteça entre as famílias de classe média e alta, mulheres destas últimas classes vão menos à DPDPM. Não podemos, portanto, localizar a violência conjugal/doméstica apenas nos segmentos de baixa renda. Nas classes média e alta ela apenas não é denunciada ou pouco denunciada, mas sabe-se que ela acontece quando os jornais estampam assassinatos de mulheres deste segmentos sociais. Rangel (2001), nos fornece dados que falam da violência de gênero nas classes média e alta em São Paulo, através de entrevistas feitas com alunos da PUC, chegando até a algumas mães destes estudantes. Rangel (2001, p.5), conclui que a violência doméstica entre os ricos

assume formas mais sofisticadas e menos evidentes do que um hematoma ou um braço quebrado... além disso as elites se enclausuram em verdadeiras muralhas de silêncio, para evitar que seus conflitos venham a público. Afinal, trata-se de preservar seu patrimônio e seu status...fica tudo ‘en famille’.

Sabemos que no entanto nem sempre tudo fica nos quatro muros, como o caso de Helena Fontenele em Goiânia, entre outros. O que comprova a existência da violência doméstica conjugal não só na classe baixa. O que existe são obstáculos sociais para se chegar até as mulheres de classe média e alta. Soihet (1989, p.255), contribui nesta análise, quando coloca que:

Outros afirmam existir a violência física ali onde predominam as condições precárias de existência, desemprego e desagregação das relações sociais e familiares, explicação também limitada, já que a violência também se manifesta, e muito, onde estão presentes os padrões tradicionais de comportamento. As relações violentas, portanto, não se constituem em apanágio da classe subalterna, apresentando-se, igualmente, nos segmentos médios e elevados. Entretanto, estes dispõem de recursos que impedem, na grande maioria dos casos, que a questão se torne do conhecimento da polícia e do público em geral.

Saffioti (1995, p.37) aborda que é um mito dizer que os homens violentos pertencem às camadas pobres. Diz esta autora, estar no imaginário coletivo a imagem do espancador, do homicida e do estuprador como de um homem pobre e de preferência negro, o que se constitui num estereótipo.

. As mulheres que estavam na DPDPM durante as minhas visitas na grande maioria não se opuseram a gravar entrevistas, muito pelo contrário sentiam-se bem em falar, queriam falar, algumas choravam durante a entrevista, mas se dispunham a continuar. Senti a vontade destas mulheres em falarem; a ida à Delegacia acontece após muito sofrimento. Nem sempre é o momento do basta, mas é um momento que lhes é peculiar, o momento da denúncia, do fim do silêncio de anos de infelicidade. Neste instante querem compartilhar sua dor, necessitam ser ouvidas, querem apoio e reconhecimento.

A cultura da culpa feminina, sem distinção de classe e raça/etnia é capaz de destruir corações, almas e a vida de mulheres que não conseguem fugir da relação conjugal violenta ou quando conseguem guardam cicatrizes para o resto de suas vidas. A educação para a submissão feminina inculca no pensamento da sociedade e também no das mulheres que o ser feminino é erótico, sensual, evasivo, lascivo, super-emotivo, incapaz e irracional e por isto deve ser disciplinado. A disciplina corporal e emotiva sempre fez parte da sociedade ocidental patriarcal hierarquizada, o pai e o marido é que sempre puderam corrigir a mulher e o filho e, se necessário, até com surras, o que se constitui sempre como uma questão privada. O sentimento familiar historicamente se baseou na autoridade masculina; uma ideologia machista com formulações que naturalizaram conceitos, papéis e comportamentos sociais que refletem na mulher, em como ela se vê.

#### **4.2. Como a mulher que vive uma relação conjugal/doméstica violenta se vê:**

##### **Carismáticas e Pentecostais**

Nos seus depoimentos, as entrevistadas falam da representação que têm de si próprias, o que é “ser mulher” para elas:

Eu sou uma pessoa assim que qualquer um faz a minha cabeça. Eu sou o tipo dependente. Eu acredito que ser mulher é um dom de Deus. Porque Deus sabe o que a gente tem que ser e o que a gente é capaz de suportar. Porque o homem neste mundo de hoje quer ser mais e a mulher não. A mulher é sempre mais oprimida. Ser mulher é até uma dádiva. Melhor ser mulher do que ser homem (Marlene).

A fala de Marlene é bastante fatalista, ela acredita que ser mulher é uma dádiva, um dom de Deus, mas possui também a certeza de que a mulher é sempre mais oprimida, e que



Deus sabe o que é melhor para ela e o que ela pode suportar. A representação que ela faz do ser mulher é de dependência, de um ser heterônimo. A autonomia não tem sido o eixo da vida das mulheres ocidentais, filhas da cultura cristã. Ao se sentir dependente, Marlene fala de uma pessoa, ela própria, que não consegue se ver de forma autônoma, que não se encontra na condição de sujeito, dotado de liberdade.

Ser mulher é tudo (...) você nunca me vê de cara ruim. Fico com as minhas tristezas dentro de mim mesma, porque não tenho com quem desabafar, mas me sinto muito só, meu marido não é amigo e nem me ouve (Benedita).

Benedita guarda consigo suas tristezas porque pensa que não adianta reclamar, principalmente para o marido, que é sempre grosseiro com ela. Pensa que é normal o amor ter que aceitar grosserias. Se não aceitar, ela pode ser considerada “histérica”, “chata”, “emburrada”, “resmungadora” ou tantos outros adjetivos socialmente construídos para falar da mulher “insatisfeita” e “intolerante”, aquela que na verdade busca ser reconhecida. Suas atitudes são positivas, porém, não as reconhecem como tal.

Izabel possui a mesma indignação de Benedita:

Se for para mim nascer de novo eu quero ser homem, pelo sofrimento que eu passo. Tem sido muito difícil para mim ser mulher, se pudesse eu não seria. A vida de mulher é só sofrimento, não consigo ser feliz.

Na sua dor, Izabel não vê outra saída. Para ela ser mulher, é difícil, muito sofrimento, quer nascer de novo, mas homem. Izabel não consegue ver outra perspectiva de vida.

Dolores lamenta:

Eu me sinto péssima por ser mulher. Vivo labutando e não vejo reconhecimento. A gente faz tudo para o homem e ele não dá valor. Luta com um trem, luta com outro e faz e acontece e a gente não tem valor. Mulher não tem valor.

Dolores não consegue entender sua situação, faz “tudo” e não tem valor. Está sem saber o que é ser mulher, se sente perdida, o marido foi embora e ela não sabe viver sem ele; doente e sem trabalho fica difícil criar sua autonomia. .

A única visão favorável à condição de ser mulher veio da entrevistada que está cursando Universidade. Uma visão favorável, mas com exigências para a mulher :

Ser mulher é ser tudo. É ser capaz, forte, versátil, ativa, disposta, sensível, é ser mágica. Ser mulher é gostoso demais. É conquistar tudo. É ser o sustentáculo da família. É ser lutadora. É fazer diferença (Marineide).

As mulheres carismáticas e pentecostais, carregam o peso da inferiorização escrita na Bíblia e dogmatizada na vivência religiosa e na prática social. Se o Antigo Testamento atesta repetidamente esta inferiorização: “Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher”...(Gênesis 2, 22); “... na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará” (Gênesis, 3,16); também o Novo Testamento coloca a mulher num papel secundário. Vejamos novamente, o que já foi citado na página 30 desta dissertação: São Paulo na primeira epístola a Timotéo (2, 11-15) afirma:

Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão. Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será

salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade.

A vida inferiorizada e a educação para a submissão são águas para o moinho da contradição. Este estado move a vida feminina e promove a representação que a mulher tem sobre si mesma. Se ser mulher é um dom divino, algo belo, mágico, é também sofrimento e resignação; “é mais fácil para a mulher aceitar as dificuldades, o homem não tem paciência. A vida é assim, sempre foi assim.” (Dolores).

O padrão de subjetividade feminina passa como afirma Chauí (1985) pela condição de sujeito que se estabelece num processo de heteronomia, “a mulher vive para os outros e não com os outros”, as determinações sociais estabelecem uma posição originária para as mulheres como “seres para outrem”. Decorre neste caminho, a formação da identidade feminina de filha, esposa e mãe. A heteronomia se faz pelos modelos, os arquétipos onde a mulher se situa enquanto um ser que se aliena, na concepção de alienação em Marx (1976); um ser que se vê dependente, quando na verdade são eles filhos e esposo que dela dependem. Na alienação que reifica o feminino, que ao viver para o outro se vê coisificado, leva a própria mulher a naturalizar esta sua posição que, na verdade, não é natural como afirma Chauí (1985, p.48), “a posição é sempre histórica”. Há uma perda da liberdade por parte da mulher, esta ausência de autonomia é representada na imagem que ela faz de si própria.

Uma das características mais dramáticas da heteronomia como substituto imaginário e ideológico da autonomia é o sentimento ilusório da liberdade. Porque somos definidas para outros, acreditamos que somos o que fazemos para os outros e dependemos para existir de que esses outros nos reconheçam como tais (Chauí, 1985, p.50).

Marlene ao ser questionada sobre o que é ser mulher, após toda a violência sofrida, afirmou: “Hoje, eu penso na obrigação com meus filhos, com o meu trabalho no lar, com a minha família, com a minha religião e com a minha vida.”. A sua vida aparece no final da sua fala.

### **4.3. Representação da Vida Conjugal**

Se a representação do seu eu passa pela sua condição inferiorizada e de dependência, a vida conjugal destas mulheres são avaliadas como “péssima”: “minha vida não é boa”, “minha vida é difícil, é uma vida de dores e humilhações”, “minha vida é péssima”, Dolores afirma:

Minha vida não é boa. Nunca foi. Meu marido não tem carinho comigo dentro de casa. Ele é grosso. Ele não sai comigo. Fica o tempo todo emburrado, sem eu saber o que aconteceu. Eu chamei ele domingo para ir a Igreja ele não foi, aí eu deixei ele e fui. Eu sei que errei neste ponto quando eu deixei ele e fui, eu fiquei chateada, quando eu cheguei ele estava lá com as duas primas dele, uma já é separada do marido, eles estavam sentados no sofá. Eu falei para ele que aquilo não era certo e perguntei porque ele não foi à Igreja comigo. Aí ele falou que íamos ter uma conversa, eu também queria ter uma conversa com ele. Aí ele foi atrás de mim e começou a me bater e depois foi embora.

Gênero enquanto uma categoria analítica relacional é capaz de dar respostas para a trama conjugal. Se Dolores reclama, querendo ser amada e reconhecida, seu marido vai embora, “não estava bom assim, então fica sozinha”, onde ela se achará, se aquele para quem ela vivia foi embora. Dolores se desespera e vai à DPDP, buscando ser reconhecida como

alguém que tem o direito de não perder aquele por quem dedicou vários anos de sua vida. Ela não quer que ele vá embora, ela não pode perdê-lo, como ela viverá . Se conseguisse, já teria terminado o seu casamento. Não é tão fácil assim, Dolores diz não ter dinheiro para sobreviver e que está doente, mas ela queria também o amor do seu marido. É uma dor profunda. Ela se vê velha e doente, uma injunção social: a mulher perde o marido porque ficou gorda, velha, feia e doente. Dolores, como ela mesma afirmou, só veio à DPDPM porque ele foi embora, antes ela vivia na Igreja, fazendo campanhas para salvar o marido, ela acredita que o diabo tomou posse dele: “Isto não é por Deus, ele me sufoca, me machuca. Eu acho que o diabo entra na pessoa, usa ela e acontece a violência” (Dolores).

#### **4.4. O sonho de uma família feliz**

Mulheres violentadas em seus lares sonham com uma nova forma de convivência:

Uma família feliz para mim é uma família que tenha respeito, religião, principalmente paz que eu acho que é a base da família e que os dois tenham respeito, trabalhem com um objetivo só, em função dos filhos, da casa e das responsabilidades que gera um casamento (Isaura).

A possibilidade de ter uma família feliz está ligada e depende da adesão e da participação religiosa. Essas mulheres supõem que na Igreja o marido aprenderia a amar e a respeitar. A mulher se vê presa na contradição da concepção cristã: “amai-vos uns aos outros” e a concepção da inferioridade feminina, a nódoa da misoginia, a marca de Eva, a pecadora, a mulher como portadora do mal, a fraca, a incapaz, a volúvel; condições que lhe obrigam à culpa, ao martírio e ao sofrimento. Acreditam que a reversão da culpa feminina tem que ser na

Igreja, entregando-se a Jesus que também sofreu e a seu Pai que reconhece o sofrimento dos filhos na busca da salvação.

Miriam pensa como Isaura:

Família feliz é aquela que marido e mulher se tratam bem. É dentro da Igreja mesmo. Buscar a palavra de Deus, buscar Jesus, orar, ser humilde, buscar a presença de Deus em tudo que vier na sua frente, ser imitadora de Jesus (Miriam).

A igualdade de gênero é colocada como condição para se ter uma família feliz.

Como afirma Marlene, indo mais além:

Uma família feliz é quando no casal um completa a metade do outro, onde os dois falam a mesma língua, onde os dois concordam, entram em acordo, tem diálogo e compreensão e além disso o amor.

Existe na compreensão de Marlene, a possibilidade de um casamento feliz com respeito e igualdade. A dimensão simbólica da vida conjugal (o amor, o respeito, a solidariedade), ganha centralidade na representação do que seja um casamento feliz:

Uma família feliz eu acho assim que nem que a gente seja pobre, mas que o marido tenha amor dentro de casa com os filhos e com a mulher, que saia com eles para passear, eu sei que ele trabalha muito, mas quando chegar em casa ter um carinho, conversar (Dolores).

Percebe-se que a condição econômica favorável não é a primeira exigência para um casamento feliz, mas a atenção e o amor do marido. A mulher se sente presa, dependente do humor e da vontade do marido, permite que a infelicidade tome conta de sua vida pessoal,

pela conjugal e se vê com a tarefa de assegurar aquilo que deseja, com dedicação e compreensão, como fica visível na fala de Marineide:

Um casamento feliz é um sonho. Ter uma família feliz é viver em casa todos em paz, marido respeitando esposa, irmãos respeitando uns aos outros, onde tem diálogo, onde os problemas são resolvidos em conjunto. Onde todos se considerem carinhosamente. Sem dúvida a mulher contribui na maior parte para isto. Somos responsáveis pela harmonia e felicidade da família.

Gênero, aponta para a dimensão subjetiva e simbólica da relação conjugal, indo além das condições materiais de existência. As práticas sociais correspondem aos modelos representados simbolicamente quanto ao ser homem e o ser mulher. Ela é educada para esperar: ser convidada ao passeio, ao lazer, esperar com paciência o marido que trabalha “sempre mais do que ela”. É a ordem lógica da vida. São condições repetidas ao longo da história. A menina é educada para desenvolver papéis diferentes do homem na sociedade. A desigualdade a torna inferior, sua identidade constroeu-se na dependência. Preparada para se sentir “incompleta” sem um homem ao seu lado, sente-se obrigada, fadada ao casamento. Este, de um sonho colorido, transforma-se numa relação violenta: primeiro um empurrão, depois um pontapé, um tapa, um chute, um soco, uma surra, acompanhados de ameaças e intimidações constantes, podendo chegar ao assassinato. A mulher que sonhava com um “lar, doce lar” se vê então “como uma margarida, desfolhada facilmente”; tem medo do homem com quem vive, não se vê segura em sua própria casa e sente-se inferiorizada e humilhada.

No início da vida conjugal, o marido é dócil, dedicado, estamos na fase da conquista; neste momento o homem parece amar mais. Com o passar do tempo, a mulher, educada para o amor romântico, se coloca mais amorosa e mais dedicada enquanto se vê num contínuo de abandonos, ausências e falta de atenção por parte do homem com quem vive.

Ocorre uma inversão de atitudes. O amor sublime e dócil passa a ser a tônica feminina, mais do que uma amante ardorosa ela se torna uma “mãe”, uma protetora, alguém que tem que salvar o casamento e sustentá-lo na resignação do desamor.

#### **4.5. Lar, amargo lar, meu ninho de dor**

As relações de gênero, pautadas na opressão da mulher têm na violência, seja ela física ou simbólica, a forma mais perversa do exercício do poder masculino sobre o feminino, revelando a nódoa da misoginia na história cultural. São nas instituições sociais que se produzem as representações sociais, sobre os comportamentos dos indivíduos e como em suas subjetividades eles pensam, compreendem e explicam questões do seu cotidiano.

A família, a escola e as instituições religiosas são formadoras de relações de gênero, onde homens e mulheres, muito mais do que um ninho de amor, constroem verdadeiros ninhos de dor, onde o conflito se instala e se desenvolve como resultado de relações intersubjetivas, marcadas por uma cultura que leva homens e mulheres a não serem felizes, porque em suas individualidades pesam as concepções sociais estereotipadas sobre o masculino e o feminino, com modelos que trazem a figura do dominador e da dominada, do agressor e da vítima, do que deve ser servido e daquela que deve servir. Quando a mulher que sempre serviu alcança o mundo do trabalho, a universidade e outros espaços até então proibidos para ela, vencendo interditos culturais, ainda persiste a herança machista, impedindo a fantástica possibilidade da igualdade de gênero, no respeito para com as diferenças.

É neste jogo social que se apresentam opções de escolha para os homens e para as mulheres no casamento. Com maiores possibilidades para o homem temos as opções de ser o chefe da família, o investidor, o aplicador do dinheiro da família, ter a liberdade de ir e vir e



o lazer de forma mais cotidiana; para as mulheres as opções são mais fechadas e reduzidas, entretanto mais penosas. Têm que atender as exigências domésticas, a educação dos filhos de forma mais presente que o pai, hoje mais do que nunca é comum trabalhar fora do lar, profissionalizar-se para ajudar nas despesas familiares, acumulando funções, estando sujeita a dupla jornada de trabalho. São sujeitos múltiplos, onde a multiplicidade para o feminino cresce em proporção bem maior que a do homem, uma vez que este não tem conseguido aderir ao trabalho do mundo doméstico, o chamado mundo feminino, como a mulher tem conseguido entrar no chamado mundo masculino, ou seja, o mundo público, do trabalho. A contradição é posta e agravam-se os conflitos conjugais, com doses de ciúmes, mau humores, reclamações e desencontros, que podem levar a torturas simbólicas, agressões psicológicas e físicas, espancamentos ou até assassinatos.

Marineide continua:

Minha relação com meu marido hoje é conflituosa. Antes eu não conseguia ver a situação que vivia como ela realmente era. Era como se eu estivesse anestesiada. Eu só amava. Hoje, no entanto, percebo que não vivo uma situação diferente, mas agora eu enxergo o que antes não via. Aliás, comecei a enxergar quando estava no quinto mês de gravidez. Penso que minha relação com ele, meu desejo de ser mulher dele, tem algo de temosia, se não for doença. O difícil é receber doses de remédio amargo no dia a dia para se ver curada. Não gosto de minha relação com ele, principalmente porque vejo a superficialidade dele com relação a mim. E eu jamais pensei que pudesse ser assim... Em dezembro de 1999 ele me agrediu quebrando meus dentes superiores e inferiores, só fiquei com quatro dentes, alegando depois que fez isso porque eu o xingara de veado, o que não foi verdade. As agressões dele são empurrões, chutes, tapas, pontapés, um soco seu fraturou a tábua óssea da minha boca.

As agressões, o fim de um sonho de um casamento, a tristeza de estar num lar infeliz, são resultados das relações de gênero onde se formam identidades de sujeitos: feminino e masculino; sujeitos que são hierarquizados na formação de suas identidades, numa sociedade onde a hierarquia é peça chave na formação social.

O gênero, assim como a classe social e a raça/etnia, condiciona a percepção do mundo circundante e o pensamento. Funciona assim como um crivo através do qual o mundo é apreendido pelo sujeito. Logo, a atuação deste sujeito sobre o mundo deriva de sua maneira específica de compreendê-lo (SAFFIOTI e ALMEIDA, 1995,p.23).

As identidades se posicionam dependendo da situação social; são construções sociais, refletidas nas representações sociais e devem ser analisadas nos espaços onde se localizam. Falar em violência conjugal/doméstica, levantá-la enquanto um objeto analítico requer esta compreensão, se o homem é o agressor e a mulher ainda é a vítima ou em certas situações, co-participante, estamos questionando realidades sociais que envolvem compartilhamento, trocas, conflitos, contradições; elementos das relações sociais.

Falar em conflitos e violências conjugais é muito mais do que abordar comportamentos sociais, significa entrar na trama de relações sociais, embebidas da cultura de uma determinada formação social. O cristianismo como instituição social nunca esteve imune das investidas patriarcais, seja na sua formação histórica judeu-romana, seja na sua colonização latino-americana. Se ele nos fala de um bem, que é Deus e de um mal que é o diabo ou satanás ou demônio, e se a hierarquia social coloca o homem em situação privilegiada e a mulher numa situação inferior, temos então o homem no campo do divino e a mulher no campo do profano, com lógica, justifica-se a satanização do feminino. O mal é a mulher, e, como tal deve ser combatido. Se o “lar doce lar”, o “ninho de amor” não deu certo, se ele se tornou lar amargo lar, o ninho da dor, a responsável é a mulher. É preciso falar

também que este mundo privado tem sido um cárcere violento para muitas mulheres. Como fala Maristela: “Meu marido joga a comida fora para eu não comer e me bate.”

#### **4.6. O amor agressor: a trama conjugal**

Para Marineide, o seu “amor” se tornou o seu agressor, ela se culpa por ter transgredido os ensinamentos bíblicos, indo viver com um homem que já era casado anteriormente:

(...) Ele que faz parte do meu sonho de adolescente, agora transformou-se no meu maior pesadelo. Dói saber, admitir que estive o tempo todo enganada (...) mas, eu sou culpada, todos me falavam e só eu não via... A bíblia é contrária a toda e qualquer situação como a minha. Eu entrei nesta sabendo que não era certo, pois ele já era casado (...)

Para Juraci, o seu casamento não foi estável por ser negra, ela se culpa, afirmando não ser fácil ser de raça “inferior”:

A família dele nunca aceitou nosso casamento porque sou negra, a mãe dele sempre ficava levantando esta questão. A minha cor sempre dificultou minha vida. Por ser negra ele me chamava de vagabunda, piranha, ele e a sua mãe. Ele nos últimos tempos, a mãe sempre. Ele me deixou influenciado pela mãe dele que sempre me jogou na cara que não queria nem nora negra e nem neto negro.

Algumas mulheres têm resistido com dificuldades à cultura da inferiorização do feminino, que se agrava por condições de raça/etnia e, enfrentando possíveis represálias, têm procurado fazer valer seus direitos, através da denúncia da existência de lares amargos, de verdadeiros ninhos de dor. São as que buscam reconhecimento enquanto sujeitos, vencendo

barreiras e preconceitos, indo à Delegacia de Polícia de Defesa e Proteção da Mulher, demonstrando que famílias e casamentos nem sempre são portos seguros, que eles muitas vezes são prisões violentas, cárceres, onde impera a lei do mais forte, o reflexo de uma cultura, onde relações pessoais são estabelecidas e vivenciadas numa verdadeira teia, onde se cruzam amarguras, desilusões, tristezas e sofrimentos.

Benedita prossegue em seu testemunho:

Ele veio jogar um prato de comida na minha cara. Eu me defendi, ele me chamou de vagabunda e vadia. Quando ele veio jogar o prato de comida na minha cara eu bati a mão no prato e foi na testa dele e deu um corte pequeno. Ele chamou a polícia para me prender. O policial veio, conversou comigo e com testemunhas. O policial disse para ele que se ele fizesse eles voltarem ali eles prenderiam era ele. Ele falou então ‘ela tem que desocupar a casa’. Eu disse: ‘se você pagou eu também paguei’.

Nesta trama que é a vivência conjugal, a mulher às vezes reage, mas ainda assim é a maior vítima, pois foi criada para ser a guardiã do lar, responsável por fazer dele um verdadeiro ninho de amor e tranqüilidade, criada para ser mãe e esposa dedicada à família e aos afazeres domésticos, sofrendo humilhações e exigências constantes. Benedita além das ofensas recebidas diariamente é ameaçada de expulsão de sua casa. Para Benedita, seu marido sempre chega humilhando: “cala a boca senão tu apanha”, “sua vadia”, “sua vagabunda”, são palavras que houve diariamente. Segundo Benedita ela já não está mais conseguindo suportar, “fui para a casa da minha irmã, chamei ele para conversar, ele foi lá me agredindo, tentando me bater, falei para ele respeitar a casa de minha irmã, já que ele não respeitava a nossa”.

Manter a imagem da harmonia familiar, da paz no lar é obrigação da mulher, se a família não vai bem, ela esconde o fracasso por se sentir culpada e humilhada:

Eu ainda vivo com ele, Com suas pancadas ele quer me sufocar, me humilhar perto de minhas filhas. Mas eu me sinto culpada porque ele faz cobranças que eu não consigo atender. Eu não tenho coragem de ir embora e nem de mandar ele ir, eu queria que ele fosse embora por ele mesmo (Isaura).

Se o conflito conjugal é violento, a mulher muitas vezes redobra os cuidados e a dedicação ao lar, aos filhos e ao esposo. Dolores diz: “ (...) a gente faz tudo certinho, tudo para o homem e ele não dá valor”; Benedita também tenta entender o porque da violência, se ela cumpre as funções de esposa, que para ela são as de servir ao marido:

Eu só não me sinto culpada porque eu sempre procurei tratar ele como um marido deve ser tratado dentro da sua casa, nunca faltou roupa lavada e comida. Nada. Tudo que um homem dentro de uma casa precisa ter feito por uma mulher ele sempre tem.

Outras vezes, ela trabalha com a idéia de que o destino da mulher é perdoar, “passar por cima”, compreender, aceitar, resistir e resignar-se, porque “homem é assim mesmo, só a mulher tem paciência”. Se foi desvalorizada porque apanhou, humilhada cotidianamente, a recompensa é o equilíbrio do lar, a continuidade do casamento. Como reafirma Isaura:

Todos admiram a relação com minhas filhas e como eu as crio... Minhas filhas são obedientes, são companheiras, me ajudam em casa, fazem o serviço de casa quando não estou, tiram notas boas na escola, são estudiosas. Tem religião que eu ensinei, fazem orações todos os dias, por aí você vê... Apesar de tapas e pancadas eu continuo com ele, porque eu tive uma educação religiosa e tive medo das minhas filhas passarem o que eu passei quando meus pais se separaram. Quero de qualquer

maneira que elas tenham o pai ali para apresentar ao namorado, para a festa de quinze anos.

Outras mulheres violentadas voltam a agressividade para elas próprias com a baixa da auto-estima, tristezas, depressões, doenças, perda de vontade de viver e conflitos interiores. Se tem recursos financeiros percorrem esteticistas, salões de beleza, fazem plásticas, castigam o mais que podem seus corpos e suas mentes. São infelizes, se tornam culpadas, enquanto absolvem o companheiro agressor. O silêncio se transforma em arma predileta, ninguém viu, ninguém sabe, a vida continua, eu o escolhi, agora tenho que enfrentar a vida com ele. Como reconhece Marlene, ela contribuiu para o conflito na sua relação conjugal, por aceitar as imposições de seu marido:

Eu estou colhendo o que eu plantei, porque eu deixei ele fazer o que quisesse dentro do lar. Até no dinheiro mesmo. Ele falava ‘você vai pagar isto’. Eu pagava. Eu dei liberdade para ele me xingar, prá hoje me humilhar perante todo mundo. Hoje ele está me explorando porque eu deixei ele tomar conta das minhas decisões, por ter sido submissa demais a ele.. Eu sempre penso que eu tenho que ter responsabilidade com meus filhos e meu casamento, ter obediência, regras, metas, educar os filhos e depois os netos, é uma vida, uma constituição.

A concepção de enfrentamento passa pela não visibilidade do conflito, não pela essência da violência, mas pela aparência de um eterno casamento que deu certo. Ela passa a buscar em que momento do caminho se perdeu a promessa do amor eterno, da felicidade completa, do sonho de um casamento feliz. O menosprezo, os “xingamentos”, o cotidiano de torturas simbólicas, a surra, os espancamentos, passam a ser considerados normais, naturaliza-se a violência . Marlene, acha que a mulher planta o que ela colhe. A sua fala demonstra também, como por questões biológicas, a mulher se vê mais fraca do que o homem:

Porque eu passei por tudo isso, difamações e agressões, que acho assim, que a mulher planta o que ela colhe, porque nós mulheres temos uma falha muito grande na língua, porque nós falamos muito... eu acho que a mulher tem que ser mais diferenciada do homem porque nós somos inclusive mais fracas, até mesmo numa discussão ou numa briga a mulher leva menos vantagem. A mulher é mais fraca que o homem. Falo fisicamente mesmo, a mulher não dá conta de dar um soco no homem.

#### **4.7. A denúncia tem causas**

O processo da violência conjugal/doméstica é doloroso, entretanto, aceitável **até o momento do abandono, da troca de parceira e da expropriação de bens**. É como se o homem pudesse golpear até a morte a alma da companheira, mas **sem deixá-la, sem trocá-la, sem colocá-la para fora de casa**. Junto com ele tudo é permitido; esta é a trama conjugal, só desvendada quando a própria mulher resolve reagir; quando ela deixa de lado o medo e a culpa, num longo processo de reconhecimento do seu direito de autonomia sobre sua vida, seu corpo e suas decisões. Quando ela descobre que mais do que seu corpo, foram seus sonhos, sua vida, sua autonomia, sua liberdade e seu poder que foram destruídos. Culpa, medo e vergonha são labirintos difíceis de serem ultrapassados.

Nas tentativas de enfrentamento da relação desgastada, um dos primeiros lugares buscados pela mulher é a Igreja que lhe pede paciência, com orações e campanhas “A minha Igreja fala para mim ter paciência”(Maristela); “A minha Igreja fala para mim ter paciência, orar e fazer campanha para ele” (Dolores). Quando os recursos de apoio se esgotam ou não representam soluções, quando a fé deixa de ser maior que os atos de violência, a mulher denuncia: “Vim na Delegacia sem falar na Igreja e para o pastor. Estou cansada. Será que Deus está dormindo?” (Dolores). Nem sempre ela coloca um fim no casamento, na primeira

denúncia. É comum mulheres recorrerem a DPDPM várias vezes antes de resolverem se separar do agressor, ou porque ela perdoa, retira queixa ou porque o agressor insiste em perturbá-la, ou porque ela não tem para onde ir e nem sobreviver por conta própria.

#### **4.8. Mulheres pentecostais e carismáticas denunciam a violência na DPDPM**

O que faz uma mulher pentecostal desistir da resignação e da sua atitude de mulher “virtuosa” após vários anos de uma relação conjugal violenta e ir denunciar o marido agressor na DPDPM?

Esta questão ficou presente nas minhas preocupações e análises, após entrevistar vítimas de violência doméstica na DPDPM em Goiânia. Para mim não seria comum encontrar estas mulheres na sala da Delegacia, espaço que me facilitaria realizar entrevistas para minha investigação. Não que acreditasse que os lares de mulheres pentecostais e carismáticas mais que outros lares fossem somente doces lares/ninhos de amor. Pensava sim que as mulheres pentecostais e carismáticas fossem cumpridoras dos ensinamentos bíblicos sobre a mulher e temerosas da transgressão. Vi que até o são, mas também chega um momento que não há fé, estado de oração e obediência religiosa que consigam superar anos e anos de dor, sofrimento e humilhações. Madalena, após quatro anos sofrendo agressões, afirmou na sala de espera da Delegacia:

Vou denunciar sim. Já denunciei a primeira vez em 1996. Casei em 1992 .  
A primeira vez que ele me agrediu eu estava grávida de 7 meses, do meu filho mais velho que já está com sete anos. Ele me dava tapas e empurrões. Não era ainda aquela violência mesma de me bater e de correr atrás de mim, de eu ter que esconder



senão ele me mata, como é hoje. Eu denuncio porque tenho medo de morrer e denunciando eu me sinto mais segura.

A denúncia nem sempre inibe o homem violento e a mulher nem sempre o abandona na primeira vez que faz a queixa na DPDPM. Continua com sua religiosidade, que lhe dá forças para a resignação e respostas como a “culpa é do diabo”, “o agressor tem que ser ajudado, com orações” e lhe dá poder para continuar existindo. A violência continua crescendo e tomando novas formas; do xingamento à humilhações, passando para a agressão física, a tentativa de assassinato e podendo chegar ao assassinato de fato. Madalena, mesmo sabendo deste perigo volta para casa, porque não tem para onde ir, mesmo sabendo que o seu lar é o lugar menos seguro para ela. O grande drama das mulheres espancadas pelos seus maridos que decidem sair de casa é a ausência de um local para buscarem abrigo. A violência conjugal/doméstica se manifesta no seio da família onde homens e mulheres com uma participação desigual, em função de suas condições de gênero, entram em conflito. A violência reproduz a posição inferior da mulher na família. É ela que não tem para onde ir, é ela que não tem condições para criar sua independência e sair da relação conjugal violenta. O discurso de Madalena nos diz sobre esta condição:

Eu saí ontem de casa. Eu volto porque eu não tenho para onde ir, os meus filhos sempre ficam. Eu fujo para a casa de alguém, eu sou obrigada a voltar, ele me ameaça. É um transtorno, ninguém quer mais conversar comigo. Ninguém quer me ajudar com medo dele. Eu não tenho ninguém para me ajudar. Tem que ser eu e eu.

Perguntada sobre onde ela busca apoio, Madalena afirma:

Vou sempre na Renovação Católica Carismática, nas segundas feiras, nas quartas e no Domingo. Ele não gosta. Fala que eu vou procurar outras coisas, procurar homem.... Eu já disse prá ele que Deus está em primeiro lugar na minha vida.”

Miriam , afirmou ser a segunda vez que ia a delegacia e mesmo assim confirma o crescimento da violência na sua relação conjugal:

Vim uma vez e a mulher falou para eu voltar se ele me agredisse, me batesse. Eu vim hoje porque ele está ameaçando de me matar mesmo. Eu tenho medo de uma hora ele me pegar e me matar mesmo.

Dolores, afirmou ser a primeira vez que ia à DPDPM.

Quando a gente discute ele fala que eu sou uma galinha, uma piranha, quando eu falava que vinha a DPDPM ele dizia: ‘então você vai, mas quando eu te pegar e te bater eu não vou te deixar viva não.’ Então eu tinha medo de vir. Agora ele saiu de casa, eu quero saber como vou ficar, com um mundo de remédio, de receita para comprar, eu tenho reumatismo, ando com dificuldades, estou sem condição de fazer faxina, sem dinheiro, sem nada, ele saiu de casa não deixou nada para mim.

Preocupada e com medo ela continuou falando sobre a sua presença na Delegacia:

Eu sinto medo, vergonha porque eu nunca fiz isto, sinto vergonha. Tenho medo dele se revoltar contra mim. Na primeira vez eles não fazem nada com ele, assim de bater não é?

Dolores disse que já fez várias campanhas pelo marido na Igreja e que o pastor já disse para ela ter paciência que o diabo se apossou dele, mas que tinha vindo a Delegacia sem contar para o pastor, cansada das agressões e de ser maltratada, porque ele foi embora de casa na última briga. A identidade pentecostal exige fidelidade para com a Igreja, Dolores demonstra temor por estar indo além do permitido. Crença e culpabilidade andam juntas. Dolores se sente culpada por ir à Delegacia sem autorização do pastor e da Igreja. Quando perguntada sobre a quem se dirige nas horas difíceis, ela respondeu:

Só a Deus. Meus irmãos da Igreja oram por mim. Tem vez que ele fica até duas semanas sem falar comigo, aí a gente ora, fazemos campanha na Igreja. Penso o tempo todo. Eu pergunto: porque acontece isto comigo, por que? Eu sou merecedora, não sei. Deus é que sabe, ele é que traça a vida prá gente. O pastor só fala prá mim buscar Deus, fazer campanha, pois quem ora Deus liberta. Eu já cansei e já falei prá eles que não agüento mais. Vou prá Igreja, oro e falo: Jesus estou cansada, porque você não faz obras na minha vida e na do meu marido ou tira ele da minha vida de uma vez ou então o Senhor transforma ele, porque eu não sei mais o que faço. Tem hora que eu penso será que Deus tá dormindo. Penso besteira né ?

Percebe-se o medo de enfrentar, a vergonha de estar na DPDPM e a culpa por estar questionando a Deus e ela só foi à DPDPM depois de apanhar, de chegar em casa da Igreja e encontrar o marido na sala da sua casa com duas moças e de ele ter ido embora deixando-a sem recursos para sobreviver com a filha. A resignação deixou de ser inesgotável após o abandono. A religião que legitima sua situação de submissão não foi avisada e Dolores questiona : “Será que Deus está dormindo? ”, sua fé se vê abalada pela dor e sofrimento da perda do marido que foi embora de casa. A fé de Dolores é colocada em cheque quando ela o perde, se vê abandonada e sem condições econômicas para sobreviver, sua religiosidade lhe garantia a resignação e aceitação de um cotidiano de violência, mas ela não é capaz de

resignar Dolores na perda. Ela se vê em conflito com uma religiosidade que lhe exige aceitação e obediência. Ela quer saber onde está Deus no seu momento de sofrimento, em quem ela confiou, orou e fez campanhas e ele já não lhe escuta e deixou seu companheiro ir embora. Dolores que acredita que o diabo faz obras no seu marido, só tinha a Deus enquanto força superior ao diabo por isto ela questiona se Deus está dormindo, porque não a ouve mais.

Três fontes de pressão/agressão e ou opressão estão presentes no processo de violência conjugal/doméstica aqui analisada, levando a infundáveis procedimentos daí decorrentes. São elas: **A violência simbólica** com ameaças, intimidações e humilhações; **a violência física** com socos, chutes, espancamentos, empurrões, tapas, jogar óleo quente no rosto, entre outros tipos de agressões e **a violência na utilização do patrimônio**<sup>15</sup>, quando a mulher se vê expropriada dos bens da família, sem casa para morar e sem recursos financeiros para sobrevivência, esta última principalmente quando a mulher não trabalha fora do lar, ou quando vive uma situação de amasiamento, duas situações presentes na vida de Dolores. Essencialmente, são o exagero, a perversidade e um cotidiano destas violências, culminando com a perda ou do marido, ou do patrimônio, ou dos dois juntos, que levam as mulheres a buscarem a DPDPM, depois de anos de resignação, apoiadas nos ensinamentos cristãos de aceitação, docilidade e dependência de um casamento eterno.

Estas três situações de violência, envolvem o poder constitutivo de uma ordem falocrática que leva a desigualdade social entre os gêneros, pela lógica da hierarquização. As violências citadas acontecem nas relações interpessoais, mas são resultado desta assimetria social. A autoridade masculina sobre a feminina reflete na vida conjugal aspectos culturais de uma sociedade machista e autoritária, onde os seres humanos mais do que socializados para a solidariedade são manipulados para a desumanização de valores de igualdade e justiça. Se

---

<sup>15</sup> Termo utilizado por Rangel, Olívia. **Madame também apanha**, in: Revista presença da mulher. São Paulo. Editora Anita Garibaldi, ano XIII, n°. 37, dez. de 2000 a fev. 2001.

culturalmente estabeleceu-se que a mulher, o negro e o pobre são inferiores; o homem, o branco e o rico têm a supremacia e por isto podem comandar e dominar a vida dos menos favorecidos socialmente. O poder no espaço privado reflete o poder no mundo público e os dois são violentos porque são hierarquizados. Não se trata de analisar comportamentos desviantes ou a malignidade deste ao daquele sujeito, ou desta ou daquela situação, mas desvendar o controle social estabelecido na relação homem/mulher, que normatiza papéis e direitos diferenciados para os sexos, criando situações de gênero onde o monopólio é masculino. Há uma sacralização da família enquanto uma “instituição social autoritária e castradora” (Gaiarsa apud SAFFIOTI e ALMEIDA 1995, p.34).

Arendt (1994), ao analisar que a violência significa impotência, perda de poder e não a sua posse, ajuda na análise que se pode fazer de que o homem tem medo da mulher. Como a mulher tem receio de apresentar socialmente o fracasso de sua relação, o homem também tem medo de ter a sua autonomia colocada em xeque, o que representa perda do poder. Por isto, ele usa da violência como um ato para intimidação de comportamentos da mulher que possam ser considerados de rebeldia. Tudo que possa colocar na visibilidade a sua impotência como o “chefe da família” ou como o “comandante supremo”, representa perda de poder e para conservá-lo é preciso usar de violência.

A impotência dos homens deriva do contato, consciente ou inconsciente, com o fato de que o acordo social entre homens e mulheres é um embuste...o contrato só pode ser estabelecido entre iguais e, de partida, a mulher é considerada inferior. Assim, a potência não pode ser compartilhada, pois nasce do engodo. E a impotência grassa, dando vazão à violência (SAFFIOTI e ALMEIDA, 1995, p.46).

A heteronomia, o viver em função do outro, fazer sempre para o outro (CHAUI, 1985), é condição só para a mulher, a autonomia masculina não pode ser perdida, ela faz parte

da ordem natural das coisas, da lógica da hierarquia social. A denúncia da mulher na DPDPM pode representar aumento da agressividade masculina, situação que contribui para a inibição da mulher quanto à denúncia, por isto, ela resiste em não dar visibilidade à sua dor e sofrimento, ficando anos e anos no silêncio e na solidão dolorida, o que já é por si só uma agressão à ela própria. No processo de violência, a mulher é intimidada a não procurar recursos, pois a violência pode aumentar: “se você for à Delegacia eu a mato”; “se você for à Delegacia você não entra mais nesta casa”; “se você for à Delegacia eu acabo com você”. Neste contexto, a religião se constitui um refúgio. Isaura, hoje católica carismática, por causa da família do marido, antes do casamento era batista, juntamente com sua família<sup>16</sup>; afirmou sobre sua situação num casamento violento, com espancamentos (no dia da entrevista, ela estava com o olho roxo de um soco do marido e com marcas de pontapés):

Eu sou feliz, eu tenho Deus. Eu acho que muita gente diz assim, que Deus me abandonou, mas Deus não me abandonou de jeito nenhum. Eu creio que um dia vou superar tudo isto que estou passando. Eu acho que quando a pessoa sofre, ela sofre hoje para amanhã ser feliz. Se eu estou sofrendo hoje é porque futuramente eu vou ter uma recompensa. Se meu marido também fosse evangélico seria diferente, mas ele não quer ser.

Para Isaura, a recompensa está na sua fé, a esperança de que tendo Deus em sua vida ela será recompensada, diferentemente de Dolores, Isaura reforça sua fé religiosa no ato da denúncia na DPDPM. Benedita, como Isaura também não perdeu a fé. As duas estão ainda com seus maridos em casa, o de Dolores foi embora. Benedita afirma:

---

<sup>16</sup> O ideal da família cristã, congregando todos numa mesma “comunidade de salvos” também segue a hierarquia de gênero, é a mulher que deve seguir a religião do marido, mesmo que isto lhe provoque culpas e sacrifícios no ato para a nova adesão religiosa.

Acho que eu busquei força foi quando deu meia noite, após a briga, eu plantei meus joelhos no chão e pedi ao Divino Pai Eterno que me alumiasse, que me mostrasse o caminho e a coisa certa para mim fazer. Tomei um chá de erva cidreira e eu deitei e dormi. Acordei disposta, pensei e aqui estou eu na delegacia. Na Bíblia, não sou muito estudada, mas lá diz o seguinte: quando você está perto de seu inimigo se ele bate numa face, você tem que dar a outra para ele bater, procure pensar bem e Deus lhe mostrará o caminho. Eu acho que estou fazendo a coisa certa. Nunca devemos empunhar uma arma e dirigi-la para alguém. Tirar a vida só Deus. Eu vim na delegacia para não fazer bobagem em casa.

Benedita foi à DPDPM, porque o marido quer expulsá-la de casa. Ela quer conselhos da vizinha que também é carismática, o que demonstra sua fé à esta expressão religiosa :

O marido dela é o que canta na Igreja. Ele é carismático. Eles me orientam 'olha minha filha você reza, você conversa com Deus'. Eu procuro estar sempre rezando, estar com Jesus é um conforto muito grande e sempre espero que ele faça milagre na minha vida.

Em Mateus (5, 38-41) , encontramos ensinamento para o tratamento da condição de ofensa:

Ouvistes que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém vos digo: não resistais ao homem mau antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas.

Continuando em Mateus (5, 43-44), "Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo;. Eu porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem..."

Dar a outra face para o feminino significa perdão àquele que lhe coloca em situação de opressão e submissão. As “atoras” deste trabalho demonstram a disposição para o perdão: “Eu fico com vontade de matá-lo, mas eu penso em Deus e relevo” (Madalena); “Eu não tenho coragem de mandá-lo embora”(Isaura); “às vezes olho para ele com raiva, outra hora com dó” (Benedita); “Já separei e voltei várias vezes, sempre foi assim eu fui deixando, deixando” (Izabel), Benedita e Miriam em suas falas levantam o ensinamento cristão de que se o inimigo lhe bate numa face, você deve dar a outra face. Dolores e Miriam falam da necessidade de orarem para seus maridos que estão sob as obras do demônio.

Saffioti e Almeida,(1995, p.46), recorrendo a May (1981, p.27), apontam que “a violência alimenta-se da baixa estima e da ausência de segurança íntima da pessoa em si mesma(...), a violência assenta na exploração”. Ela também se sustenta e persiste pela culpa feminina que lhe dá guarida. É neste sentido que a mulher de vítima transforma-se em co-participante da violência contra ela. Falas das entrevistadas demonstram o sentimento de culpa, como a de Isaura que já não acredita nela mesma. Culpa e opressão andam juntas. A oprimida se sente culpada. Nas relações de gênero, a dominação se dá num processo relacional, onde para que um domine, a outra tem que se sentir culpada. Pela culpa, ela passa a ser não apenas vítima, mas cúmplice do processo que lhe violenta. Se a mulher se culpa, ela se torna submissa, para se recuperar da situação de culpabilidade. Na opressão e na culpa, ela perde sua auto-estima: A culpa feminina se localiza nos ensinamentos misóginos cristãos, demonstrando que a religião, enquanto uma instituição social é formadora da identidade de gênero. Erickson (1996), aborda que a religião traz em si questões de gênero e poder ao dicotomizar o sagrado e o profano, colocando o masculino na área do sagrado e o feminino na área do que é profano. Separar o masculino e o feminino quanto ao sagrado e o profano, inferioriza a mulher, influenciando sua identidade de gênero. Ela se vê assim menor e terá o tempo todo que lutar para provar que pode ser igual. É uma luta perversa, porque ela própria



se sente inferior, tendo a culpa como companheira cotidiana. Madalena tem consciência desta situação:

Eu me sinto culpada porque não tenho auto-estima elevada, ele acha que tem algo melhor lá fora, ele faz cobranças de mim , é como se eu não pudesse dar e fazer o que ele quer, aí ele me dá tapas e socos, eu não sou quem ele queria que eu fosse” (Madalena).

Também Miriam perdeu sua auto-estima e se vê na contradição entre perdoar e não mais aceitar, pois o perdão nem sempre significou o fim da violência contra ela:

Ele me chama de bagaço, que eu não presto mais para nada, que lá fora tem coisa melhor, penso que tenho que tratá-lo bem e estar dentro da Igreja. Buscar a palavra de Deus, buscar Jesus, orar, ser humilde, buscar a presença de Deus em tudo que vier na frente, ser imitadora de Jesus. Falei com meu pai ontem, pior foi Jesus que foi traído, Judas traiu ele, ele foi perseguido. Ele não venceu? Temos que tentar ser como Jesus naquela época. Ser imitadora de Jesus. Agüentar tudo quieta, calada, sem agressão, mas como eu posso agüentar mais, se ele chega e fala que eu sou um bagaço, que eu não presto. Ele me sufoca, é uma dor muito grande, depois de 14 anos assim. Eu nunca traí ele, sempre fiz tudo direitinho e agora ele namora com a minha amiga que eu levei para morar na minha casa, depois que ela largou o marido dela. Agora com a outra ele quer que eu saia de casa. Para onde eu vou ?

Culpas misturam-se com mágoas e dores e decisões de denúncia na DPDP, vêm no topo dos conflitos, quando a mulher já perdeu tudo: dignidade, amor-próprio e condições materiais de existência. A violência aniquila o outro e o submete até um certo ponto. Quando Miriam diz: “como eu posso agüentar (...) eu fiz tudo direitinho (...) agora ele quer que eu saia de casa... Para onde eu vou?” Miriam falou em ser imitadora de Jesus e

perdoar, mas ela já não consegue, perdeu o marido e está prestes a perder a sua moradia. Não tem mais à quem perdoar, a lógica do perdão não funciona mais; exigindo assim outra atitude sua, por isto ela foi à DPDPM.

A violência visa a manter a relação mantendo as partes presentes uma para a outra, porém uma delas anulada em sua diferença e submetida à vontade e à ação da outra... a violência deseja a sujeição consentida ou a supressão mediatizada pela vontade do outro que consente em ser suprimido na sua diferença... a violência perfeita é aquela que obtém a interiorização da vontade e da ação alheias pela vontade e pela ação da parte dominada, de modo a fazer com que a perda da autonomia não seja percebida nem reconhecida, mas submersa numa heteronomia que não se percebe como tal. Em outros termos, a violência perfeita é aquela que resulta em alienação, identificação da vontade e da ação de alguém com a vontade e a ação contrária que a dominam (CHAUI, 1985, p.35).

Para vencer a submissão, a mulher ao ir à DPDPM, se reveste de poder que emerge das suas entranhas, na indignação de ter sido resignada, de ter aceito e convivido com um casamento violento, anos e anos e mesmo assim ter perdido a batalha. Ao ir à Delegacia denunciar a violência sofrida no seu lar, a mulher carismática e a pentecostal não abandonam sua religiosidade, elas só não a vêem mais como legitimadora de uma situação de violência, pois a resignação e a paciência, solicitadas nos ensinamentos cristãos não resolveram o conflito. Isaura ao avaliar como ficou sua fé, cita Jesus: “quando você prega, você dá testemunho e se o outro não vai respeitar, da sua própria boca Jesus diz, ‘você deve bater na poeira do cego, sair e não olhar para trás’, porque ele realmente não quis aceitar”. Neste momento da entrevista, Isaura chora muito, ela está cansada dos anos de violência, ela diz “a minha fé me ajuda a ter firmeza e não fazer nada de errado”. Ao decidir denunciar, a mulher teve consciência de que a aceitação de maus tratos e a dedicação inconsciente na relação

conjugal, não são armas que libertam, mas instrumentos que dão vazão para atitudes opressivas. A experiência religiosa também se transforma em luta ao dar sentido para a vida da mulher que sofre num processo de violência. A religião representa poder para os pobres de espírito, ela acalma a alma conflituosa, mas também pode levá-la a tomada de decisões. Decidir não aceitar mais a violência representa poder para a mulher, o rompimento do silêncio traz inicialmente o medo da represália, podendo, posteriormente, representar júbilo por ter tido coragem de reagir. “O poder não exclui a luta. A violência sim” (CHAUI, 1985: 35). O poder se constrói com autonomia e pode garantir conquistas, a violência inibe, portanto é preciso por fim a violência contra a mulher, a arma está nela mesmo, na saída do silêncio, na denúncia consciente, acreditando em si mesma, no se ver e se fazer como sujeito, sendo a protagonista de sua própria história.

#### **4.9. Por que a mulher continua num casamento violento?**

Estas questões são intrigantes, só encontramos respostas para estas indagações, quando a mulher que sofre violência conjugal/doméstica consegue dizer: “Chega, cansei, nada mais garante este casamento.” A partir daí ela desnuda sua relação, o que é muito difícil para uma mulher que vive a crença cristã, onde a misoginia se instalou, dando-lhe condições de resignação e de aceitação, para um casamento eterno. É na contradição de sua vida que a mulher consegue desvendar a situação de violência, entendê-la e daí falar sobre sua aceitação à relação conjugal violenta. Permanece casada porque não tem para onde ir, porque não tem independência econômica, porque tem filhos para criar, porque gosta do companheiro quando ele não está agressivo, porque não quer ser uma mulher sem marido e porque já se acostumou a viver de forma heterônima.

Esta última vez agora que eu apanhei do meu marido eu perdi muito sangue e fiquei muito revoltada porque eu não estava fazendo nada de errado. Ele me agride com vários tipos de coisas. Ele me provoca para ver se eu reajo, para me bater. Ele me agride também com palavras. Ele me bateu, me deu murro na boca , sempre me dá empurrões... Eu não tenho para onde ir, de outras vezes que separamos eu fiquei na casa da mãe dele, depois ele também foi morar lá e nós voltamos (Madalena).

Joana, outra entrevistada, fugiu de casa. Esperou o marido dormir depois da surra e foi embora, passou o resto da noite na rua e amanheceu na Delegacia com sua mochila de roupas. Ela não tem para onde ir, não quer voltar para casa, disse que resolveria depois de ser atendida:

A primeira vez que ele me machucou de verdade foi esta madrugada, que ele deixou marca em mim. Eu reagi, depois fiquei quieta com medo dele me bater mais. A gente estava numa festa, depois que cheguei em casa fiz de conta que estava dormindo, esperei ele dormir, saí de casa, fiquei na rua e agora estou aqui na delegacia.

Benedita mostra mais firmeza nas suas decisões, reivindica seus direitos e fala que não é mulher de apanhar de homem, já agüentaram muito. Ela e o filho que não é do marido atual, têm sido muito humilhados. Está cansada das cobranças pela sua vida anterior, de outro casamento. Em Benedita se vê uma alteração na sua identidade de gênero. Ela reflete e tem consciência de que com sua submissão, contribuiu para a violência no seu casamento. Mas agora, de forma planejada, está procurando resolver a situação, mesmo dependendo de favores da irmã, onde deixou o filho e ela mesma saiu de casa, estando na casa de vizinhos. Não se sabe se Benedita voltará para casa, tem apenas dois dias que ela saiu do “seu lar”:

Ele fala assim para mim: 'Cala a boca senão tu apanha' 'sua vadia e vagabunda', pega minhas coisas e joga no chão, vai na panela e derrama a comida para eu não comer, sabendo que foi eu que comprei e paguei aquele arroz e aquele feijão. Ele veio jogar um prato de comida na minha cara. Eu me defendi, ele me chamou de vagabunda e vadia. Ele sempre faz ameaças de morte e de me expulsar de casa. Ele me humilha, ele sovina comida para meu filho. Ele ameaça bater no meu filho que não é filho dele. Quando eu vou a Igreja ele dá um bairro inteiro de homens para mim, eu não posso conversar nem com uma mulher que ele fala que eu tô mandando recado para namorado. Agora eu reagi, reagi a oito anos de violência, eu reagi porque eu me separei dele há dois dias. Ele sempre me agredia com palavras, depois quis me bater, mas eu reagi, eu gritei, porque a mulher não pode ser submissa, eu estou colhendo agora o que eu plantei, porque eu deixei ele fazer o que quisesse dentro do lar. Até no dinheiro, eu pagava as contas, eu devia ter repartido as obrigações...Não me separei antes porque não tinha para onde ir, agora deixei meu filho na casa da minha irmã e estou de favor na casa de vizinhos... Eu vou ser sincera, se o tempo voltasse atrás eu não casaria nunca mais na minha vida. A decepção maior é você viver ao lado da pessoa achando que vai ser feliz e não é.

Isaura continua a suportar a violência , porque não vê a possibilidade de uma família existir sem a figura masculina/paterna. Sua insistência em realizar o seu sonho de ter uma família feliz, não tem dado certo. Quando buscou ajuda de um advogado porque o marido tinha colocado fogo em casa, ele desistiu de amedrontá-la. Ao se sentir ameaçada de morte, Isaura superou sua identidade de gênero, fincada na submissão e reagiu, buscando um advogado. A recompensa veio com a sustentação do casamento, que entretanto não deixou de ser violento. A religião marca sua identidade de gênero, reforçando o sacrifício, na aceitação. A contradição é uma constante na vida de Isaura, às vezes ela busca apoio e denuncia o estado de violência em que está vivendo, outras vezes, ela se cala. A religião estimula a contradição na vida de Isaura. Ela procurou o advogado e a DPDPM não para o rompimento do seu

casamento, mas para o controle do seu problema doméstico que ela não conseguia sustentar nem com o apoio simbólico da sua religião. Está procurando intimidar o comportamento agressivo do marido. Isaura ainda não pensa em rompimento da relação conjugal:

Eu continuo com ele após apanhar, porque eu tive uma educação religiosa que sempre falou que o casamento não pode acabar e tinha medo das minhas filhas passarem o que eu passei, quando eu tinha 16 anos meus pais se separaram. Eu não tenho para onde ir, meus pais são separados e eu acho que isso influenciou minha vida, quero que de qualquer maneira minhas filhas tenham o pai ali para apresentar o namorado, para a festa de 15 anos. A figura do meu pai fez falta na minha vida e eu não quero a mesma coisa para as minhas filhas. Uma vez eu busquei um advogado de família. Quando ele viu que eu tinha coragem ele desistiu de me amedrontar. Foi quando ele pôs fogo na casa e queria por fogo em mim, eu fiquei com medo e fui no advogado.

Miriam lamenta o tempo doado ao seu casamento, sem recompensa. Agora, que ele a acha velha, ele a abandona, destruindo seu sonho da eternidade na sua relação conjugal. O marido de Miriam já está vivendo com outra, mas continua visitando-a e lhe atormentando, segundo sua fala. Além dos chutes e espancamentos com pau de vassoura, o marido quer tirá-la da casa para voltar para lá, com a outra. Miriam se sente humilhada por violências psicológicas, ele a chama de “bagaço”, diz que a outra é “bonitona, gostosa” e Miriam quer ser imitadora de Cristo, que ensinou o perdão ao inimigo. Ela se sente menor e humilhada, mas sustentando-se na sua religiosidade, ela quer ser reconhecida pelo marido, através do perdão:

Ele arranhou outra mulher, trouxe para dentro da nossa casa. Me chama de bagaço, que eu não presto mais prá nada, me bate e fala que vai me matar. Eu não tenho para onde ir (...) Eu não acho justo ele ter me tirado da casa de meus pais aos

16 anos, depois ficar na minha casa com outra. As minhas pernas estão todas roxas de seus chutes. Eu tenho medo dele me matar, ele é muito violento (...) Ele saiu de casa, mas vai lá, me ameaça por que ele quer a casa e fala que a outra é bonita, que ela é gostosa e que eu sou um bagaço, pegou um pau de vassoura e marcou as minhas costas. Quando eu estava bonitinha, com 16 anos, tudo em cima, ele gostava. A casa vale doze mil e ele quer me tirar de lá para por a outra. Ele me provoca, fala que também vai ser crente, mas não vive mais comigo porque eu sou um bagaço, não presto mais (...) Eu ficava com ele por amor e por ser imitadora de Cristo, que perdoou até seu maior inimigo.

Dolores é também, uma mulher humilhada no seu cotidiano e continua no casamento porque é doente e não tem para onde ir. A sua pobreza aliada a situação de saúde, faz com que ela aceite uma vida de violência:

Ele me bate, me xinga, fala que sou vagabunda, piranha, galinha, fala que eu dou para o meu cunhado. Acho que ele tem muito ódio de mim, ele já falou que tem nojo da minha cara (...) Ele saiu atrás de mim, me derrubou, me bateu na cabeça, machucou a minha mão. Queria me sufocar. Eu já sou doente, vivo toda torta (...) Eu sou doente, continuo com ele porque não tenho para onde ir e tenho medo de doente passar precisão ..Acho que eu estou velha, acabada e ele acha outras novas na rua, por isto é que ele está assim violento, deve ter enjoado de mim. Eu penso isto. Estou toda aleijada, toda torta.

Izabel acredita que seu marido é violento pelas explicações do próprio agressor, ele lhe fala que a espanca e quebra as coisas em casa, por ciúmes ou como ele mesmo explica para ela, após estar participando da Igreja Universal do Reino de Deus, que o diabo o usa durante a violência. A relação entre o indivíduo e o mal no pentecostalismo nos é explicado por Mariz:

Neste modelo o indivíduo é frágil e sua vontade própria não é suficiente para escapar ao mal. Mesmo quando autor de um mal, o indivíduo é percebido como uma vítima de uma força maligna. A autonomia do indivíduo é assim relativizada no discurso pentecostal. Não há idéia de pecado como escolha individual. Por isso não se prega o arrependimento mas a ‘libertação do mal’’, que pode ser tanto uma doença, quanto uma falta ou um ‘vício’ (1994, p.221).

Izabel se diz cansada de aceitar e tentar ajudar o marido e ele próprio fala que quanto mais está indo na Igreja Universal, mais ele está sendo possuído pelo “trem ruim”. Izabel está pedindo socorro na DPDPM, após o seu filho também ter sido vítima da violência; o adolescente de treze anos estava com ela na Delegacia com o rosto todo queimado. Izabel relata sua dor:

Outro dia eu fui para a Igreja, quando voltei ele estava quebrando a casa toda. Quando eu estava grávida, ele me dava murro, me mandava longe. Minha vida era chorar, chorava, chorava, chorava. Não sei o que passa pela cabeça dele. Ele diz que é ciúme. Ele é muito nervoso. Ele faz e depois arrepende. Quando eu fui morar com ele eu estava com quatorze anos, agora já tenho 31 anos, todo este tempo ele só me maltratando. Eu fui morar dentro da casa da mãe dele. Eu pensava que tinha que agüentar senão a mãe dele ia pensar que era eu que maltratava ele, eu que estava errada. Então sempre foi assim, eu fui deixando, deixando. Agora ele está freqüentando a Igreja Universal do Reino de Deus. A última dele foi tentar jogar gordura quente em mim e acertou neste meu filho de 13 anos. Ontem, depois do acontecido ele me chamou para conversar e falou que quanto mais ele está indo na Igreja, mais o trem ruim, o diabo está entrando nele. Ele já espancou nosso filho, quebrou minha televisão, já furou meu armário todo de faca. Por tudo isto eu não quero ele mais dentro de casa (...) Não me separei ainda pelos filhos (...)



Brandão (1998, p. 59), aponta trabalho dos pesquisadores do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), onde no Rio de Janeiro, mulheres entrevistadas deixam explícito que a ida à Delegacia não significa acionar para o rompimento da relação conjugal, “mas o recurso à autoridade policial para fins de proteção contra futuras agressões ou gerenciamento dos impasses domésticos”.

A destruição da auto-estima feminina é uma característica presente num casamento violento. A mulher deixa de se sentir bem consigo mesma, ela só se vê no outro, que passa a ser o seu espelho<sup>17</sup>. Nesta situação, ela se torna participante de um relação conjugal violenta, presa a este espelho, já depende dele para se ver, não consegue deixar para trás a sua imagem que lhe foi roubada. Ela quer de volta e só acredita que terá de volta sua auto-estima, se o seu marido for capaz de lhe devolver o que lhe roubou: seus sonhos, sua dignidade, seu amor próprio, sua esperança, confiança e fé religiosa. Ele lhe roubou sua auto-estima e é ele que terá de lhe devolvê-la, assim ela insiste num casamento violento porque só ali está sua recuperação. Se romper com esta relação ela vai embora pela metade: Mesmo que na aparência das falas fique presente a idéia de não sair da relação por questões econômicas: “não tenho para onde ir”, “sou doente e tenho medo de não dar conta de pagar os remédios que necessito tomar”, ela continua por amor, por necessidade de seu reconhecimento por aquele à quem ela se entregou. A heteronomia, a dependência do outro para existir enquanto sujeito é forte componente que leva a mulher a permanecer e insistir para solucionar o conflito conjugal dentro do casamento, fora dele é a última solução. Somando-se a este componente, temos os ensinamentos religiosos da submissão feminina e de sua responsabilidade como guardiã do lar e da moral familiar como condições que compõem a identidade do gênero

---

<sup>17</sup> Machado, Lia Zanota e Magalhães, Maria Tereza Bossi de. **Violência conjugal: os espelhos e as marcas**, in: Suárez, Mireya e Bandeira, Lourdes, (orgs.). Violência e gênero no Distrito Federal. Brasília: UNB, 1999, chamam esta situação de assalto identitário: a visão positiva da mulher foi roubada pelo seu marido que só a vê como o negativo, daí ela querer de volta a sua visão positiva.

feminino. As expressões religiosas levantadas neste trabalho, contribuem para fazer da mulher um sujeito que se constitui pela heteronomia.

A não constituição da mulher como sujeito autônomo, numa cultura que não lhe dá escolha para sê-lo, foi analisada por Simone de Beauvoir, em 1949, no livro *O segundo Sexo*:

(...) o homem que constitui a mulher como um outro encontra nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque muitas vezes, se compraz no seu papel de outro (BEAUVOIR, 1980, vol. 1, p.15),

Na década de 1980, Chaui retomou esta discussão filosófica, com a concepção já analisada neste trabalho sobre heteronomia. Chaui (1985), ao tratar a violência como violação da liberdade e do direito de alguém ser sujeito constituinte de sua própria história, me leva a concluir na situação específica onde analiso que a sustentação de uma relação conjugal violenta se dá numa relação interpessoal, contexto em que as mulheres sujeitas a uma violência simbólica são anuladas na sua condição de reação à violência por culpa, medo e vergonha de exporem os seus fracassos conjugais; representações que se compõem na religião e se assentam na identidade de gênero. Ela teria que ter sido capaz de exercer seu papel de guardião do casamento. Se a mulher deixou sua relação conjugal ter fim, ela não cumpriu sua tarefa.

Há situações em que a mulher reage e sai da relação sempre com grandes dificuldades, há casos em que ela denuncia para buscar seu reconhecimento como sujeito ou para disciplinar o marido violento, com a ajuda policial, mas volta atrás e continua com o agressor e, há casos em que ela convive eternamente na relação conjugal violenta. Temos

neste dois últimos casos como pano de fundo, a normalidade social que transforma diferenças em condições hierárquicas, caracterizando a mulher pela inércia, bondade, passividade e docilidade; verdadeiras armadilhas onde ela se sente mais segura num “cárcere confortável” do que numa situação onde terá de enfrentar os estereótipos sociais de uma mulher separada e sozinha. A interiorização dos valores sociais para o feminino, naturaliza para a própria mulher a violência contra ela e nesta condição se mantém a relação de domínio e sujeição. A mulher construída pela heteronomia perde a capacidade de falar, pensar e agir com autonomia. Sua vida fica a mercê do destino, sua história a vontade do outro, ela não mais se vê, é aquilo que o outro pensa sobre ela..

A mulher vai suportando a relação e se torna uma vítima da trama conjugal, que traz valores sociais de aceitação por parte dela, que se sustenta numa religiosidade que libera a culpa do agressor e impõe à mulher tarefas para a salvação do companheiro de vida.

Machado e Magalhães (1999), apontam que tem se tornado comum neste final de século não falar em vitimização da mulher, mas falar em casais violentos ao invés de homem opressor e mulher vítima. Entretanto, considero que por condições históricas de papéis sociais e valores culturais, a mulher ainda passa por este processo de vitimização. Saffioti (1994 e 1999), Saffioti e Almeida(1995) e Gregori (1993) abordam esta questão sem colocar um ponto final, há casos em que as mulheres participam do processo e há casos em que elas realmente são vítimas. Machado e Magalhães (1999, p.225), afirmam que “as relações amorosas violentas, mobilizam e são mobilizadas por construções de gênero igualmente enraizadas no masculino e no feminino(...)”, são pois as construções sociais que enraízam comportamentos e valores, nestes casos, as mulheres ainda são consideradas submissas, estão sob o domínio masculino. Machado e Magalhães (1999), trabalham o ciúme como uma manifestação de um processo violento, a mulher se sente bem com o ciúme entendendo-o como demonstração de amor e desejo, mas elas vão além nas suas análises,

mostrando que as relações violentas independem das relações de ciúmes, trabalhando com o “roubo das imagens identitárias” .

Ao final, não se reconhecem ciúmes. A armadilha montada em nome dos ciúmes, passa a ser cruelmente a busca da imagem especular que lhe foi roubada pelo companheiro e a busca dos direitos considerados também roubados. Ou melhor, assaltos, já que a violência física funda-se no uso da mão armada, ou da mão tornada arma (MACHADO e MAGALHÃES, 1999, p.229).

O ciúme é apenas um ponto que desencadeia a violência, ele não pode ser visto como o eixo centralizador do desencadeamento de uma relação conjugal. A fonte da violência centra-se no poder masculino ainda existente nas relações amoras, enquanto constituídas nas relações sociais. Este poder é garantido por uma hierarquia construída socialmente. Há de se pensar na cultura brasileira pautada pela dominação masculina, onde mesmo que a mulher decida angariar poderes e lute para que isto aconteça, ela ainda é a parte mais fraca, fragilizada nas relações sociais por sua condição histórica inferior. Não é ela que deseja ser inferior, como não é o homem individualmente, mal e violento, que sempre lhe quis oprimida. São valores, representações sociais de gênero e religião, que garantem ao masculino ser o centro das decisões na relação conjugal. É preciso buscar transparência para os motivos mais ocultos da violência, que se assentam no conflito de gênero, onde a trama se dá na articulação assimétrica entre o masculino e o feminino perpassada por construções simbólicas que nas práticas sociais têm historicamente naturalizado a violência de gênero no campo do espaço privado, *locus* do silêncio, da camuflagem, do faz de conta, do não dito. Só é referido o lado feliz da família, a dor não rima com o amor familiar, os conflitos conjugais são transferidos para o campo dos não ditos, eles só vão se expressarem na subjetividade mais íntima dos envolvidos. Principalmente para as mulheres, a dor não dita, o sofrimento não revelado é o

preço a pagar pela situação feminina de guardiã de um casamento intocável. Torna-se a dor, mais aceitável do que a destruição de uma relação de sonho, mesmo que este sonho nunca tenha sido uma realidade feliz. O palco social da relação amorosa com base na submissão feminina tem sido duradouro na história humana e se assenta nas representações de gênero, com seus mitos, modelos e arquétipos: a simbologia da mulher enquanto portadora do mal, portanto inferior e o homem como o disciplinador da vida matrimonial. Há de se reinventar a relação amorosa, para que a humanidade possa ser mais feliz, a partir de relações entre o masculino e o feminino de fato prazerosas para os dois sexos, sem violência.

#### **4.10. Religião e Violência de Gênero: O que pensam as mulheres?**

##### **O que pensa a Religião?**

A simbologia cristã referente à criação do homem e da mulher no paraíso apresenta como características femininas entre outras: a tentação, a fraqueza, a lascividade e a sedução. Enfim, a mulher através do arquétipo de Eva está presente nesta representação religiosa como aquela que é facilmente enganada. Esta representação converte-se em culpa para a mulher. No Gênesis (I Cor. 11, 8-9, I Timotéo 2,13), a inferioridade feminina é descrita na seqüência da criação: “depois da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem (...) Então o homem exclamou: ‘Esta sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada mulher, porque foi tirada do homem’.” Indo mais além Iaveh proíbe que comam do fruto das árvores do jardim. Mas, a serpente até então considerada um animal sábio e astuto seduz a mulher afirmando: “(...) Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” (Gênesis 3, 4-5). A culpa do pecado ficou para Eva e a mulher desde então, destinada para a maternidade: “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes,

na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará” (Gênesis, .3, 16).

Acho que a mulher é muito forte, que ela carrega nas costas muitas responsabilidades. Deus criou a mulher e esta lhe trouxe decepções, mas Ele deu através dela uma prova de que ela pode ser muito mais, ele confiou nela para trazer seu filho ao mundo. A decepção que eu falo é que ela na primeira oportunidade que lhe foi dada de caminhar sozinha ela foi fraca, na primeira passadinha que ela deu sozinha ela foi fraca, ela foi enganada apesar de ter bom coração. Ela foi enganada. Aí Deus decepcionou e pesou mais a mão na mulher (...) Eu penso muito em Deus e Jesus nos momentos difíceis, penso que estou pagando por ter deixado de servir a Deus para servir a um homem, meu marido (Isaura).

A maternidade aparece na fala de Isaura, da forma que ela é apresentada no cristianismo, a saída feminina, a sua salvação. Se o mal está no seu lar ela tem que afastá-lo. Ela o vivencia na experiência da violência doméstica, mas continua no casamento porque o sacrifício da própria vida é considerado positivo e exigido na vida cristã. Pelo sacrifício, através da doação de sua vida aos outros, ela não constrói sua autonomia e liberdade, ficando na dependência do outro. Dependendo daquele com quem vive, pode ser ao mesmo tempo dependência afetiva/sentimental e econômica: “ele precisa da minha ajuda”, “não largo dele porque não tenho para onde ir, onde morar”.

(...) o sacrifício de si mesmo também é um meio utilizado pelas religiões e até pela cultura, para manter um certo poder sobre as pessoas. Este comportamento é quase tão antigo como a humanidade (...) o sacrifício sob suas diversas formas, sempre foi utilizado como uma espécie de ‘moeda de troca’ para obter alguma coisa dos deuses, das deusas ou das pessoas (GEBARA, 2000, p.132).

O sacrifício feminino para manter um casamento duradouro não é uma escolha pessoal, livre, mas uma representação social, uma exigência cultural nas relações históricas de poderes de gênero. Os ensinamentos cristãos atuam como inculcadores da submissão e da resignação femininas. Para Gebara (2000: 134-135), hierarquizou-se o sofrimento no cristianismo, numa cultura patriarcal. O sofrimento aproxima os indivíduos de Jesus, leva-os a somar os seus sacrifícios ao dele e os aproxima de Deus. É a possibilidade feminina de estar próxima do sagrado. Para as mulheres, este sacrifício será maior por causa de sua condição social inferior. Dor e martírio são legitimados como valores cristãos que levam à salvação. “Sacrifício e dever cumprido passam a ser uma forma de prazer” e para se livrar da culpa a mulher naturaliza a violência em sua vida, refugiando-se na religião.

Há uma inversão sobre as condições da mulher no pensamento cristão: o mal lhe é imposto na injustiça da sua inferiorização, na exigência da sua submissão e resignação e no seu não reconhecimento como sujeito, no entanto, ela é vista como o próprio mal. Culpa e medo, conseqüências do mal que carregam, levam as mulheres para a religião que lhes inculcou estas condições. A culpa e o medo feminino são construções históricas e sociais, condições de vida sem possibilidades de escolha, realimentadas pelo cristianismo na leitura bíblica, nos cultos e missas, nos sermões, nos rituais, na afirmação do casamento e nas orações diárias.

A culpa por ter pecado e causado o mal não só a ela, mas também ao homem ao serem expulsos do Paraíso, é uma herança de Eva, que dita valores culturais quanto ao gênero feminino, como uma nódoa norteando a vida de mulheres que se vêem sempre como responsáveis pelos conflitos conjugais: Marineide e Dolores sustentam sua culpa na Bíblia:

A Bíblia é contrária a toda e qualquer situação como a minha. Eu entrei nessa sabendo que não era certo, pois ele já era casado. Apesar de Deus não sentir alegria com a situação, ele permite que vivamos as conseqüências de nossas

escolhas, porque só assim enxergaremos o óbvio, o que ele tentou, através de sua palavra, evitar (Marineide).

Eu fico pensando, que adianta minha vida com ele, amigada e crente. Não adianta nada, porque Jesus vai voltar, volta de uma hora para outra e a minha vida está em pecado porque estou com ele amigada, amancebada. Deus não vai receber (Dolores).

Para o pensamento cristão, o casamento é eterno e a mulher que se relaciona com um homem casado é uma pecadora que não se casou mas só vive com o seu companheiro, portanto merecem ser castigados e se sofrem, se o companheiro é violento com ela, isto é o que merece de Deus por ter pecado.

É na contradição da religião que as mulheres carismáticas e pentecostais buscam força para continuar a viver, no sofrimento de um cotidiano violento. Sem perder sua fé religiosa, no processo da violência a que está submetida, ela se desdobra em busca de valores da renovação carismática católica e pentecostal que possam justificar e dar sentido ao seu casamento violento:

A fé que tenho hoje, sempre me ajudou, no sentido de me dar forças para continuar no outro dia, de levantar a cabeça e não desistir. E eu posso assegurar que é tão somente pela fé, pela ação do Espírito Santo de Deus em mim, pois em outras circunstâncias em minha vida eu tentei suicídios várias vezes. Hoje, apesar de tudo, não penso em morrer, mas em viver e superar tudo e vencer com meus filhos, através de orações dos irmãos, carinho, conselhos e cobertura de proteção. A minha fé ficou mais forte, mais viva, mais gostosa (Marineide).

A adesão pentecostal ao mesmo tempo que traz mais responsabilidades para a mulher quanto a busca do fim dos conflitos familiares e conjugais, lhe traz também esperança



na possibilidade da libertação. A fé de Marineide, contribui para com seus sonhos, à medida em que consegue, através de sua religiosidade, provocar transformações na sua identidade de gênero. A mulher que vive numa relação conjugal/doméstica violenta, em sua religiosidade se vê, em certos momentos, contrária aos preceitos de sua Igreja, essencialmente quanto a submissão, mas não consegue negar sua fé numa força superior. Deus continua sendo necessário na sua vida, como criador de sua existência e esperança num futuro melhor. A religião não resolve seus problemas, mas continua sendo uma força que alenta suas dores:

Penso hoje que é ótimo ser mulher, que é um presente de Deus, que é uma experiência invejável, incomparável. Mas, sem dúvida a mulher precisa tomar consciência do que é e do que pode ser, e não aceitar este jogo pesado que o homem quer que aceitemos, a violência, seja ela como for. Embora esta situação de violência tenha me marcado muito mais do que as outras que já vivi, e embora eu me sinta magoada, machucada na alma, o meu espírito continua de pé, me sustentando, me animando, me levando para frente, me fazendo crer que, um dia, em breve, vou olhar para trás (se olhar) e não vou acreditar que fui eu quem passou por tudo isto. Eu espero, ansiosa, por este dia, eu confio em Deus (Marineide).

Contraditoriamente a religião para Miriam, é uma ajuda, ela acredita que se o marido participasse da Igreja, fosse também pentecostal, a vida deles seria diferente, porque no espaço do sagrado ele aprenderia a respeitá-la como ela lhe respeita e lhe deve obediência. Os sentimentos são diversos e contraditórios na religiosidade feminina. É a religião, que a coloca como pecadora e, paradoxalmente, só lá ela encontrará refúgio e salvação, o que demonstra como é forte a experiência religiosa e como a crença pode inibir a autonomia do indivíduo em ser capaz de buscar seu próprio caminho, ou seja, a solução para os problemas por ele vivenciados, as soluções passam pelos preceitos religiosos e não pela sua condição de sujeito de sua história.

A religião ajuda a gente. Com a religião a gente fica mais calma, pensa mais na hora de fazer as coisas, a religião proíbe a bebedeira. A pessoa que tem religião é mais séria, não faz uma coisa destas com a mulher. O meu marido bebe e me bate porque ele não vai a Igreja, ele não quer ser um revelado (Miriam).

Dolores também acredita que se o marido se convertesse ao pentecostalismo, o seu casamento poderia ser diferente:

Se meu marido também fosse da minha Igreja seria diferente., porque o crente é conhecedor da palavra de Deus e na Bíblia está escrito contra o divórcio, contra o adultério. O homem não pode arrumar outra mulher perante a Deus é pecado. Se ele fosse crente ele ia ter um entendimento da palavra de Deus, ele ia ler a Bíblia, ler o que Deus deixou escrito lá. A maioria dos homens faz este tipo de coisa porque eles não tem o entendimento da palavra de Deus na Bíblia. O homem acha que pode ter muitas mulheres, que pode ter tudo na vida. Ele acha, mas não é da parte de Deus (...) Se ele fosse temente a Deus seria diferente. O homem temente a Deus não faz estas violências com a mulher, ele tem amor. Se ele fosse uma pessoa certa lá na Igreja nos não tava vivendo esta vida ordinária que nos vive .

Em Mateus (5, 27-30), temos:

Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Eu, porém, vos digo: todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração. Caso o teu olho direito te leve a pecar, arranca-o e lança-o para longe de ti, pois é preferível que se perca um dos teus membros do que todo o teu corpo seja lançado na geena.

Na contradição do pensamento feminino, a Bíblia que evoca sentimentos de culpa para a mulher, lhe apresenta também palavras de consolo, justificativas para os atos do marido, que não estando com Deus está com o demônio e quem está possuído pelo diabo deve ser ajudado por aqueles que estão na graça divina. A religião é capaz de trazer a auto-estima de volta para a mulher violentada. Durkheim (1989, p.493), ao falar dos crentes “homens que vivem a vida religiosa”, afirma que a

(...) verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outras origens e de outro caráter, mas nos fazer agir, nos ajuda a viver. O fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal.

Miriam, apesar do cotidiano de violências, consegue sustentar-se, com suas orações e sua fé pentecostal, ela fala de seu bom coração apesar das ofensas do marido, seguindo o princípio cristão do perdão, “amando o próprio inimigo”:

Eu oro muito, eu faço campanha na Igreja, peço oração por ele, porque Jesus disse que temos que amar os próprios inimigos, amar o que nos odeia. Eu não tenho o coração ruim dele, meu coração é bom. Todos falam, mesmo com o que ele faz com você e o seu coração ainda é bom. Só ainda não aconteceu morte dentro da minha casa porque a minha Igreja, que é revelada, ora por mim e por ele (Miriam).

O marido que não frequenta a Igreja, que não se converteu, é representado como portador do mal, ele não é o mal como a mulher o é no pensamento cristão, é aquele que

precisa de ajuda para se converter e afastar o diabo de sua vida. Ele não é o próprio diabo, mas aquele que está sofrendo com a perseguição demoníaca. Marlene acredita, que por estar mais próxima da religião e investir na possibilidade da concretização de sonhos, mediante sua fé, ela deve acreditar na “restauração” de seu marido, mesmo que ele não fique com ela, a sua religião a orienta para que ore por ele. Como Miriam, Marlene também está certa do poder do perdão:

A minha religião pensa que eu tenho que orar por ele, pedir a Deus pela sua salvação, pois hoje em dia a gente não vive só de carne, mas a gente vive de espírito. Eu acho que Deus vai dar uma mudança nele e a minha fé remove montanha. Um dia nem que ele não fique comigo mais, eu não quero, e acredito que ele não vai viver comigo mais, mas eu confio que a partir deste passo que eu tomei, foi uma decisão do Senhor. O Senhor concedeu-me isto. Eu acredito que Deus só dá a cruz conforme a gente pode carregar e muitas vezes a gente critica muito Deus, ‘Deus fez isto comigo’, mas muitas vezes, isto está aí porque eu procurei. Coitado de Deus, eu não vou por a culpa nele. Porque Deus nos dá livre arbítrio. Muitas vezes é a gente que procura e põe a culpa em Deus. Eu acredito que não, se o problema tá aí é porque eu procurei isto. Deus nos dá livre arbítrio, se você quiser servi-lo, se você não quiser também ele não te cobra. Ele só não te protege, não te dá salvação. Deus não te dá a revelação. Deus tem me ajudado muito, a ter paz espiritual. Eu vou vencer com orações e força espiritual, já que eu estou tão abalada sentimentalmente na carne pelo menos espiritualmente eu tenho que estar forte.

A consciência de Marlene, revela o sofrimento que vem do livre arbítrio, porque Deus é bom pai, o único capaz de vencer os demônios, que para os pentecostais são “seres espirituais personificados com paixões negativas e com força superior à dos seres humanos. Sua força só é inferior a Deus. É um ser que age neste mundo e pode ser visível e reconhecido” (Mariz, 1997, p.46). Como Deus, também o diabo faz parte do mundo do extraordinário, “é o único

ser sobrenatural além de Jesus, o Espírito Santo e Deus Pai” (Mariz, 1997, p.47). A autonomia do crente na visão pentecostal é relativa, se ele não está com Deus não tem a possibilidade da salvação, da revelação divina. Os indivíduos estão sujeitos as obras do demônio pois elas fazem parte da ordem natural das coisas do mundo, mas eles podem se salvar das investidas do diabo se forem batizados no Espírito Santo de Deus.

O pentecostalismo trabalha com o sentido da existência humana e a promessa da salvação. Ao misturar dor e possibilidade de salvação esta expressão religiosa fala da entrega a Deus. Só ela garante a salvação do indivíduo. É um movimento religioso de cunho ético. Ao falar do testemunho de vida exige-se do crente o compromisso de uma vida moral exemplar, ele deve dar testemunho de sua vida para os outros cidadãos; ser exemplo de uma vida sem vícios. Nesta proposta, a família e sua preservação são super valorizadas. Tanto carismáticos como pentecostais vêm na família, o instrumento controlador da moral dos fiéis, ela garante-lhes a educação, portanto deve ser preservada. O conflito feminino, a culpa da mulher são grandes no espaço privado de seu lar violento: isto ocorre quando só ela adere à RCC ou ao pentecostalismo. Se os valores morais e o mal se encontram entrelaçados, há uma íntima relação entre eles, o bem e o mal se articulam na vida dos indivíduos que só estarão salvos do mal se conseguirem se safarem das investidas do diabo, entregando-se a vida pentecostal, neste caso, terão conquistado o reino do bem. Se o marido insiste em não participar com a esposa da RCC ou do pentecostalismo, a mulher se vê em dificuldades para manter uma família feliz..

A mulher adere quase sempre primeiro que o marido, que nem sempre se converte. Ela acredita ser a responsável pela moral familiar, se converte e fica com o compromisso de trazer toda a família para a Igreja. Machado (1996, p.87), aponta que uma das hipóteses que tem norteado as reflexões sobre os efeitos da conversão ao pentecostalismo nas relações intrafamiliares no Brasil é a que “ênfatiza a influência positiva da conversão a

este tipo de expressão religiosa sobre a vida familiar, diminuindo os conflitos e consolidando este pequeno grupo social”. Machado (1996) diz que nesta hipótese, se o marido aceita a intervenção da Igreja nos problemas familiares isto significaria ruptura com os valores tradicionais da autonomia da família patriarcal, o que, entretanto, não tem sido verdadeiro, concluindo: quando só a mulher adere, irá exigir dela “uma atitude de abnegação e sacrifício, suavizando os conflitos mediante uma acomodação às situações vivenciadas” (MACHADO, 1996, p. 90). Entre as “atoras” deste trabalho, a adesão religiosa é solitária e conflituosa, pois os maridos criam dificuldades quanto à participação religiosa delas, com ataques de desconfianças e ciúmes quando da ida de suas esposas às Igrejas. Isaura relata que seu marido exigiu que ela deixasse de ser evangélica para acompanhar a família dele no catolicismo, mas lhe diz para continuar sendo evangélica “no jeito de pensar, de vestir, de se comportar, de pregar a Bíblia, menos freqüentar a Igreja”.

O pentecostalismo ao dar sentido à dor se torna atraente para os que se vêem sem autonomia e cansados de buscar soluções para o sofrimento de suas situações existenciais. Ele confere sentido à existência e ao destino daqueles que se abandonam à sua doutrina. A soteriologia pentecostal não é escatológica; questões como saúde, prosperidade, amor e felicidade podem ser conquistadas numa condição intramundana. Entretanto, estas questões não estão garantidas só com a vontade humana, por isto a autonomia dos indivíduos é relativa. Essa posse ou fruição não está assegurada, é preciso um comportamento mundano ético, pois os demônios estão sempre por perto, atormentado, tirando o sossego e a liberdade dos indivíduos.

(...) na sociedade estaria o ‘inimigo oculto’, uma força mágica e sobrenatural que seria a origem de todo mal. Para vencer esta força mágica e sem ética (não justa), o homem necessita de um poder de um Deus absoluto e ético (justo)” (MARIZ,1994:217).

Na visão pentecostal há o reencantamento da religião, misturando valores éticos racionais com rituais mágicos. O pentecostalismo se torna mágico, na medida em que realiza a expulsão do demônio, se tornando capaz de salvar os indivíduos ainda nesta vida, superando pois o pensamento cristão quanto a escatologia, a salvação num outro mundo (GOMES, 1994). A presença do demônio numa sociedade desencantada explica e justifica situações que a racionalização não explica. O racionalismo não abole o diabo, ele o reinventa num mundo com sentido, que, ao mesmo tempo, se vê sem sentido.

Mariz (1997, p.55), ao afirmar que “o diabo retira o poder dos homens e da história”, uma vez que não são os indivíduos que escolhem o mal, mas que eles são dominados pelo mal, conduz à análise de que na vivência religiosa pentecostal, homens e mulheres não se constituem enquanto sujeitos, pela ausência de autonomia na decisão sobre suas próprias vidas e o caminho a seguir.

Se homens e mulheres têm atitudes éticas reprováveis socialmente nos parâmetros pentecostais e carismáticos, a culpa não é deles, mas do demônio, sendo, portanto, vítimas. Isto leva a uma pergunta instigante: se no cristianismo a mulher carrega o mal, ela não é má, ela é uma vítima? Assim analisando, pode-se ter uma explicação da causa de o público feminino ser majoritário nas Igrejas pentecostais. A mulher quer ser exorcizada, quer ser salva do mal que carrega, quer se livrar de culpas. Entretanto, o discurso que encontra nesta vida religiosa é o da submissão, da mulher virtuosa, da aceitação em constante estado de oração. Para os pentecostais e carismáticos “orar pode mudar tudo”. A mulher continua na prática pentecostal e carismática, responsável pela guarda da moral familiar e da moral social, tendo para isto que seguir preceitos culturais, construídos numa sociedade que traz a hierarquia de gênero. O pentecostalismo ao reforçar princípios éticos, atribuindo-lhes uma legitimidade sobrenatural, reforça o sacrifício feminino, enquanto exigência para a salvação. O mal que carrega vem do diabo, ela deve, viver na submissão para ser reconhecida.

## Considerações Finais

A pior violência não é a que fica no corpo, este roxo não é nada, a pior é a que fica na memória e na alma (...) me sinto pequena, me sinto humilhada (Isaura)

Enquanto ama, enquanto é necessária ao amado, sente-se totalmente justificada: degusta paz e felicidade (Beauvoir, 1980b., p.422) .

Algumas considerações, apesar de provisórias foram levantadas durante a realização deste trabalho. Neste momento apresento algumas conclusões, sem finalizar esta investigação, que sei não ser possível, pela situação ilimitada de um trabalho de representações sociais, principalmente, quando se aborda a dimensão do universo simbólico de mulheres violentadas em seus lares, a partir do ponto de vista de uma vivência religiosa. Este tema é bastante polêmico quanto aos seus significados.

Percorrendo o caminho do discurso do gênero nas representações sociais do feminino pelo cristianismo e da fala de mulheres que se encontram em situações de violência conjugal/doméstica, meu interesse em explicar este fenômeno, a partir de uma vivência religiosa de mulheres pentecostais e carismáticas católicas, confirma minha hipótese de que há uma herança misógina na vida de mulheres cristãs, como uma nódoa que contribui para a naturalização da violência de gênero.

Esta herança aponta a mulher como portadora do mal, exigindo-lhe para sua salvação, o sacrifício na vida doméstica, a resignação, a obediência e a submissão ao poder



masculino, naturalizando também a culpa feminina e a responsabilidade para a mulher da preservação da vida familiar. Comprovei também que o cristianismo tanto no pentecostalismo como na renovação carismática católica, continua defendendo o modelo de casamento que inferioriza a mulher. Discursos de padres e pastores, conforme depoimentos colhidos junto a crentes e observações por mim realizadas, abordam o preceito da submissão da mulher ao seu marido, nas celebrações de casamentos e encontros de casais<sup>18</sup>. Concluo que as representações sociais que inspiram discursos e práticas opressoras e discriminatórias contra a mulher e de sua submissão, essencialmente na família, são responsáveis por atos de violência conjugal/doméstica. Ensinamentos, carregados de significados misóginos, continuam nestas novas expressões religiosas: pentecostal e carismática católica. É certo que a religião não é a única moldura onde se localizam as representações de gênero mas sabe-se que, ela se situa na vida social enquanto um dos pilares da formação de identidades de gênero e da reprodução dos significados da opressão contra a mulher.

O Pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica, enquanto fenômenos religiosos contemporâneos foram capazes de atrair um grande público, trazendo o reavivamento religioso no Brasil moderno e industrial, nas três últimas décadas do século XX. Os indivíduos aderem a estes movimentos, revitalizam a esfera religiosa brasileira e desenvolvem transformações em suas vidas, principalmente, na doméstica. Nestas expressões religiosas se dá a reafirmação do *ethos* familiar onde a assimetria de gênero se localiza, exigindo uma relação conjugal/doméstica, pautada no aprimoramento moral e religioso.

Encontrar mulheres pentecostais e carismáticas católicas, foi importante, no sentido de contribuir para tirá-las do silêncio, este cúmplice da violência conjugal/doméstica.

---

<sup>18</sup> Ao assistir a um casamento numa Igreja da Assembléia de Deus, ouvi o pastor insistir na hora do “sim” da noiva, com as seguintes perguntas: “Você quer casar com o Senhor X?”. Ela respondeu: “Sim”. Depois do sim o pastor continuou: “Mas você aceita também ser submissa e obediente ao seu marido”. A noiva respondeu “sim”. Nos encontros de casais em igrejas pentecostais, conforme depoimentos colhidos junto a crentes, fala-se da “mulher sábia, aquela que sabe ser submissa, no casamento”.

Ouvir as mulheres que sofrem num casamento violento, deixá-las falar sobre suas vidas é um dos caminhos, no sentido de vencer barreiras contra a violência de gênero. Desta forma se dá visibilidade a este fenômeno, contribuindo na construção de uma nova história humana, onde a mulher tenha o direito de se constituir enquanto sujeito, com direito a uma vida de paz. Nenhuma “práxis social” terá possibilidade de ser libertária com relação a opressão de gênero, se as mulheres não tiverem consciência de sua submissão. A revolução contra a opressão de gênero, passa por uma revolução simbólica e subjetiva<sup>19</sup>.

Ao trabalhar com as representações sociais de gênero, levantando a percepção da violência conjugal/doméstica, para as mulheres vitimas ou co-participantes desta condição, pode-se concluir que a dimensão subjetiva da mulher constitui-se num elemento indispensável ao seu processo de libertação e emancipação. É na subjetividade feminina que se alojam as opressões e humilhações de um cotidiano violento, revelando a manipulação subjetiva, como forma velada da dominação social hierarquizada de gênero. Nesta dimensão é que se revelará a conscientização da mulher enquanto sujeito, em sua luta por uma “práxis” emancipadora. Se a subjetividade feminina foi social e historicamente mutilada é preciso que ela seja reconstruída, apontando para esta mulher que o verdadeiro mal não é ela, mas sim a nódoa de uma cultura misógina.

Reafirmar a conclusão de Beijin/95 de que os direitos das mulheres são Direitos Humanos, significou, nesta investigação, reconhecer a violência conjugal/doméstica, que acontece no mundo privado, como dimensão do também mundo público. Ao violar os direitos da mulher de se constituir enquanto sujeito, a violência de gênero fere a liberdade e a autonomia feminina, desrespeitando direitos humanos. Não basta considerar os direitos

---

<sup>19</sup> Para Bourdieu, Pierre . **A dominação masculina revisitada**. Campinas, SP: Papyrus, 1998, p. 24 : “... a libertação das mulheres só pode vir de uma ação coletiva que vise a uma luta simbólica capaz de desafiar a concordância imediata das estruturas objetivas e corporificadas, ou seja, de uma revolução simbólica que subverta as fundações mesmas da produção e da reprodução do capital simbólico.” Bourdieu propõe uma análise materialista da ordem simbólica, importar o modo materialista de pensar para a análise do universo simbólico. Considero que a subversão simbólica e subjetiva, por mulheres que sofrem violência conjugal/doméstica deverá considerar as condições sociais e históricas, onde mulheres tem reagido às opressões de gênero.

femininos como direitos humanos, mas é necessário transformar as condições sociais desiguais em relações sociais de igualdade; onde os direitos das mulheres possam navegar, transitando do social para a subjetividade feminina e masculina, na dialética da sociedade e indivíduo.

Segundo Saffioti e Almeida (1995, p.24),

não se trata apenas de uma extensão dos direitos humanos às mulheres, como se a questão fosse meramente quantitativa. Trata-se de uma nova concepção de direitos humanos, que, não somente inclui as mulheres, como também gera espaço para a vivência das diferenças de gênero socialmente construídas num contexto social.

Ao ocultar a violência conjugal/doméstica, dificulta-se a conquista e o respeito aos direitos humanos. Só desvendando esta trama, desnudando suas raízes é que será possível levar este fenômeno ao debate social, para que se construam novos significados na igualdade de gênero, sem opressões e violências.

A violência como um recurso, na reprodução das desigualdades de gênero, aparece no discurso de mulheres pentecostais e carismáticas católicas, como consequência da bebida, da droga, da condição de ser negra e a família dele e ele próprio não aceitar, da diferença na forma de se pensar sobre o mundo e a vida, do não respeito à maneira dela ser e pensar, do desejo do marido de impor sua vontade sobre ela, da falta de amor: “ele não me ama mais” e da posse do diabo sobre a existência do marido: “isto não é de Deus. Eu acho que o diabo entrou nele, usa ele e acontece a violência”.

Reconhecer a culpa do outro, buscar as causas para um comportamento agressivo, envolve um processo de análise da alteridade, onde sujeitos se deslocam de suas angústias, de seus sofrimentos, para entender o porque das atitudes daquele que o levou ao sofrimento. Buscar a culpa do outro no conflito conjugal leva aquela que sempre foi lançada

numa situação de inferioridade, a levantar suas próprias culpas ou a culpar uma terceira figura. Esta terceira figura aparece na investigação como a droga e ou a bebida, a condição de raça/etnia ou na figura do demônio; justificativas que legitimam para a mulher pentecostal ou carismática, a preservação de um casamento violento, na sua eterna tentativa de salvar a sua relação conjugal e a sua família, valores que lhes são caros na sua concepção cristã do casamento, da família e da maternidade. Se é negra se sente inferior, se o marido usa droga ou álcool ele está possuído pelo demônio; são situações que exigem compreensão da mulher. A culpa da mulher é reforçada, neste papel que lhe é conferido na educação religiosa cristã, de resignação, de ser paciente e acolhedora daquele que necessita ser cuidado e ser ajudado.

Percebi um avanço na fala das mulheres que afirmam que o marido bate nelas por que não respeita a maneira delas pensarem, porque pensam diferente ou porque ele quer impor sua vontade sobre a delas. Elas, ao soltarem a voz, manifestam suas consciências.

Nestas conclusões de mulheres espancadas por seus maridos, bastante evidentes em alguns discursos neste trabalho, está presente a compreensão para elas, de uma realidade pautada pelas relações sociais de gênero. É o prenúncio de mudanças na identidade de gênero destas mulheres, que demonstram consciência quanto às causas da violência; as relações sociais hierarquizadas entre o masculino e o feminino. A violência se constitui como algo aprendido e se baseia na atitude social dos homens em manter uma posição superior na família. A ideologia predominantemente masculina da sociedade brasileira exerce um importante papel na reprodução da violência de gênero e estes movimentos religiosos enfocados nesta dissertação não ficam imunes às investidas patriarcais. A menina é educada para a submissão e docilidade, o menino para a superioridade e a agressividade. Ele nunca deve chorar, se alguma situação lhe for frustrante, deve partir para a “porrada”. Ele aprende muito cedo a usar os punhos como recurso para conseguir o que almeja. Nestas condições sociais, naturaliza-se a violência contra a mulher e o espancamento de esposas passa a ser um

fato corriqueiro, “normal” no casamento; um “ato disciplinador”. Faz parte da “nomia” social. Se ela pensa diferente, se vê socialmente numa situação de “anomia”<sup>20</sup>, deve portanto ser “disciplinada”, para que esteja em sintonia com as normas sociais.

A autoridade masculina se torna violenta contra a mulher quando esta questiona o tratamento que lhe é dispensado, quando exige dinheiro para as despesas de casa, quando ela enfim, reivindica direitos básicos para a vida, para a sua sobrevivência e o amor. A reprodução da violência doméstica/conjugal justifica-se na culpa feminina, na heteronomia nos momentos cotidianos, em que a mulher se vê no outro e vive para o outro e o silêncio fica como o grande cúmplice da trama da violência conjugal/doméstica por anos e anos de vida, revestindo as práticas femininas de aceitação submissa.

O maior número de violências ocorre nos fins de semana, quando o marido bebeu ou se drogou, a mulher tendo-o em casa, aproveita para fazer suas reclamações, exigências, pois ela quer atenção, carinho, ser vista e reconhecida. É mais masculino ser mal humorado, dar chutes, empurrões, pontapés e socos do que dar atenção. O álcool e a droga são apenas agravantes da violência, mas não representam a causa primeira, que se faz na vida social, onde a cultura está a definir papéis diferenciados: para o homem, o domínio, para a mulher, a submissão. A maneira de eles demonstrarem a masculinidade é mediante a violência, constituída então como um recurso cultural, satisfazendo as injunções impostas ao homem pela sociedade.

O homem não pode ser frustrado nas suas exigências, condições que lhe são colocadas, pela cultura. Educado desde a infância para ser o provedor e o chefe da família, se na vida adulta não consegue responder à estas condições se torna rude e agressivo, como forma de garantir o poder que lhe foi conferido pela cultura.

---

<sup>20</sup> Os conceitos de “nomia” e “anomia” são trabalhados nas teorias sociológicas de Durkheim (1978) e Berger (1985) enquanto situações socialmente aceitáveis (nomias) e situações socialmente reprováveis (anomias), na visão da coercitividade social sobre o indivíduo.

De repente ele ficou louco de raiva e jogou a gordura quente da panela que eu estava cozinhando, acertando no meu filho, quando eu desviei. Isto só porque eu estava fazendo frango e ele chegou com um peixe querendo que eu fizesse o peixe, sendo que o frango já estava quase pronto. Quando eu falo algo que ele não gosta ele chuta tudo, ele já furou meu armário e quebrou minha televisão (Izabel).

A mulher é vítima de uma fúria mal colocada, ele não pode fazer com o patrão ou com o colega o que ele faz com ela, pois ele seria punido. No lar, no doméstico, a mulher nem sempre o pune. Ela acha que o marido, o “companheiro” tem motivos e deve ser ajudado e se sente culpada porque não fez o que ele queria ou porque falou o que ele não queria ouvir naquele momento.

As frustrações masculinas ao se concretizarem transformam-se em violência contra a mulher e fazem da privacidade do lar o lugar mais perigoso para ela:

Não tenho para onde ir e estou com medo de ficar com ele na nossa casa, eu tenho medo dele me matar. Fico orando o tempo todo. Se o diabo está com ele, as minhas orações tem que afastá-lo (Dolores).

O poder da oração constante é um ensinamento pentecostal e carismático que leva à subserviência ao poder divino, inibindo uma ação da mulher, impedindo-a de por fim à violência contra ela. O universo simbólico cristão, proclama um Deus Pai Todo Poderoso cujo poder exige a prostração feminina, legitimando e redefinindo a misoginia. Este universo prescreve o silêncio das mulheres e inibe o poder feminino e sua autonomia, pois não foi o homem que foi feito da mulher, mas ela que foi retirada da costela dele. Não foi o homem que foi enganado, mas a mulher que se tornou transgressora das normas divinas por isto deve pagar pelo seu pecado. Portanto, se o homem não a ama mais, ela deve continuar a servi-lo.

As causas da violência, nesta visão misógina estão na inferioridade da mulher, portadora do mal, do pecado e da culpa. Concepções cristãs sobre o amor e o perdão colaboram na manutenção da violência conjugal: “Ama os teus inimigos e reza pelos que te perseguem (...) Não resistais ao malvado”(Mt 5-6); “tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta”(I Cor.13, 7), “perdoe o inimigo não sete vezes , mas setenta vezes” (Mt 18,21-22); são escrituras que ensinam e estimulam o sofrimento, a aceitação e a ter paciência com o agressor. Resistir, não aceitar a violência, seria um sentimento anticristão, a mulher desejando salvar-se da culpa misógina que porta consigo, prefere a resignação. De vítima torna-se a responsável pela violência; a misoginia leva à esta inversão da culpa, que é retirada do agressor. Exaltando o sofrimento feminino como necessário, converte-se a mulher em presa fácil para a violência masculina:

Meu marido é um homem bruto e ignorante, mas eu o escolhi, escolhi viver com ele, me casei, tive filhos, esta cruz é minha e vou carregá-la, enquanto estiver agüentando, foi assim que sempre pensei até que ele foi embora de casa. Estou sofrendo muito, fiz tudo certinho, orei, entreguei minha vida para Jesus, mas não vou reclamar e nem desesperar, Jesus me mostrará o caminho, estou com ele e ele me salva (Dolores).

As entrevistas realizadas com as mulheres que denunciaram a violência sofrida na DPPDM, levaram à conclusão de que elas só buscam este recurso policial como instrumento de seu próprio reconhecimento e de denúncia em defesa de suas vidas, após vários anos de sofrimento, ao não terem mais o lar como um lugar seguro; a DPPDM é sua última oportunidade de busca de apoio. Como já foi abordado, são três as situações levantadas nesta investigação que levam a mulher de um casamento violento à uma Delegacia de Polícia: **o abandono; ao ser preterida e a expropriação de bens.** São questões, todas elas, de perda;

primeiro: foi abandonada; segundo: perdeu o marido para outra; terceiro: perdeu ou se vê ameaçada de perder o patrimônio familiar, principalmente, a moradia. São perdas psicológicas, ou emocionais, ou afetivas e ou financeiras. A razão econômica, segundo as entrevistadas, não é a condição mais importante, se há perda financeira, mas o marido ainda quer, ela resiste e o ajuda, ela só o denuncia quando o perde ou passa a ser por ele indesejada. Pode ser traída e continuar ainda com o casamento, quando o marido não a abandona, quando não vai embora ou não a expulsa da casa. Nesses casos, a degradação feminina atinge um ponto culminante, seu eu a esvanece.

O discurso religioso quanto à submissão feminina não se modificou, nas expressões religiosas: pentecostal e carismática católica, como também não se modificou a naturalização da violência de gênero nos seus pensamentos e práticas. Entretanto, o comparecimento das mulheres pentecostais e carismáticas à DPDPM justifica o que Weber (1991) e Bourdieu (1998b) analisam, com relação à autonomia relativa da religião. As mulheres, “atoras”, neste trabalho não se encontram numa ilha, elas vivem num contexto histórico, onde o novo é reconhecer a mulher enquanto ser humano, dotado de direitos à viver uma vida digna, sem violência, onde o gênero humano seja capaz de abolir as desigualdades fabricadas nas diferenças de sexo

Apesar do pentecostalismo e da renovação carismática católica enfatizarem a igualdade espiritual, nos seus discursos e práticas, as mulheres são desvalorizadas. Se a responsabilidade da busca da salvação é individual, transfere-se à mulher, que quase sempre adere primeiro, a responsabilidade de buscar a adesão do marido e de toda a família. Esta é a visão da tarefa feminina para com a família. Como ocorre entre as entrevistadas, só a mulher participa destes movimentos religiosos, o marido não, a assimetria de gênero, portanto, continua. Os homens sempre implicam com as mulheres no início da adesão, com o passar do tempo e vendo que a religiosidade pentecostal e carismática exige comportamento ético



feminino que leve à resignação e à dedicação no lar com submissão dócil, o marido passa a valorizar a frequência da mulher na Igreja. A mulher se acomoda no sacrifício, torna-se uma presa mais fácil.

Não entrevistei nenhuma mulher que o marido participasse e frequentasse o mesmo movimento religioso que ela. As entrevistadas acreditam que se ele também frequentasse a sua religião, a situação conjugal/doméstica seria diferente porque ele temeria a Deus e não seria violento. Elas vão aos cultos, missas e grupos de oração porque acreditam que serão salvas de seus pecados e porque a entrega à Jesus representa a possibilidade não só da sua salvação, mas também a do seu casamento e a do seu marido por quem ela ora constantemente. Com este pensamento, a mulher frequenta à Igreja, mesmo “desobedecendo” as ordens do marido quando este não quer que ela saia de casa. “Servir à Jesus” está em primeiro lugar, “Só Jesus salva”, “estou nesta situação porque deixei de servir a Deus, para servir a um homem, que é o meu marido”, afirma Isaura.

Não constatei, junto as entrevistadas, que a afiliação religiosa pentecostal ou carismática da mulher evitasse a violência conjugal/doméstica, nem que ela lhes assegurassem a manutenção do casamento, mas sim que sua vida se transformasse em mais abnegação e tolerância; esta submissão feminina, esta “docilidade”, cria espaços para os maridos humilharem cotidianamente suas esposas ou os leva ao espancamento de suas “companheiras” de vida. Em alguns casos frequentar à Igreja é motivo de conflitos e violências: “Outro dia eu fui à Igreja, quando voltei ele estava quase quebrando a casa toda, me deu chutes e murros” (Izabel).

Entretanto, constatei que as mulheres se sentem mais protegidas e seguras com a presença constante na Igreja, ali elas encontram solidariedade, “soluções” paliativas para seus problemas e força para fugirem das “investidas do demônio”, resistência às suas próprias fraquezas e as de seus maridos. Nas expressões religiosas das entrevistadas, elas aprendem

que para assegurar e salvar os seus casamentos devem estar em estado constante de oração, preservando a sua moral e a de sua família. Assim, assumem a responsabilidade pela evangelização e libertação de seus maridos e filhos, para que eles se salvem e para que elas recuperem sua auto estima, sua imagem primeira, enfim a dignidade.

Naquelas situações de perda, levantadas anteriormente, em que as mulheres agredidas em seus lares por seus maridos decidem denunciá-los na DPDPM, elas se sentem como se estivessem traindo a Deus, ao pastor da sua Igreja, se sentem culpadas pela perda do casamento, como se não tivessem capacidade para fazer a tarefa que Jesus lhes impôs. “Jesus foi forte, morreu na cruz para nos salvar, ele deu o exemplo”, diz Miriam que, com todo o sofrimento oriundo de uma vida conjugal violenta, sente que foi fraca e não conseguiu preservar o seu casamento. Assimila a culpa do marido, nesse caso.

As mulheres entrevistadas não culpam a Deus pelo seu sofrimento. Para elas, ele é bom pai e bom pastor, “Deus não é infiel, só que ele dá o livre arbítrio e as pessoas são fracas e caem nas tentações do demônio; como Eva caiu na investida da serpente, também as mulheres e seus maridos caem nas investidas do diabo”, afirma Marlene. Os seres humanos são fracos e entre os fracos, as mulheres são vistas na cultura cristã, como as mais fracas, por isto elas devem estar nas Igrejas, orando por elas e por seus maridos. Para Ó Dea (1969, p. 43), “A religião é a resposta do homem a pontos críticos nos quais experimenta poder fundamental e sagrado”. Através de rituais, liturgias, orações, crenças e valores, as mulheres são capazes de sentir poder. Ao vivenciarem o sagrado, este indica poder e a experiência religiosa é uma experiência desse poder, é a forma de suportar as ingerências sociais, as injustiças e o sofrimento individual. Segundo Weber (1991, p.351), a teodicéia, enquanto possibilidade de respostas ao sofrimento humano, está numa relação muito íntima com as idéias de pecado e salvação. Se a mulher é pecadora, ela deve viver virtuosamente, em temor, pois Deus voltará para colocar todos na posição que merecem no mundo. Dolores e Marineide

se sentem pecadoras, Dolores porque não é casada, vive amasiada, Marineide porque vive com um homem casado<sup>21</sup>. Para Weber ,

aos vivos cabe o cumprimento rigoroso e exemplar dos mandamentos divinos positivos, e isto, por um lado, para obter para si mesmos pelo menos o máximo de oportunidades durante a vida, em virtude da benevolência divina, e por outro, para conquistar para seus descendentes a participação no reino da salvação (1991, p.351).

Viver no pecado significa não experimentar o sagrado. Weber (1991, p.352) afirma que “o pecado é um rompimento da fidelidade ao deus, uma renúncia apóstata às promessas divinas.” Na sociologia weberiana, encontramos justificativas para “a intensificação das atividades religiosas” das mulheres nos movimentos carismático católico e pentecostal, são elas que necessitam, buscarem a salvação do pecado, querem se livrar da culpa. A teodicéia, para as mulheres, acena-lhes com a possibilidade de se livrarem do mal. Para Weber (1991, p.352),

o sofrimento, sobretudo o voluntário, apazigua a divindade e melhora as possibilidades no além (...) às vezes apenas os chefes e sacerdotes, nunca os pobres e raramente as mulheres, podem assegurar para si a existência no além e, para fazê-lo, freqüentemente não recuam nem diante das maiores despesas.

É na experiência religiosa, na obediência cristã no casamento, que as mulheres se vêem enquanto possíveis candidatas à salvação eterna. Segundo Bourdieu (1998b, p.86), a teodicéia é uma verdadeira “sociodicéia”; os leigos buscam a religião porque ela tem uma função social

---

<sup>21</sup> Depoimentos já colocados nesta dissertação. Diz Dolores: “... Eu fico pensando de que adianta a minha vida com ele, amigada e crente, não adianta nada, porque Jesus vai voltar, volta de uma hora para outra e a minha vida está em pecado”; Marineide afirma: “A bíblia é contrária a toda e qualquer situação como a minha. Eu entrei nesta sabendo que não estava certo, pois ele já era casado”.

que é sobretudo apontar “justificativas sociais de existirem enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social”. Se a mulher busca a religião, por estar numa condição inferiorizada na sociedade, ela está, conforme os pensamentos de Weber (1991) e Bourdieu (1998b) numa “demanda de compensação”, que encontra guarida nas religiões de salvação, onde elas se sustentam na “promessa da redenção do sofrimento, e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser” (Weber apud Bourdieu: 1998b, p.87).

A maternidade é colocada pelas mulheres entrevistadas, como um “dom divino”, uma tarefa feminina que valoriza a mulher; sua possibilidade de salvação pelo pecado de ter nascido mulher. Na identidade feminina, a maternidade é colocada como condição central. Elas falam da felicidade de serem mães. A maternidade é vista como um estado de graça. Elas assim convivem com a felicidade de serem mães, a única alegria do casamento. A esperança ou necessidade de assegurarem este casamento, inclusive pelos filhos também se torna justificativa para a aceitação da violência. Nos momentos de intenso conflito conjugal, fica claro nas vozes delas, a defesa dos filhos contra os atos do marido; fogem com eles, escondem-nos em casa de parentes ou vizinhos e trabalham para garantir-lhes a alimentação.

O papel social da criação dos filhos se constitui muito mais em obrigação feminina do que masculina. Deste modo, o encargo da mulher se fortalece nos momentos de violência conjugal/doméstica, demonstrando como ela assumiu na sua subjetividade, uma responsabilidade socialmente construída e naturalizada na constituição familiar. Izabel foi a DPDPM, porque o marido ao tentar lhe jogar gordura quente, acertou no filho, agora ela tinha motivos suficientes para denunciá-lo e para não mais viver com o agressor. Ela aceita agressões contra a sua pessoa, mas não aceita contra os filhos.

Enquanto mulheres violentadas na relação conjugal/doméstica, estiveram presas aos dogmas cristãos, enquanto a situação for de inferiorização do feminino no casamento, ser-

lhes-à impossível, o rompimento com a teia da submissão conjugal. A constituição da mulher enquanto sujeito, num processo heterônimo, encontra águas para nadar nos ensinamentos evangélicos pentecostais e na renovação carismática católica: “A minha Igreja acha que eu tenho que ter paciência”; diz Benedita, “a minha Igreja acha que eu tenho que perdoar como Jesus perdoou”; afirma Miriam; “a minha Igreja diz que eu tenho que orar para ele e ajudá-lo a se livrar do demônio”, diz Dolores. Ter paciência, perdoar insistentemente, sentir-se culpada ou colocar a culpa em obras do demônio, são injunções que ferem a autonomia feminina, na construção de suas escolhas e decisões.

Algumas entrevistadas, abordam a renovação da fé em um ser divino e sagrado, no processo de violência: “Eu creio que um dia vou superar tudo que estou passando, eu sofro hoje, para amanhã ser feliz”( Madalena); “A gente pede a Deus para ajudar e confia” (Joana); ”A minha fé ficou do mesmo jeito (...), agora eu tenho mais força, mais fé e mais esperança” (Marlene); “a minha fé ficou mais forte, mais viva, mais gostosa” ( Marineide).

Outras entrevistadas questionam sua fé no processo de violência: “pensei e cheguei a perder minha fé, mas não abandonei a Igreja, voltei e hoje eu participo mais”, afirma Maristela; “ eu fiquei perguntando à Deus porque eu passo por isto, tanto tempo na Igreja, eu falo não vou mais, eu falo para Deus só vou quando tudo isto acabar um dia. Eu não mereço este tipo de coisa”, diz Miriam. A dúvida faz parte da experiência religiosa e não existe repostas prontas e certas nesta experiência, o que leva à instalação da contradição na fé destas mulheres. No pensamento de mulheres que sofrem a violência de gênero, a dúvida pode se instalar na sua religiosidade, uma vez, que a religião se envolve, segundo Tillich (apud Ó DEA, 1969, p.43), com o que “inevitavelmente, fundamentalmente e incondicionalmente nos interessa”. A mulher quer realizado, o seu sonho de um casamento feliz e de uma vida familiar harmoniosa. Se este sonho não se realiza, mesmo com a sua participação religiosa, surgem dúvidas: se ela não é merecedora (o sentimento de culpa) ou ela

pode questionar se a sua experiência religiosa é uma ilusão ou põe em dúvida a existência de Deus, enquanto um bom pai. Dolores apresenta esta dúvida durante a entrevista, quando afirma: “Será que Deus está dormindo?”, mas volta atrás dizendo: “Falei bobagem, né?”. Dolores continua afirmando: “Hoje eu vim na Delegacia sem falar com o pastor e com as pessoas lá da Igreja (...) estou cansada.” Também Miriam, trabalha com a dúvida quando diz: “eu só vou voltar para a Igreja quando resolver minha situação”.

Para Weber (1991, p.337,338), a teodicéia dos negativamente privilegiados é componente de toda religiosidade da salvação. As mulheres enquanto seres desfavorecidos socialmente, renovam sua fé no sofrimento, realimentando o sonho e a esperança que nos fala Weber (1991, p.338); dos desprivilegiados se verem vingados por Deus; “a distribuição desigual da sorte na terra tem sua base no pecado e na injustiça dos positivamente privilegiados, o que tem de acarretar, mais cedo ou mais tarde a vingança divina contra eles”. A fé pode se instalar ou se preservar numa situação conflituosa e de dúvida, que não afasta entretanto, o crente do sagrado. Esta condição de estar com Deus, fortalece o indivíduo que se vê em situação desafortunada. Para Weber (1991, p.379), “a fé pode proporcionar situações mágicas”, portanto favoráveis a quem se vê sem condições de resolver seus problemas. Pode portanto a fé, nas mulheres violentadas, alimentar sonhos e ilusões que as levem rumo à possíveis transformações, na maneira de pensar e agir na relação conjugal, o que pode justificar o grande número de mulheres nas práticas religiosas pentecostais e carismática.

É no amor feminino, sem limites, que diferencia a mulher do homem, que podemos vislumbrar a possibilidade da construção de novas formas de relações amorosas. O mesmo amor que a submete, pode fortalecê-la e propiciar mudança, negando no devir histórico, o que Nietzsche foi capaz de sabiamente escrever sobre o amor para mulheres e para homens, situados numa cultura tão perversa no que diz respeito ao amor entre os gêneros:

A mesma palavra amor, significa, com efeito duas coisas diferentes para o homem e a mulher. O que a mulher entende por amor é bastante claro: não é apenas a dedicação, é um dom total de corpo e alma, sem restrição, sem nenhuma atenção para o que quer que seja. É essa ausência de condição que faz de seu amor uma fé, a única que ela tem. Quanto ao homem, se ama uma mulher é esse amor que quer dela; ele está portanto muito longe de postular para si o mesmo sentimento que para a mulher; se houvesse homens que experimentassem também esse desejo de abandono total, por certo não seriam homens (apud BEAUVOIR, 1980b, p.411).

É posto, portanto, que a fé de uma mulher que sofre violência conjugal/doméstica, permanece e pode ser aumentada, uma vez que estar com o sagrado significa cultivar o amor e a sua fé se deposita no amor que ela teima em preservar. Este para ela é infinito e incondicional. Amor é um predicado que faz da mulher sujeito, é também predicado que faz de Deus, um ser sagrado e divinizado. A colocação de Feuerbach (1997, p.61), na discussão do sujeito e sua essência, coloca os predicados nesta essência:

O que é sujeito está apenas no predicado, o predicado é a verdade do sujeito; o sujeito é apenas o predicado personificado, existente. Sujeito e predicado distinguem-se apenas como existência e essência. A negação dos predicados é por isto a negação do sujeito. O que resta da essência humana quando retiras dela os predicados humanos? Mesmo no idioma da vida comum estabelecem-se predicados divinos: a providência, a sabedoria a plenipotência ao invés da essência divina.

A essência humana, construída nos seus predicados vem do social, onde se formam e se manifestam as virtudes e os vícios humanos. Para Marx (1965, p.89), Feuerbach explica a essência religiosa pela essência humana. Mas, diz Marx: “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais”. Interessante lembrar Marx em sua crítica à Feuerbach, no sentido de não fazer “do

espírito religioso uma coisa imutável, existente em si mesma, supondo a existência de um indivíduo humano abstrato, isolado (...) e o indivíduo pertence na realidade a uma forma social determinada” (MARX, 1965, p.89). Com este resgate da construção social, colhida em Marx, vejo ainda como importante, tomar Feuerbach na análise do predicado, na constituição do sujeito feminino, na sua relação e aproximação com o sagrado, para compreensão de que a mulher pode se constituir enquanto sujeito que luta por transformação, utilizando-se de seus predicados, colhidos na dialética da dor e do amor, enquanto vivências humanas, construídas num tempo e num espaço social, em uma determinada cultura.

O amor que a mulher nutre é a sua verdade, é o que é seu e que ninguém lhe rouba, o predicado que a faz diferente, que a aproxima do sagrado. Seu amor é sem limite para com o outro, aquele que ela elegeu como seu companheiro de vida, ela o ama como ama a vida. Ela faz de seu amado um deus, ela não pode amar e ser dependente de um tirano (o marido violento). Na sua dependência ela “exaltará soberanamente o amado, pô-lo-á como a realidade e o valor supremos; aniquilar-se-á diante dele. O amor para ela torna-se uma religião” (BEAUVOIR, 1980b, p.412). O seu triunfo está em ser capaz de amar e doar sem restrições. Isto lhe é peculiar, lhe renova, é na dor da violência que a mulher é capaz de se reconstituir no amor, este que é a sua própria vida. O amor vem de Deus, na transcendência religiosa cristã e é ele e só ele, que aproxima a mulher do sagrado. O amor é uma qualidade para os que querem conquistar o paraíso. O paraíso das delícias foi expropriado da humanidade pela fraqueza de uma mulher, Eva, que desobedeceu e traiu a palavra divina, mas no amor, esta mulher pode se redimir. É ela que sabe amar incondicionalmente e, é através do seu amor que, ela busca a transformação de sua condição social.

Para Gargani (2000, p.130), a visão soteriológica, afirma que a chama do amor está no inferno e no paraíso, no primeiro estão os que resistem ao amor e no segundo, os que amam como Deus. Por isto,



paraíso e inferno descrevem dois destinos contrastantes em relação a mesma chama. O fogo do paraíso é a mesma razão do fogo do inferno. Ora, os bem-aventurados e os condenados do inferno já não são divididos por regiões metafísicas, distinções espaciais, discriminações ético-jurídicas (afinal, todas expressões da linguagem do órgão), mas por uma postura diferente em relação ao mesmo fato essencial – o amor de Deus, que, além, dos destinos, constitui a moldura de imanência dessas vicissitudes.

Na vida pentecostal e carismática católica, a mulher cultiva sua fé no amor, sendo a fé o leme para os corações desiludidos, a ilusão para uma vida assustadora, a bússola que aponta para a incerteza, pois se a certeza existisse não se recorreria a fé. A idéia da teodicéia inspira a confiança num pai bondoso, salvador, a quem é preciso depositar fé e esperança e amar como ele ama, sem restrições, até o pior inimigo. A mulher, que denuncia a violência por ela sofrida recupera sua fé no amor que existe em seu ser, em abundância. Na razão da denúncia, ela encontra a moldura do amor, para colocar sua fé e seguir sua experiência religiosa. Já não é possível para ela separar razão de fé, a contradição já se instalou. O amor a identifica com a bondade divina e ela se inebria neste encontro, se sente forte, nega seu sofrimento, resiste na esperança, continuando a viver sua religiosidade.

Concluo, que enquanto expressões religiosas apresentarem em seus discursos e práticas, a representação feminina como portadora do mal, destinada para o amor e o perdão, a mulher continuará se constituindo como um sujeito heterônimo, pois não há saída para a transformação de sua identidade de gênero se ela não for capaz de se ver como um ser humano autônomo, dotado de liberdade para a construção de sua própria vida, enquanto um sujeito para si, na construção da realização de relações fraternas, onde mulheres e homens possam ser iguais, reconhecendo e respeitando suas diferenças. Se na dor, o amor se reconstrói, ela pode revertê-lo para sua condição social, que não é só dela, mas de todas as

mulheres que vivem numa cultura misógina, negando a opressão e a submissão e o seu amor em luta, como um vetor da subjetividade feminina, voltando para a negação da desigualdade social, buscará novas relações, onde os gêneros feminino e masculino se encontrem numa construção humana fraterna.

Para suportar a dor da discriminação e da violência será preciso utilizar-se do amor, enquanto antítese da dor, numa “práxis” social, onde a mulher não se veja só, mas pertencente a um grupo humano que pode fazer valer seus direitos, constituindo-se em sujeito livre: que fala, luta, constrói, se manifesta e existe, fazendo história.

A sociedade moderna deu ao homem maior controle sobre o seu corpo e sobre a natureza, mas não foi capaz de resolver problemas existenciais e nem tampouco foi capaz de humanizar as relações sociais. Estas se individualizaram progressivamente, crescendo e aprimorando as desigualdades sociais, entre elas a de gênero, que se tornou sutil, mas não menos opressora que no passado. Desta maneira, a religião se pluralizou e se privatizou. Hoje, como escolha individual, a religiosidade vem dar ao indivíduo, sentido para sua vida prática e para suas angústias existenciais. É neste caminho que as expressões religiosas pentecostais e carismática católica, revitalizam a prática religiosa brasileira. Neste campo religioso, mulheres violentadas buscam se “empoderar”, expressando-se em toda uma simbologia que lhe traz conforto e esperança de existir, com possibilidade de transformarem suas vidas, vislumbrando na experiência religiosa, o sonho de uma vida feliz. O ato de acreditar em milagre, na benção do Espírito Santo de Deus que cura e transforma, proporciona à mulher que vive um casamento violento, em sua dor, participar e buscar a transformação da sua relação conjugal/doméstica, mesmo que para isto, ela tenha que redobrar seu amor e tolerância.

Este trabalho deixa algumas perguntas: Como seriam as relações amorosas das mulheres que falaram nesta investigação se os seus maridos também participassem das

expressões religiosas, das quais elas são crentes? O que pensam os maridos destas mulheres?

Como seria se estas mulheres não cressem e não participassem de Igrejas com tradições religiosas cristãs?

## Referências Bibliográficas

- 01) **A Bíblia de Jerusalém**, São Paulo, SP : Paulus, 1985.
- 02) ALAMBERT, Zuleika. **Feminismo. O ponto de vista marxista**. São Paulo : Nobel, 1986.
- 03) ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo, SP : Loyola, 1996.
- 04) ARENDT, HANNAH. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro, RJ : Relume Dumará, 1994.
- 05) BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. São Paulo, SP : Ática, 1994.
- 06). BARSTED, Leila de Andrade Linhares (org.). **Uma vida sem violência é um direito nosso. Propostas de ação contra a violência intrafamiliar no Brasil**. Brasília, DF : ONU e Ministério da Justiça, 1998.
- 07) BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo: Fatos e Mitos**. 6ª ed. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, RJ : Nova Fronteira, 1980a, vol. 1.  
\_\_\_\_\_ **O segundo sexo: A experiência vivida**. 2ª ed. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1980b, vol. 2.
- 08) BERGER, Peter L. **O Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo, SP : Paulus, 1985.
- 09) BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução de Paulo Neves, 2ª,ed. São Paulo, SP : Martins Fontes, 1999.
- 10) BLOCH, R. Howard. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro, RJ : Ed. 34, 1995.
- 11) BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, RJ : Bertrand Brasil, 1998a.  
\_\_\_\_\_ **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, SP : Perspectivas, 1998b.  
\_\_\_\_\_ **A dominação masculina revisitada**. Campinas, SP : Papirus, 1998c.
- 12) BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. 3ª ed. São Paulo, SP : Cia das Letras, 1994.

- 13) BRANDÃO, Eliane Reis. **Violência Conjugal e recurso feminino à polícia.** In: Bruschini Cristina e HOLANDA, Heloísa Buarque de. Horizontes Plurais: Novos Estudos de gênero no Brasil. São Paulo, SP: Ed. 34, 1998.
- 14) BUNCH, Charlotte. Nas agendas da casa e do mundo. In: Revista Maria Maria. Brasília, DF: UNIFEM – Fundo do Desenvolvimento das Nações Unidas para a mulher, segundo semestre de 2000, ano 2, n.º 2.
- 15) BYINGTON, Carlos Amadeu B. O martelo das feiticeiras - **Malleus Maleficarum à luz de uma teoria simbólica da história** (prefácio). In: KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. O martelo das feiticeiras. Rio de Janeiro, RJ : Rosa dos Tempos, 1995.
- 16) CAMARGO, Aspásia. **Os usos da História Oral e da História de Vida: Trabalhando com elites políticas.** In: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, RJ: 1984, vol. 27, n.º.1.
- 17) CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.** Petrópolis, RJ : Vozes; São Paulo, SP: Símpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.
- 18) CASTRO, Mary Garcia e LAVINAS, Lena. **Do feminino ao gênero: a construção de um objeto.** In: COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina (orgs.). Uma questão de gênero. Rio de Janeiro, RJ : Rosa dos Tempos, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992
- 19) CHAUI, Marilena. **Participando do debate sobre Mulher e Violência.** In: CARDOSO, Ruth (et ali.). Perspectivas Antropológicas da Mulher, Rio de Janeiro, RJ : Zahar, 1985.
- 20) DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente - 1300-1800.** São Paulo, SP : Companhia das Letras, 1989.
- 21) **DOSSIÊ VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER.** Brasil: Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos. 1999.
- 22) DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** São Paulo, SP :(Coleção Os Pensadores), 1973.

\_\_\_\_\_. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**; tradução Joaquim Pereira Neto; revisão José Joaquim Sobral. São Paulo, SP : Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico**; tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 9ª ed. São Paulo, SP : Ed. Nacional, 1978.

23) ERICKSON, Victoria Lee. **Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião**, São Paulo, SP : Paulinas, 1996.

24) FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do cristianismo**, 2 ed., Campinas-SP : Papyrus, 1997.

25) FIORENZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher-uma nova hermenêutica**. São Paulo, SP : Paulinas, 1992.

26) FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro, RJ : Graal, 1994.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, RJ : Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1977.

27) GARGANI, Aldo. **A experiência religiosa como evento e interpretação**. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni. **A Religião**. São Paulo, SP : Estação Liberdade, 2000.

28) GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal** ; tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis:, RJ : Vozes, 2000.

29) GIORGIO, Michela de . **O modelo católico**. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. **História das mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento; São Paulo, SP : Ebradil, 1991. Vol.4.

30) GOLDENBERG, Miriam. **A arte de Pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, RJ : Record, 1998.

31) GOMÁRIZ, Enrique. **Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas**. In: Revista Fin de Siglo: género y cambio civilizatório, Isis Internacional (org.). Ediciones de las mujeres, 1992, nº.17.

32) GOMES, Wilson. **O estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise**. In: ANTONIAZZI, Alberto (et ali.). **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.

- 33) GREGORI, Filomena. **Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista.** Rio de Janeiro, RJ : Paz e Terra, 1993.
- 34) GUIMARÃES, Maria Tereza Canesin (et ali.). **O neopentecostalismo evangélico em Goiânia: alguns elementos de análise sociológica.** In: Revista Fragmentos de Cultura. Goiânia: IFITEG, maio/junho, 1999, v.9. n.º.3.
- 35) HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva.** São Paulo, SP : Vértice, 1990.
- 36) HUNT, Mary. **Uma reconsideração do cristianismo à luz da violência.** In: Boletim Aportes: Católicas pelo Direito de Decidir-. Momtividéo, Uruguai : Comunidade der Sur Millan, agosto, 1992.
- 37) **JORNAL O Popular.** Goiânia, 30 de novembro de 1998.
- 38) JOVCHELOVITCH, Sandra. **Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e Representações Sociais** In: GUARESCHI, Pedrinho e JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.). Textos em representações sociais. Petrópolis, RJ : Vozes, 1995.
- 39) MACHADO, Lia Zanota e Magalhães, Maria Teresa Bossi de. **Violência conjugal, o espelho e as marcas.** In: SUÁREZ,, Mireya e BANDEIRA, Lourdes (ogs.). Violência, Gênero e Crime no Distrito Federal, Brasília, DF : UNB, 1999.
- 40) MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar.** Campinas, SP: Associados; São Paulo, SP : ANPOCS, 1996.
- 41) MADURO, OTTO. **Religião e Luta de Classes.** Petrópolis, RJ : Vozes, 1983.
- 42) MAFRA, Clara. **Gênero e Estilo Eclesial entre os Evangélicos.** In: FERNANDES, Rubem César (et ali). Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na Política. Rio de Janeiro : Manad, 1998.
- 43) MANANZAN, Mary John. **Socialização feminina: mulheres como vítimas e colaboradoras.** In: FIORENZA, E. Schuissler (et ali.). Violência contra a mulher. Petrópolis, RJ : Vozes, 1994/2. Revista Concilium 252 Teologia Feminista.
- 44) MARIANO, Ricardo. **Neo-pentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil,** São Paulo, SP : Loyola,1999

- 45) MARIZ, Cecília Loreto. **Uma análise de discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo.** In: ANTONIAZZI, Alberto (et ali.). Nem anjos nem demônios. Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.)
- 
- \_\_\_\_\_ **Os demônios e os pentecostais no Brasil.** In: BIRMAN, Patricia (et.ali). O mal a brasileira. Rio de Janeiro,URJ,1997.
- 46) MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna.** São Paulo, SP : Paulus, 1995.
- 47) MARX, KARL e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã;** selecionados por Octavio Ianni e traduzidos por Waltensir Dutra e Florestan Fernandes. Rio de Janeiro, RJ : Zahar, 1965.
- 
- \_\_\_\_\_. **La ideologia alemana;** traducion Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa, Portugal : Presença e Martins Fontes, 1976. 2º vol.
- 
- \_\_\_\_\_. **Contribución a la critica de la filosofia del derecho de Hegel.** Introducción (1844). In: ASSMANN, Hugo e MATE, Reyes. Sobre la religión. Salamanca, Espanha: Ediciones Sígueme, 1974.
- 48) MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento.** São Paulo, SP : Perspectiva, 1999.
- 49) MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social, teoria, método e criatividade.** Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.
- 
- \_\_\_\_\_.**O conceito de Representações Sociais dentro da sociologia clássica.** In: GUARESCHI, Pedrinho e JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.), 4ª ed. Textos em Representações Sociais. Petrópolis, RJ : Vozes, 1995.
- 50) MOSCOVICI, Serge. **A Representação Social da Psicanálise.** Rio de Janeiro, RJ : Zahar Editores, 1978.
- 51) MURARO, Rose Marie. **Breve Introdução Histórica,** in: KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. O martelo das feiticeiras. 11ª ed. Rio de Janeiro, RJ : Record: Rosa dos Tempos, 1995.
- 52) NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem.** Rio de Janeiro, RJ : Rosa dos Tempos, 1995.
- 53) O'DEA, Thomas F. **Sociologia da Religião.** São Paulo, SP : Pioneira, 1969.



- 54) OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **A sociologia da religião em Pierre Bourdieu**. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (org.). *Religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis, RJ : Vozes, 1997.
- 55) ORMATIAN, Stormie. **O poder da esposa que ora**. 5 ed. São Paulo, SP : Mundo cristão, 2000.
- 56) OTTO, Rudolf. **O sagrado – um estudo do elemento não-relacional na idéia do divino e a sua relação com o racional**: tradução de Prócoro Velasques Filho. São Paulo, SP : Imprensa Metodista, 1985.
- 57) PAGELS, Elaine. **Adão, Eva e a Serpente**; tradução Telita M. Rodrigues. Rio de Janeiro, RJ : Rocco, 1992.
- 58) PIERUCCI, Antônio Flávio. **As religiões no Brasil**. In: GAARDER, Jostein (et ali.). *O livro das Religiões*. São Paulo, SP : Companhia das Letras, 2000.
- 59) PISCITELLI, Adriana. **Ambivalência sobre os conceitos de sexo e gênero na produção de algumas teóricas feminista**. In: AGUIAR, Neuma (org.). *Gênero e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, RJ : Rosa dos Tempos, 1997.
- 60) PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa**; tradução Luiz João Caio; revisão Luiz Roberto Benedetti. São Paulo, SP : Paulinas, 1984.
- 61) RANGEL, Olivia. **Madame também apanha**. In: *Revista Presença da Mulher*. São Paulo, SP : Editora Anita, Ano XIII, nº.37, dez/00 a fev/01.
- 62) **Revista Leia Urgente**. Rio de Janeiro, RJ : Editora Pentecostal do Brasil. Abril/Maio, 2000.
- 63) ROCHA, Maria José Pereira e BICALHO, Elizabete. **Luta e resistência de mulheres em Goiás - 1930-1993**. Goiânia, Go : UCG, CNPq. 1998.
- 64) RUBIN, Gayle. **O tráfego de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo**. Recife, Pe : SOS Corpo, 1993, mimeo.
- 65) SÁ, Celso Pereira de. **Representações Sociais: o conceito e o estado atual da teoria**. In: SPINK, Mary Jane (org.). *O conhecimento no cotidiano*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1993.

- 66) SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Rearticulando gênero e classe social**. In: COSTA, Albertina de Oliveira Costa e BRUSCHINI, Cristina (orgs.). Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, São Paulo, SP : Fundação Carlos Chagas, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Violência doméstica: do privado ao público**. In: Revista Presença da mulher. São Paulo, SP : Anita Garibaldi, ano XII, n.31 e 32, abril de 1998.
- \_\_\_\_\_. **O estatuto teórico da violência de gênero**. In: SANTOS, José Vicente Tavares dos (org.). Violência em tempo de globalização, São Paulo, SP : Hucitec, 1999.
- \_\_\_\_\_. **O poder do macho**. 5 ed. São Paulo, SP : Moderna, 1987.
- \_\_\_\_\_ e ALMEIDA, Suely Souza de. **Violência de gênero, poder e impotência**. Rio de Janeiro, RJ: Revinter, 1995.
- 67) SANCHIS, Pierre. **O repto pentecostal à cultura católico-brasileira**. In: ANTONIAZZI, Alberto (et ali.). Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.
- 68) SCHOTT, Robin. **Eros e os processos cognitivos**. Rio de Janeiro, RJ : Rosa dos Tempos, 1996.
- 69) SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. In: Revista Educação e Realidade, 1995, vol.20 (2).
- \_\_\_\_\_. **Entrevista para a Revista Estudos Feministas**, por Maria Luiza Heiborn, Carmel Rial e Miriam Grossi. Rio de Janeiro, RJ : IFCS/UFRJ, 1998. Vol. 6, n.1.
- 70) SILVA, Maria Conceição. **Renovação Carismática Católica em Goiânia : identidades e alteridades**. In: Revista Fragmentos de Cultura. Goiânia, Go : IFITEG/SGC, 1998. V.8. n.6-nov./dez.
- 71) SILVA, Maria Escolástica Álvares. **Mulher substantivo masculino**. Campinas, SP : UNICAMP, 1988.
- 72) SOIHET, Rachel. **Condição Feminina e Formas de Violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920**. Rio de Janeiro, RJ : Forense Universitária, 1989.

- 73) STARR, Tama. **A voz do dono: cinco mil anos de machismo e misoginia**. São Paulo, SP : Ática,1993.
- 74) SWIDLER, Leonard. **Ieshua: Jesus histórico, cristologia, ecumenismo**; tradução Thereza Christina F. Stummer, revisão H. Dalbosco, São Paulo, SP : Paulinas, 1993.
- 75) TUCKER, P. **Os papéis sexuais**. São Paulo, SP : Brasiliense, 1981..
- 76) UNIFEM. **Memórias: Encuentro Continental sobre Violência Intrafamiliar**. Cidade de México, México : El Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, 1996.
- 77) WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília, DF : UNB, 1991, vol. 1.
- 78) Woorttmann, Ellen F. **Homens hoje, mulheres de ontem**. In: FREITAS, Carmelita Brito de (org.). **Memória**. Goiânia, GO : Ed. Da UCG, 1998. (Série Seminários; 3).

# ANEXOS

## Anexo 1

**As “atoras” (entrevistadas selecionadas na investigação; dados biográficos. Os nomes são fictícios e estão em ordem alfabética):**

01. **Benedita**, 34 anos, negra, só cursou a primeira série do primeiro grau, é de origem rural, morando debaixo de uma barraca de lona preta, é quitandera, faz crochês e bordados, trabalhava numa padaria, atualmente está desempregada e para sobreviver limpa quintais. Ganha um salário mínimo de pensão do primeiro marido que morreu, é da Renovação Carismática Católica, freqüentando a Igreja aos domingos, amasiada há três anos, aos quinze anos teve uma filha que hoje já é casada e tem outro filho de dez anos. Não tem filhos com o marido atual. Este, tem 34 anos, já foi da Assembléia de Deus e hoje não está freqüentando nenhuma Igreja. Não falou qual a profissão do marido. Foi entrevistada na sala de espera da DPDPM, afirmou ser a primeira vez que ia à delegacia denunciar o marido.
02. **Dolores**, 44 anos, branca, só cursou a primeira série do primeiro grau, se declarou “do lar” e que às vezes quando não está doente, faz faxinas, ela tem reumatismo e anda com dificuldades. É aposentada, recebendo um salário mínimo, participa da Assembléia de Deus, se diz temerosa com relação ao julgamento final, a vinda de Jesus para julgar os homens; se sente em pecado porque é amasiada há 12 anos. Tem dois filhos, um do primeiro marido que foi para o garimpo e sumiu, não dando mais notícias e uma filha do atual marido. O filho mais velho mora com a mãe dela. O marido tem 42 anos, é frentista de posto de gasolina. Dolores foi entrevistada na sala de espera da DPDPM, era a primeira vez que estava ali e se sentia culpada, preocupada se eles iriam bater no marido, após a denúncia.
03. **Isaura**, 35 anos, branca casada há 17 anos, tem três filhas, mora com o marido e as filhas, tem o segundo grau incompleto, é cabeleireira, atende a domicílio, ganha R\$ 500,00 mensais, é da Renovação Carismática Católica para acompanhar a família do marido; antes de casar era evangélica, já tendo participado das Igrejas: Batista e Congregação Cristã. Foi mais assídua quando era evangélica do que como católica. Se culpa por ter abandonado a sua crença e acha que recebe o castigo da violência por ter abandonado a Deus, para servir a um homem. O marido só participou com ela na Igreja num único encontro de casal, depois não foi mais. Não falou sobre a idade e a profissão do marido. Foi entrevistada na DPDPM, era a primeira vez que ela ia à delegacia, estava com o rosto roxo e inchado e vergões no pescoço.
04. **Izabel**, 31 anos, branca, não declarou grau de instrução, é empregada doméstica, não declarou salário, é católica carismática, afirma que ultimamente não pode freqüentar a Igreja, e nem

outro locais, porque o marido está perseguindo-a. O seu esposo foi da Assembléia de Deus e hoje está na Universal do Reino de Deus . Diz Izabel, que ele só procura uma Igreja quando eles se separam. Já foram várias separações. Izabel foi entrevistada na sala de espera da DPDPM, estava acompanhada de dois filhos, um de 13 anos com o rosto queimado, estava vindo de um Pronto Socorro, onde o filho já havia sido medicado, estava enfaixado. O marido ao tentar agredi-la com gordura quente, acertou o filho. Izabel lamentava sobre os 16 anos morando junto e sempre apanhando do marido. Era a primeira vez que vinha à DPDPM e dizia ser o fim do seu casamento.

05. **Joana**, 19 anos, branca, tem o segundo grau completo, sem profissão, só trabalha no lar, é da Renovação Carismática Católica, com frequência irregular, quando menina e adolescente frequentou a Igreja pentecostal Deus é Amor. Seu estado civil: amasiada há três anos, esteve separada do marido, tendo voltado há cinco meses atrás, mora com ele e o filho. O marido tem 22 anos, é servente de pedreiro, não tem religião. Joana foi entrevistada na sala de espera da DPDPM, estava com o olho bem roxo de um soco que levou do marido na noite anterior e com hematomas nas pernas. Era a segunda vez que vinha a DPDPM, estava com sua mochila de roupas, sem saber para onde ia, fugiu de casa de madrugada, depois do marido ter dormido.
06. **Juraci**, 24 anos, negra, cursando terceiro ano do segundo grau, é manicure/depiladora, ganha de R\$ 450,00 à R\$ 500,00 por mês, é da Renovação Carismática Católica, frequenta a Igreja todos os domingos, casada no civil e no religioso, o marido tem 28 anos e é enfermeiro. Juraci foi entrevistada na sala de espera da DPDPM, era a primeira vez que ali estava, foi com sua mãe após ser expulsa de casa pelo marido, com o apoio de sua sogra.
07. **Madalena**, 25 anos, branca, estudou até a sétima série do primeiro grau, é costureira, cortadora em confecção, ganha R\$ 250,00 mensais, seu estado civil: amasiada há nove anos, participante da Renovação Carismática Católica, frequentado a Igreja três vezes na semana (encontro semanal e duas missas). Mora com a sogra, o marido e dois filhos, sua mãe é falecida e o pai é alcoólatra. Só ela participa da Igreja, o marido, tem 26 anos, não participa e é dependente químico, não tem trabalho fixo. Foi criada pela avó e uma tia, sempre apanhava da tia. Madalena foi entrevistada na sala de espera da DPDPM, não era a primeira vez que ela denunciava o marido, continua a viver com ele.
08. **Marineide**, 36 anos, branca, cursando universidade, no curso de pedagogia, é auxiliar de escritório, bolsista na extensão universitária. Se diz evangélica, sua conversão foi na Igreja Batista, através de seu segundo marido, ela está no terceiro casamento. Hoje, afirma não ter uma Igreja fixa, mas gosta de ir nas evangélicas pentecostais (Assembléia de Deus e Congregação Cristã Evangélica), leva o filho na Escola Dominical Presbiteriana. O marido é católico não praticante, segundo Marineide, ele não gosta de padres e pastores, diz que todos são aproveitadores. Marineide já fez denúncias na DPDPM, continua vivendo com o agressor, não foi entrevistada na Delegacia, sua entrevista foi realizada na Universidade.
09. **Marlene**, 31 anos, branca, segundo grau completo, auxiliar de enfermagem, ganha R\$ 1.050,00 por mês, é participante da Igreja Assembléia de Deus, frequentando umas quatro vezes por semana. Amigada há 8 anos, mãe de três filhos, foi mãe pela primeira vez aos 14 anos. O

marido não tem crença religiosa. Foi entrevistada na sala de espera da DPDPM, acompanhada por uma tia, dizendo que não moraria mais com o marido agressor. Era a primeira vez que vinha à delegacia, apesar de sofrer violência há oito anos.

10. **Maristela**, 45 anos, branca, cabeleireira, tem o primeiro grau incompleto, sempre foi católica e hoje participa da Renovação Carismática, duas vezes por semana e quando tem celebrações especiais. Tem uma filha adolescente, separou-se do marido recentemente, ele tem 38 anos, é bancário e alcoólatra. Segundo ela sua filha de 12 anos, tem problemas psicológicos, está em tratamento, fazendo terapia, por ter convivido durante toda a sua vida com o pai alcoólatra e violento quando estava bêbado. Maristela já fez denúncias na DPDPM, não foi entrevistada na Delegacia, mas no local do seu trabalho.
  
11. **Miriam**, 30 anos, branca, primeiro grau incompleto, vendedora ambulante, está sem trabalhar ultimamente, segundo ela pelos problemas que está passando. Não tem base de quando ganha por mês. Participante da Igreja Deus é Amor, sem se preocupar com assiduidade, vai quando precisa, mas está sempre participando. Está morando com dois filhos, porque o marido de 34 anos, de profissão não declarada, saiu de casa, mas continua indo lá de vez em quando. Estão juntos. Tinha 16 anos quando foi morar com seu marido. Foi entrevistada na sala de espera da DPDPM, chorava muito pois o marido a estava ameaçando de expulsão de casa, tinha hematomas nos braços e pernas. Tinha sido agredida com pauladas de cabo de vassoura, dizia que era coisa do diabo que tinha apossado do seu marido, chorava muito e se dizia sentir cansada. Era a segunda vez que vinha a DPDPM.

## **Anexo 2**

### **Roteiro para entrevista:**

#### **TEMAS:**

01. Família/Casamento : questões 9, 12 , 14, 15, 18, 20 e 23.
02. Violência: Violência na infância/adolescência: questões 19 e 20.  
    Geral: questões 21 e 22  
    Atual: questões 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32 e 33
03. Maternidade: questões 16, 17 e 19.
04. Mulher: questões 14, 25, 26 e 52.
05. Violência: Geral: questões: 27, 30, 31, 32, 35, 36, 37 e 38.  
    Atual: questões: 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44 e 45.
06. Violência/Vivência Religiosa: questões: 21, 22, 46, 47, 48, 49, 50 e 51.

#### **VARIAVÉIS:**

01. Idade
02. Grau de instrução
03. Profissão
04. Trabalho e etnia
05. Renda mensal
06. Religião
07. Igreja que frequenta
08. Frequência à Igreja
09. O que o seu marido fala sobre sua adesão religiosa ? Ele tem Religião? Qual?
10. Tempo de residência em Goiânia
11. Nome do Bairro onde mora atualmente
12. Mora com quem ?
13. Seus pais e irmãos moram onde ?
14. Qual a sua relação conjugal (casada/unida/separada/desquitada ou outra forma) ?
15. Quanto tempo está nesta relação e se teve só esta união ?
16. Você é mãe ? Quantos filhos tem ?
17. O que você pensa sobre a condição de ser mãe ?
18. O que você acha de sua relação com seu marido?
19. O que você acha de sua relação com os seus filhos ?
20. O que você acha da relação do seu marido, com os seus filhos ?
21. Você e seu marido tem uma vivência religiosa conjunta ?

22. O que você acha da vivência religiosa de vocês ?
23. O que é para você uma família feliz ?
24. Como você se sente por ter nascido mulher ?
25. Para você o que é ser mulher ?
26. Quais as lembranças mais marcantes na sua infância e/ou na sua adolescência ?
27. Você sofreu algum tipo de violência na infância e/ou na adolescência ?
28. Você tem alguma opinião sobre a violência doméstica ?
29. Na sua opinião, quem mais sofre violência no lar ?
30. Existe alguma passagem em sua vida em que você se sentiu violentada ? O que aconteceu?
31. Quem praticou ? Qual a idade do agressor?
32. Que tipo de violência ?
33. Você denunciou a violência sofrida, na Delegacia de Polícia de Defesa e Proteção da mulher ?
34. Qual sua intenção ao denunciar a violência por você sofrida ? O que você sentiu ao denunciar ?
35. O que você considera ser a causa da violência por você sofrida ? Você sente culpa?
36. O que mais doeu em você quando foi violentada ?
37. O que representou para você esta violência ?
38. Qual foi sua atitude no momento e depois ?
39. Você continua vivendo com o agressor ? Como se sente ?
40. Ainda vive situações de violência ? Há quanto tempo?
41. Por que convive e tolera a situação de violência ?
42. Por que ainda vive com a pessoa que lhe agride ?
43. Já tomou alguma decisão para resolver sua situação ?
44. Que decisão você tomou ?
45. Onde você buscou força e apoio ? Quem ou o que mais ajudou você ?
46. No momento e depois da violência você pensou em sua religião ?
47. O que você acha que a religião diz sobre sua situação ?
48. Como você se sente em relação a Deus, Jesus ou o Espírito Santo, pelo fato de você sofrer violência ?
49. A sua fé lhe ajudou ? Em que sentido ?
50. Como a Igreja tem lhe ajudado ?
51. Na sua decisão como ficou sua religiosidade ?
52. Você acha que se seu marido fosse da sua religião, se ele frequentasse a Igreja com você a situação seria diferente?
53. O que você pensa hoje sobre ser mulher ?