

GÊNERO, RELIGIÃO E (DES)EMPODERAMENTO

DE MULHERES: O CASO DE PLATAFORMA, BAHIA¹

Cecilia M. B. Sardenberg²

Introdução

Começamos lembrando: religiões são “representações culturais que aspiram à universalidade e são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutros, pois impõem, justificam, legitimam projetos, regras, condutas, etc” (SILVA, 2011, p. 23). Ademais, religiões também sustentam instituições sociais que, historicamente, vem definindo e sancionando relações e representações de gênero, quase sempre em prejuízo das mulheres. Na maior parte das religiões conhecidas, a construção do divino está conectada com a produção de ideologias que desvalorizam tudo que não é masculino, figurando como elemento constitutivo das relações de gênero, sobretudo das de ordem patriarcal, legitimadoras da opressão feminina. De fato, as instituições religiosas, principalmente as monoteístas, são quase sempre androcêntricas, hierárquicas e excludentes no tocante às mulheres (GROSS, 1996). Como já afirmava a feminista Elizabeth Cady Statton no século XIX: “ A história mostra que a degradação moral da mulher é mais resultado de superstições teológicas do que todas as outras influências juntas” (in GROSS, 1996, p.10).

Em contraponto a essas afirmativas, há evidência de que atividades de cunho religioso podem abrir importantes espaços de sociabilidade para as mulheres, criando condições propícias para o seu empoderamento. Esse é o caso dos Clubes de Mães, espaços promovidos pela Igreja Católica nos anos 1960 e 1970, que articularam as

¹ Trabalho elaborado para discussão na mesa da Plenária dos Grupos de Discussão do Seminário Internacional, “Da Constituição de um Campo: Gênero, Feminismo e Religião”, realizada em 18/09/2012, em São Paulo-SP, sob a coordenação do GREPO/PUC-SP. Foi publicado no livro *Gênero, Feminismo e Religião – Sobre um campo em construção*, organizado por Maria José Rosado, Rio de Janeiro: Garamond, 2015, pp.:179-208.

² Antropóloga, professora titular da Universidade Federal da Bahia e fundadora do NEIM

campanhas de mulheres contra o custo de vida e pela criação de creches (ROSADO NUNES, 1992; GOHN, 1985; SOARES, 1994; SARDENBERG, 2012a). É também o caso dos *taleem*, os grupos de estudos do Corão para mulheres muçulmanas em Bangladesh, que têm contribuído para elevar a sua autoestima numa cultura em que as mulheres são tradicionalmente desvalorizadas (HUQ; KHONDAKER, 2011). E não se há de esquecer as religiões de matriz africana no Brasil como espaços de exercício do poder feminino (LANDES, 1947; BIRMAN, 1991), tampouco os novos espaços conquistados por mulheres, como pastoras nas religiões evangélicas (BANDINI, 2009), bem como o empoderamento de mulheres em atividades missionárias pelo mundo, independente da religião ou seita com a qual se identificam (SILVA, 2008; RIBEIRO, 2009).

Por certo, poderíamos citar muitos outros exemplos que sugerem essa ambivalência entre gênero, empoderamento e religião. Escrevendo sobre o impacto do feminismo nas diferentes religiões, por exemplo, Maria José Rosado Nunes (2001, p.79) ressalta que a crítica feminista produziu efeitos contraditórios: “do abandono de qualquer fé religiosa pelas mulheres, à criação de espaços feministas de espiritualidade de vários tipos, expressando uma enorme criatividade e efervescência.” De igual maneira, observa a mesma autora, estudos sobre gênero e religião têm desvendado:

“(…) os laços ambíguos e contraditórios das mulheres às religiões e destas às mulheres, no interior das organizações religiosas. A observação empírica mostrou as religiões como espaços sociais complexos, portadores de contradições, que não funcionam sempre e em todas as sociedades como forças conservadoras. Dadas certas circunstâncias, eles podem funcionar como forças mobilizadoras, levando as mulheres a resistir ao seu poder disciplinador (ROSADO NUNES, 2001, p.86-87).

Note-se que, em determinados contextos, forças de cunho religioso podem operar de forma contrária agindo simultaneamente: umas propiciando a mobilização e o empoderamento de mulheres, outras atuando como forças conservadoras. Esse processo também pode se desenrolar ao longo do tempo, com momentos em que as forças agem em prol da emancipação e liberação das mulheres, agindo, em outros, na direção oposta.

Nos estudos que venho desenvolvendo dentro do Projeto Trilhas do Empoderamento de Mulheres (Projeto Tempo),³ tem sido importante interrogar em que circunstâncias as religiões têm operado como forças para o empoderamento de mulheres na perspectiva do ideário feminista. Tenho procurado entender, também, o que pode contribuir para o deslanche de processos de “desempoderamento.” Em especial, venho me debruçando sobre os resultados de estudos e pesquisas realizadas em Plataforma – bairro de Salvador aonde venho trabalhando de forma intermitente desde fins dos anos 1980 - tentando delinear de que forma e em que medida a significativa desaceleração da participação de mulheres do bairro nos movimentos sociais de Salvador, na última década, pode estar relacionada ao crescimento de igrejas e seitas evangélicas na área. Seguindo nessa direção, pretendo elaborar, neste trabalho, uma análise comparativa de dados coletados em pesquisas realizadas em momentos distintos no mesmo bairro (anos 1990; 2004; e 2008), com destaque para a participação das mulheres em diferentes grupos locais ao longo do tempo.

Mas antes de tratar mais diretamente dos dados e do contexto em que as observações foram registradas, inicio com algumas considerações sobre o conceito de empoderamento e os processos a que se atém, objeto maior das reflexões aqui contidas. No particular, pretendo traçar os elementos constitutivos do conceito de empoderamento de mulheres na perspectiva do ideário feminista e como forças de fundo religioso podem ou não convergir nesse mesmo sentido.

Pensando Empoderamento e Religião

Nos últimos anos, falar de ‘empoderamento de mulheres’ tem-se tornado lugar comum, seja no discurso acadêmico, no de órgãos governamentais e não governamentais, no âmbito do movimento de mulheres ou mesmo no discurso de diferentes organizações religiosas. No entanto, a concordância no uso do termo é apenas aparente; não existe consenso quanto ao que venha a ser empoderamento, tampouco no que se refere aos processos e ações que, de fato, contribuem para tanto. Não se trata apenas de divergências de cunho teórico-metodológico e sim de ordem política, o que

³ Ver <http://www.projetotempo.neim.ufba.br/>. Ver também o projeto internacional ao o Projeto se vincula, o Pathways of Women’s Empowerment Research Program Consortium: www.pathwaysofempowerment.org

implica em perspectivas bastante distintas, senão conflitantes, na abordagem ao problema em questão (SARDENBERG, 2008).

Pode-se dizer que o conceito de empoderamento tem origens “radicais”, já que, no seu uso contemporâneo, surgiu da “práxis” para a “teoria”, sendo utilizado primeiro por ativistas feministas e por movimentos de base para depois se tornar objeto de teorização (AITHAL, 1999). Contudo, a problematização dessa práxis seguiu dois caminhos bastante distintos. Por um lado, o conceito foi levado para a academia, ganhando espaço nas perspectivas feministas sobre “poder” (ALLEN, 2005), enquanto, por outro, foi apropriado nos discursos sobre “desenvolvimento”, perdendo, nesse processo, muito das suas conotações mais radicais (AITHAL, 1999).

Em trabalho anterior (SARDENBERG, 2008), argumentei que, apesar das diferentes e várias definições de empoderamento, essas diferentes trajetórias do conceito deram margem a duas abordagens distintas. A primeira, identificada como “empoderamento na perspectiva liberal”, toma empoderamento primordialmente como um instrumento para o desenvolvimento. Consistente com os ideais neoliberais, a ênfase é colocada na perspectiva do crescimento individual, mas numa perspectiva atomista, ou seja, na noção da ação racional de atores sociais baseada em interesses próprios, individuais (ROMANO 2002). Nessa perspectiva, portanto, o empoderamento é visto como um processo no qual “indivíduos se engajam quando obtêm recursos de poder, tanto objetivos quanto subjetivos, que lhes permitam usar o poder para obter resultados para os seus próprios interesses” (FERGUSON, 2004, p.2).⁴

Em contraste, na outra abordagem, que tenho chamado de “empoderamento para a libertação”, as relações de poder são a questão central. Nessa perspectiva, o empoderamento de mulheres é entendido, tanto como o processo pelo qual as mulheres conquistam autonomia, quanto como um instrumento para o desmonte das estruturas patriarcais. Essa abordagem é consistente com a ênfase nas articulações e organizações de mulheres e na ação coletiva, sem desprezar a importância do empoderamento das mulheres no âmbito psicológico e individual (SARDENBERG, 2008).

Feministas tendem a entender o empoderamento de mulheres a partir dessa abordagem ‘libertadora’, afirmando que isso implica em “mudanças na distribuição do poder, tanto no nível das relações interpessoais quanto nas instituições da sociedade” (STROMQUIST, 2002, p.28). Na perspectiva feminista, o empoderamento de mulheres

⁴ Todas as traduções de textos aqui contidas são de minha responsabilidade.

se refere, no plano individual, ao processo da conquista da autonomia, da autodeterminação, referindo-se, no plano político, ao um aumento de força política e social das mulheres enquanto um grupo ou minoria. Trata-se, ao mesmo tempo, de um instrumento/meio e um fim em si próprio, implicando na libertação das mulheres das amarras da opressão de gênero.

Referindo-se a empoderamento de um modo geral, Maria Elisabeth Kleba e Agueda Wendausen (2009) identificam três níveis da vida social em que o empoderamento se processa: psicológica ou individual, grupal ou organizacional, e estrutural ou política. Conforme as referidas autoras resumem:

O empoderamento pessoal possibilita a emancipação dos indivíduos, com aumento da autonomia e da liberdade. O nível grupal desencadeia respeito recíproco e apoio mútuo entre os membros do grupo, promovendo o sentimento de pertencimento, práticas solidárias e de reciprocidade. O empoderamento estrutural favorece e viabiliza o engajamento, a corresponsabilização e a participação social na perspectiva da cidadania. Compreende-se, no entanto, que a separação em níveis constitui-se em recurso didático e avaliativo, cujos componentes acontecem de modo interdependente, o que dificulta a separação entre processos e resultados. Os espaços de participação política constituem estruturas mediadoras de processos de empoderamento, facilitando a superação de conflitos e a re-significação das relações sociais, possibilitando a revisão de papéis e de sentidos na produção da vida cotidiana (KLEBA; WENDAUSEN, 2009, p.733).

Seguindo essa caracterização, podemos dizer que, nos discursos sobre “desenvolvimento”, as abordagens sobre empoderamento de mulheres são mais limitadas, vez que se concentram, sobremaneira, no plano individual ou psicológico, voltando-se mais para os aspectos econômicos ou relativos à autoestima e capacitação de mulheres enquanto indivíduos. Por certo, podem também escalar para o nível grupal, por exemplo, para a organização de grupos produtivos, cooperativas de micro-empresendimentos, ou mesmo grupos de promoção social. Todavia, nunca avançam no sentido de transformações no nível estrutural, não ameaçando, assim, o *status quo*.

Em contrapartida, na perspectiva feminista, ainda que se atente também para o empoderamento individual, a ênfase está colocada justamente no nível grupal como plano de práticas solidárias, mediador das ações coletivas com vistas à transformação de

caráter estrutural, em benefício das mulheres como um todo. Como bem coloca Naila Kabeer (2005, p.16): “Transformação das estruturas requer movimento em várias frentes: de ações individuais a coletivas, de negociações no âmbito privado a públicas, e da esfera informal para as arenas formas de lutas nas quais o poder é exercido legitimamente.”

Para Srilatha Batliwala (1994, p.129), independente do nível em questão, a característica mais conspícua do termo empoderamento está na palavra “poder”, definido por ela como “controle sobre recursos materiais, intelectuais e ideologia”. Segundo essa mesma autora, o poder decisório emana do controle sobre esses recursos que, historicamente, tem estado sob o controle masculino. Contudo, as mulheres não foram nunca totalmente desempoderadas. Elas sempre tentaram, de uma maneira ou de outra, “expandir seu espaço”, mesmo quando as ideologias patriarcais conseguiram minar essas tentativas. Assim, para Batliwala, “empoderamento” é o processo de questionamento dessas ideologias e relações de poder desiguais e de conquista de maior controle sobre os recursos apontados. No caso de indivíduos e grupos cujo acesso aos recursos e poder são determinados por classe, casta, etnicidade ou gênero, o esse processo se deslança, não apenas a partir do reconhecimento das forças sistêmicas que os oprimem, mas quando passam a atuar no sentido de mudar as relações de poder existentes.

Nesse sentido, para questionar sua situação subordinada, as mulheres têm que reconhecer a existência de uma ideologia que legitima a dominação masculina e compreender como isso perpetua a opressão, ou seja, o primeiro passo é a “conscientização” (BATLIWALA,1994, p.131). Isso é fundamental, pois a demanda para mudar não nasce “naturalmente” dentro de uma condição de subordinação; de fato, nessa situação, a interiorização da opressão deixa pouca margem para o seu questionamento. Por isso, o processo de empoderamento é mais comumente desencadeado por fatores ou forças induzidas externamente, que propiciam às mulheres condições para que percebam e questionem sua condição subordinada, na medida em que se tornem convencidas do seu direito à igualdade, dignidade e justiça.

As forças e agentes do empoderamento podem ser várias. Atividades de cunho religioso podem agir nesse sentido, tanto quanto ativistas feministas; o importante é que ajam como agentes facilitadoras do processo de conscientização, trazendo novas ideias e informações que, não apenas conscientizem, mas também induzam ou encorajem à ação. Isto porque, como bem coloca Batliwala (1994, p.132), as mudanças sociais dessa

ordem não acontecem sem ações coletivas: “A sociedade só é forçada a mudar quando um grande número de mulheres está mobilizado e pressionando para a mudança.” O que significa dizer que o processo de empoderamento deve organizar as mulheres para ação. Por sua vez, a ação também conduz ao empoderamento, pois o processo de empoderamento não é linear, mas espiral: “conscientizando, identificando áreas para mudança, planejando estratégias, atuando para mudança, e analisando a ação e os resultados, que levam a estágios mais elevados de conscientização e a ações mais pontuais” (BATLIWALA, 1994, p.132).

Batliwala (1994, p.127) observa que essa perspectiva de empoderamento, ainda que inspirada, em última instância, no pensamento de Antônio Gramsci - especialmente no que se refere à importância de mecanismos participativos na construção de democracias mais equitativas - resulta, de forma mais direta, de debates e críticas importantes levantadas por feministas do chamado Terceiro Mundo. Para ela, as origens estão numa articulação das propostas feministas com os princípios das pedagogias libertadoras para a educação popular, mais precisamente, com as reflexões de Paulo Freire (1977) sobre a “pedagogia do oprimido”.

Não custa lembrar: essa mesma pedagogia de Freire também lastreou (e vem lastreando) as atividades de formação desenvolvidas pelas Comunidades Eclesiais de Base, as “CEBs”, ligadas à Igreja Católica de viés mais progressista, particularmente na perspectiva da Teologia da Libertação. Como se há de lembrar, essa Teologia, forjada particularmente no Congresso de Mendellin, na Colômbia, redefiniu os rumos da ação pastoral da Igreja Católica no Brasil e na América Latina no sentido de uma “opção pelos pobres”, chegando às camadas populares através das CEBs (MACEDO, 1990). Surgidas nos anos 1970 e 1980, essas comunidades atraíram “muitas mulheres religiosas, motivadas por esse novo ideário católico, que passaram a viver junto às camadas mais pobres da população” (SANTANA; BRABEC, 2011, p.4; ROSADO NUNES, 1992). Muitas se dedicaram a um trabalho junto aos chamados “Clubes de Mães”, onde as mulheres dos bairros populares se reuniam inicialmente para aprender a costurar, bordar, trocar conversa e acabaram por articular o movimento de luta por creches e até mesmo campanhas nacionais contra o custo de vida. Conforme bem apontou Vera Soares (1994, p.16):

Em fins dos anos 70 apareceram pelo menos dois grandes movimentos sociais liderados por mulheres: o movimento contra a alta do custo de vida e o movimento de luta por creche. A participação nestes

movimentos levou muitas mulheres a reunirem condições de questionar as relações de gênero, suas relações não igualitárias com seus maridos, famílias e comunidades.

É certo que as questões de gênero não se constituíram em prioridade nas CEBs, permanecendo sempre subordinadas às questões de classe, já que o enfoque das CEBs tem recaído, notadamente, nos problemas e ações coletivas, em questões de cidadania das classes subalternas (COUTO 2002, p.361). Contudo, ainda que não privilegiando as questões de gênero, as práticas pedagógicas críticas de que se valeram, articularam espaços de sociabilidade para as mulheres, propiciando-lhes, assim, a troca de vivências e experiências e encorajando as mulheres a romperem com seus papéis tradicionais, saírem do espaço doméstico e se engajarem nas lutas (COUTO, 2002, p.362). Em determinadas instâncias, tais quais as delineadas por Vera Soares e, como se verá adiante, também no caso de Plataforma, essas práticas de grupo têm facilitado, também, o empoderamento de mulheres na perspectiva feminista, a partir de sua participação em ações coletivas na luta pela conquista da cidadania. Essas ações começam girando em torno de questões relativas ao que Maxine Molyneux (1985) identificou como “necessidades práticas de gênero” das mulheres, ou seja, daquelas surgidas a partir da divisão sexual do trabalho e das ideologias de gênero (como no caso das lutas por creches e contra a alta do custo de vida), avançando, em tempo, para demandas relativas aos “interesses estratégicos de gênero” das mulheres, isto é, às lutas por direitos e contra o patriarcado (SARDENBERG, 2012a).

Mas não se há de esquecer: mesmo tendo incorporado mulheres no exercício de funções paroquiais nas últimas duas décadas, a hierarquia da Igreja Católica ainda permanece fechada ao sacerdócio feminino e à participação de mulheres nas instâncias decisórias da fé. Talvez, por isso mesmo, as igrejas evangélicas, particularmente, as neopentecostais, têm chamado atenção como espaços em que vem se verificando com maior destaque o empoderamento feminino em estruturas hierárquicas religiosas. Dado sua ênfase nos problemas relativos ao cotidiano das pessoas e na gerência dos conflitos associados à esfera doméstica, essas seitas têm atraindo um grande número de mulheres, em particular, das camadas menos favorecidas, que buscam soluções para problemas familiares de uso de drogas, alcoolismo, violência (BIRMAN, 1996, p.228). Na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por exemplo, as mulheres chegam a representar mais de 75% dos participantes (MACHADO, 2005), sendo sua presença também

bastante expressiva nas igrejas da Assembleia de Deus e de outras seitas evangélicas semelhantes (BANDINI, 2009).

Apesar dessa massa de mulheres em suas fileiras e da participação de mulheres evangélicas em funções de liderança, como na direção de escolas bíblicas dominicais e na organização de grupos de oração (SILVA, 2008), o exercício do pastorado feminino tem sido objeto de intenso debate, encontrando ainda bastante resistência (BANDINI, 2009). Dentre as igrejas neopentecostais, a Assembléia de Deus foi uma das primeiras a abrir espaço para “pastoras”, contudo, seu número permanece bastante limitado nessas igrejas, sendo como esposas dos pastores que as mulheres têm alcançado uma posição de liderança, trabalhando ao lado de seus maridos (BANDINI, 2009).

No caso das IURDs, o pastorado feminino, embora fenômeno ainda recente, já tem encontrado mais campo para se expressar, permanecendo, porém, como um pastorado subalterno (MACHADO, 1997; TARGINO DA SILVA, 2008). Tal situação tem dado margem ao surgimento de igrejas pentecostais autônomas, fundadas por mulheres, como vem se verificando na Baixada Fluminense. Nas palavras de Janine Targine da Silva, que tem estudado esse novo fenômeno:

Mesmo com a relativa permissibilidade ao pastorado feminino em determinadas igrejas, surgem insatisfações por parte das pastoras que se veem submissas a uma hierarquia ainda bastante pautada na figura masculina. Esta situação, agregada ao descontentamento de mulheres convertidas a denominações que vetam o pastorado feminino, transformou-se, na Baixada Fluminense, num campo propício para o surgimento de um movimento responsável por promover alterações significativas no âmbito das denominações pentecostais: a fundação de igrejas pentecostais autônomas por mulheres. Impulsionadas pela vontade de viver sua “fé” de um modo alternativo, as autoproclamadas pastoras e bispas rompem com as congregações pentecostais e neopentecostais das quais eram seguidoras e fundam pequenas igrejas em espaços adaptados. Trata-se, então, de um movimento de dissidência que adota o “pentecostalismo autônomo” como via alternativa para a vivência da “fé” pentecostal sob novos preceitos (TARGINO DA SILVA, 2008, p.3-4).

Além do crescimento do pastorado feminino nas igrejas neopentecostais, tem-se constatado também um trabalho específico de “empoderamento feminino”, levado adiante por mulheres missionárias, a exemplo das reuniões com esposas de pastores, coordenadas pela Missionária Isabel, da Assembleia de Deus em São Carlos. Observada

por Claudirene Bandini (2009, p. 234), quando pregava para essas outras mulheres numa manhã de domingo, a Missionária Isabel assim conclamava: “O Senhor está contigo, irmãs. Então, erguem suas mãos e digam comigo: eu sou uma mulher cheia de criatividade. [mãos erguidas, olhos fechados, repetem por três vezes a frase] Eu sou dona do meu destino...”

Segundo nos aponta Bandini, essas reuniões trabalham a autoestima das mulheres, um trabalho importante dentro de uma cultura patriarcal em que as mulheres são sistematicamente desvalorizadas. Semelhantes iniciativas têm sido constatadas também por outras estudiosas das relações de gênero no espaço das igrejas evangélicas, a exemplo das observações de Maria das Dores Machado sobre a “redefinição da subjetividade feminina” nessas instâncias:

“A adesão a essa forma de religiosidade também provoca a redefinição da subjetividade feminina na medida em que o pentecostalismo estimula o processo de autonomização das mulheres diante dos seus maridos e filhos. A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da auto-estima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extradomésticas e as redes de sociabilidade, favorecendo, conseqüentemente, a individuação feminina. Sinteticamente, o engajamento nesses grupos possibilita às mulheres também uma maior participação na esfera pública, com algumas pentecostais evangelizando em praças públicas, realizando trabalhos voluntários em presídios, hospitais e entidades filantrópicas, participando de programas religiosos televisivos e radiofônicos e, mais recentemente, dedicando-se à militância política em favor dos candidatos da igreja.” (MACHADO, 2005, p.389)

Machado ressalta, porém, que esse ‘empoderamento’ não deve ser interpretado na perspectiva do ideário feminista – até mesmo porque as lideranças religiões evangélicas não estão afinadas com o feminismo (MACHADO, 1996; MACHADO, 2005). Trata-se, ao invés, de um empoderamento circunscrito ao nível individual e psicológico, ainda que propiciado pela participação nos grupos e atividades da Igreja. Mesmo quando essa participação se estende para a esfera pública, com destaque para a militância política de mulheres em época de eleições, por exemplo, não está direcionada para uma transformação nas estruturas patriarcais: ao contrário, objetiva preservá-las por meio da eleição de candidatos ligados à fé evangélica (MACHADO, 2005).

Diferentes estudos voltados para mulheres evangélicas, como os já citados, confirmam as observações de Machado. Todos atestam a ausência de iniciativas no sentido de ações coletivas em prol de transformações no campo dos direitos civis, sociais ou políticos em benefício das mulheres, ou seja, no combate às relações de gênero patriarcais. Adiante, veremos como essa tendência vem se revelando no tocante ao caso de Plataforma.

O Caso de Plataforma

Plataforma é um bairro da periferia de Salvador situado na Pensínsula de Itapagipe, mais precisamente na área conhecida por Subúrbio Ferroviário. Estendendo-se, de um lado, ao largo da chamada Avenida Suburbana e, de outro, costeando a orla ao longo da ferrovia que liga Salvador a São Tomé do Paripe, desfruta de uma das mais belas vistas de toda a Baía de Todos os Santos. É a recompensa por todos os tantos problemas que sua população, de cerca de 60.000 habitantes, na sua maior parte, trabalhadores envolvidos em atividades ditas informais, tem que enfrentar no seu dia a dia: carência de bens de consumo coletivo, altas taxas de desemprego e níveis crescentes de violência urbana.

Falamos, porém, de um dos mais antigos bairros de Salvador, com uma história que se estende aos primórdios da colonização da Bahia, tendo sido palco dos primeiros aldeamentos indígenas, da invasão dos holandeses e dos primeiros engenhos de fabricação do açúcar no Recôncavo. Foi, porém, só a partir da construção da ferrovia suburbana em meados do século dezenove, seguida da fundação da Fábrica São Braz - uma fábrica de tecidos criada em 1875 e desativada em 1959 - que se verificou a ocupação e posterior crescimento do bairro, de forma mais sistemática. Com efeito, ali se ergueu uma vila operária, onde muitos nasceram, cresceram, se casaram e criaram seus filhos, cultivando na memória social do bairro essa identidade operária (SARDENBERG, 1997a; 1997b).

Durante quase toda a sua história, a São Braz empregou uma expressiva força de trabalho feminina local, conferindo importância e autonomia às mulheres no âmbito doméstico, bem como uma dinâmica peculiar ao bairro, advinda da rede de solidariedade tecida entre as operárias da fábrica. Ademais, gerações de famílias do bairro passaram pelos bancos da São Braz, muitas delas vivendo, até hoje, em casas que faziam parte do sistema “fábrica-vila operária” (SARDENBERG, 1997a). O fechamento da fábrica e a conseqüente dispensa da mão-de-obra feminina deslançaram

mudanças significativas no cotidiano das mulheres, acabando por estabelecer uma nova dinâmica nas relações familiares e na vida do bairro (SARDENBERG, 1997b).

Adicione-se ainda o fato de que, a partir dos anos 1960, a expansão capitalista na Bahia trouxe transformações significativas para a Região Metropolitana de Salvador (RMS), fazendo-se sentir, também, no Subúrbio Ferroviário. Um dos principais desdobramentos foi a expansão dos bairros de periferia, Plataforma, dentre eles, com o surgimento de novas ocupações na área (GARCIA, 2006). Para tanto, contribuiu também a construção da Avenida Suburbana, ligando o Subúrbio ao centro da cidade e ao Centro Industrial de Aratu (CIA), facilitando, também, a ligação entre as diferentes comunidades dessa região da Cidade.

Esse adensamento da população e a carência de bens de consumo coletivo fomentaram a insatisfação local, lastreando as bases para o surgimento de movimentos sociais nos bairros do Subúrbio na década seguinte. Em Plataforma, esses movimentos tiveram à frente mulheres, cujo núcleo inicial surgiu de atividades promovidas pela Paróquia da Igreja de São Braz, como parte da sua Ação Social (SARDENBERG, 2012a). Semelhante aos Clubes de Mães, esse núcleo reunia as mulheres do bairro na Igreja para a oferta de cursos de costura e trabalhos manuais, propiciando um espaço de interlocução entre elas. Não tardou muito, porém, as mulheres passaram a se organizar para a criação de uma creche comunitária e por outras melhorias para o bairro, criando, em 1977, a *Associação de Mulheres de Plataforma-AMP*. Por volta de 1980, a AMP já havia se engajado em lutas por mais transportes para a área, pavimentação das ruas de Plataforma, serviços de esgotamento sanitário e coleta de lixo, construção de lavanderia comunitária e por uma escola de primeiro grau maior para as crianças do bairro. À essa época, a AMP já havia mudado seu nome para AMPLA – *Associação de Moradores de Plataforma*, com o intuito de engajar os companheiros homens nas lutas. Contudo, quando iniciei meus trabalhos nessa comunidade em meados da década de 1980, como parte das atividades do NEIM/UFBA, eram as mulheres de Plataforma que desfrutavam a fama de ser as mais destemidas do Subúrbio, tendo um papel de liderança na Federação de Associações de Bairro de Salvador (a FABS), bem como nos movimentos de mulheres da cidade.

Na época, o NEIM trabalhava junto a AMPLA em uma pesquisa para caracterizar as creches em funcionamento no Subúrbio e traçar o perfil de suas usuárias, em apoio a uma emenda popular de creches comunitárias a ser apresentada aos vereadores e vereadoras que formulavam a Lei Orgânica do Município (COSTA, 1990).

Posteriormente (em 1990), coordenei uma pesquisa para traçar o “Perfil da Mulher Suburbana” , desenhada para subsidiar a criação do Centro da Mulher Suburbana (CEMS), proposto pela AMPLA. Como parte dessa pesquisa, entrevistamos 123 mulheres e jovens, com mais de 15 anos de idade, de diferentes bairros do Subúrbio Ferroviário (Plataforma inclusive).⁵ Tratava-se de um grupo bastante atuante de mulheres, que participavam, não apenas das suas respectivas associações de moradores, como também, de Clubes de Mães, outros grupos de mulheres, Clubes de Jovens e sindicatos.

Note-se que a maior parte das entrevistadas se identificou como “católica” (67,5%), seguida por “evangélicas” de várias denominações (22,5%, com 9,8% de Testemunhas de Jeová, 6,5% do total de seguidoras das IURDs, 4,1% de batistas e 2,1% de integrantes da Assembléia de Deus), uma pequena proporção de mulheres como “sem religião/não tem” (6,5%) e uma proporção, ainda menor, identificando-se como seguidoras de “outras religiões” (3,5%). Dentre as evangélicas, as integrantes da Assembléia de Deus e algumas seguidoras das IURDs só participavam de grupos da sua Igreja, não se interessando nem mesmo pelas atividades das associações de moradores locais.

Durante os quatro primeiros anos da década de 1990, participei de três Encontros da Mulher Suburbana, quando pude testemunhar depoimentos de mulheres das diferentes associações ali presentes, indicativos de que suas demandas estavam avançado do nível das ditas “necessidades práticas de gênero” para o das lutas referentes aos “interesses estratégicos” das mulheres (MOLYNEUX, 1985; 1998), articulando-se a um discurso por “direitos”. E, de fato, durante esse período, encontrei seguidas vezes grupos de mulheres do Subúrbio, particularmente, da AMPLA, marcando presença nas passeatas do Dia Internacional da Mulher e demais manifestações e eventos do Fórum de Mulheres de Salvador.

Nesse mesmo período, tive a oportunidade de trabalhar como “oficineira” em reuniões do Grupo de Mulheres Idosas da AMPLA, dentre as quais encontrei várias que haviam trabalhado na Fábrica São Braz. Desse contato nasceu o interesse em desenvolver um estudo sobre essas antigas operárias e seu trabalho na referida fábrica para minha tese de doutorado, o que me aproximou ainda mais do grupo

⁵ Essa amostra estava distribuída em diferentes faixas etárias, nas seguintes proporções: 12,2% de 15 a 20 anos; 22,8% de 21 a 25 anos; 23,6% de 26 a 35 anos; 14,6% de 36 a 45 anos; 10,6% de 46 a 55 anos; 15,4% acima dos 55 anos; e 0,8% que não responderam. Fonte: Pesquisa Perfil da Mulher Suburbana, NEIM/UFBA, 1990.

(SARDENBERG, 1997a; 1997b). Junto a alunas de iniciação científica que trabalhavam em minha pesquisa, participamos de várias de suas reuniões semanais e entrevistamos todas aquelas do grupo que haviam trabalhado na fábrica (como também outras operárias indicadas por elas). Tratava-se de um grupo bastante atuante na AMPLA, principalmente na creche da entidade, bem como nas demais atividades da Paróquia da Igreja de São Braz. Dentre esse grupo de idosas, 75% se identificavam como “católicas”, mas as demais, 20% dentre elas professando religiões evangélicas, também participavam das atividades da Associação. No início dos anos 1990, a AMPLA estava engajada numa luta contra a União Fabril, antiga proprietária da Fábrica, pela posse dos terrenos mantidos por essa empresa na área sob um sistema de *enfiteuse*. Como parte dessa luta, as mulheres da AMPLA ocuparam as manchetes dos jornais da cidade com suas manifestações, destacando-se, dentre elas, as do Grupo de Idosas e minhas interlocutoras no trabalho que eu então desenvolvia (SARDENBERG, 1997a).

Terminada essa pesquisa, fiquei quase dois anos fora do país elaborando e defendendo a tese, só retornando em 1997, quando o NEIM já havia encerrado o projeto que desenvolvera antes com as mulheres da AMPLA. Assim, foi somente em 2004, como parte de uma pesquisa sobre “gênero e energia” desenvolvida em parceria com o Winrock International, que voltei a trabalhar em Plataforma (SARDENBERG; GONÇALVES DA SILVA, 2006).

Diferente das pesquisas anteriores, concentradas que foram sobremaneira nas mulheres, trabalhávamos, então, com “unidades domésticas”, visitando e entrevistando integrantes de 259 delas, de diferentes zonas censitárias de Plataforma, levantando informações sobre sua composição doméstica, atividades dos seus membros, e configuração das relações de gênero, dentre outras questões.⁶ Verificamos, então, altas taxas de desemprego entre homens e mulheres das famílias visitadas, os jovens em particular, revelando-se no estudo a importância das pensões recebidas por mulheres idosas, muitas delas antigas operárias da fábrica, para a manutenção dos grupos domésticos (SARDENBERG; GONÇALVES DA SILVA, 2006). Em especial, identificamos 44,0% unidades chefiadas por mulheres à frente de diferentes arranjos doméstico-familiares e contrastes relevantes entre essas chefias e aquelas dentro dos

⁶ O bairro de Plataforma é sub-dividido em 22 (vinte e dois) setores censitários. Contudo, para dar continuidade aos estudos anteriores, que se centraram no núcleo original, onde se ergueu a vila operária, delimitamos nossa amostra aos setores censitários correspondentes, quais sejam: 34, 37, 38, 40, 48, e 49. Foram sorteadas um total de dez ruas desses setores, sendo selecionadas, aleatoriamente, as casas a serem visitadas.

padrões mais tradicionais de chefias masculinas, quanto ao nível educacional, faixa de renda, condições de moradia, dentre outros aspectos, as diferenças sempre operando em desvantagem para as chefias femininas e seus grupos domésticos.

Tabela 1 – Distribuição das Chefias por Sexo e Religião - 2005

Religião	Homens e Mulheres		Mulheres		Homens	
	N	%	N	%	N	%
Católica	142	54,8	62	54,4	80	55,2
Evangélica	70	30,8	42	36,9	38	26,1
Nenhuma	31	12,0	7	6,2	24	16,5
Outras	6	2,4	3	2,7	3	2,1
Total	259	100,0	114	100,0	145	100,0

Fonte: Pesquisa “Entendendo o Papel das Políticas Energéticas na Superação da Pobreza Urbana”, NEIM/UFBA; Winrock International.

De relevância para as questões aqui postas são os contrastes observados no que se refere à religião de homens e mulheres chefes de família entrevistados. Tal qual disposto na Tabela 1 – e seguindo tendências observadas em outras instâncias quanto à maior atração exercida pelas igrejas evangélicas entre o sexo feminino – foi dentre as mulheres que encontramos a maior porcentagem de chefes de família que se identificaram como evangélicos. Em contraste, são os homens que se declaram “sem religião” em maiores proporções, o que também obedece a tendências nacionais (PIERUCCI, 2004; SCAVONE, 2008). Ademais, embora os dados se refiram a fontes e metodologias de coleta de dados bastante distintas das pesquisas anteriores por nós realizadas no bairro, foi possível perceber algumas diferenças relevantes entre os níveis de preferência religiosa das amostras anteriores e as da pesquisa de 2004. Em outras palavras, verificamos, no espaço de pouco mais de uma década, uma queda sensível da religião católica nessas preferências, ao passo que a proporção de ‘evangélicas’ denota um crescimento. Esses resultados confirmam as tendências nacionais do período, quando se verifica uma queda marcante da proporção de católicos – e um movimento contrário no tocante a evangélicos, sobretudo, neopentecostais – nos dados censitários (PIERUCCI, 2004). Como se verá adiante, trata-se de uma tendência que tem se

mantido, tanto no âmbito nacional, quanto no que vem se observando em relação à Plataforma.

No período de 2008-2009, retornei à Plataforma com uma equipe de jovens pesquisadoras e estudantes bolsistas do NEIM/UFBA, desta feita para realizar um estudo sobre o empoderamento de mulheres baianas através das gerações, integrado ao Projeto TEMPO. Para tanto, elaboramos um questionário com mais de 130 questões, tanto fechadas quanto abertas, e procuramos dar continuidade aos estudos anteriores realizados no bairro, tentando trabalhar, na medida do possível, com mulheres integrantes das mesmas unidades domésticas visitadas na pesquisa realizada em 2004, mas ainda residentes no bairro. Dentre as entrevistadas, incluímos mulheres, dos 15 aos 90 anos, assim distribuídas: 36% na faixa dos 15 aos 29 anos; 38% de 30 a 49anos; 19% de 50 a 69 anos; e 7% com 70 anos ou mais. Faixa etária, como indicador de geração, revelou-se como fator relevante desde o início, levando-nos a procurar entrevistar mulheres de diferentes gerações dentro de uma mesma família, para melhor identificarmos mudanças no tocante a oportunidades educacionais, religião, inserção no mercado de trabalho, participação política, relações familiares e exercício da sexualidade através das gerações (SARDENBERG, 2010; 2012b).

Uma das mais importantes mudanças verificadas e que acompanha tendências observadas no âmbito da sociedade nacional se refere à maior escolaridade das mulheres nas faixas mais jovens. Enquanto entre as mais velhas a média de escolaridade fica no primeiro grau menor, o que equivale ao primário para aquelas com mais de 50 anos, dentre as mais jovens, na faixa dos 15 aos 29 anos, 42,5% concluíram o ensino médio, 4,7% estão cursando uma faculdade, e 3,1% já conseguiram o diploma de nível superior. Todas consideram o estudo de grande importância para a conquista da autonomia, o que parece contrastar com os casos de evasão escolar entre as entrevistadas. Para tanto, a maternidade precoce apareceu como fator principal, dificultando, também, a inserção das jovens no mercado de trabalho e sua consequente dependência nos maridos/companheiros/pais dos filhos, ou no seu grupo familiar de origem, aumentando o ônus para as mulheres mais velhas, chefes de família (SARDENBERG; CAPIBARIBE; SOUZA, 2008).

Ressalte-se, porém, que as mulheres incluídas em nossa pesquisa seguem “novas” ideias no que diz respeito ao número de filhos. Enquanto entre as mulheres acima dos 50 anos, a média é de 2,6 filhos cada uma, entre aquelas abaixo dessa faixa esse índice cai para 2,3, apresentando-se menor que 2 filhos para aquelas abaixo dos 30

anos. Essa queda se faz presente, mesmo no caso dos índices relativamente baixos no tocante à participação no mercado de trabalho.

Em verdade, nosso levantamento confirmou o que se detectou na pesquisa anterior, ou seja, o alto o número de mulheres desempregadas, de todas as idades, embora maior ainda entre as jovens. Ressalte-se que apenas 10,1% das entrevistadas declararam trabalhar com carteira assinada, sendo que, a exceção destas e das que recebem aposentadorias ou pensões, no geral, a renda das mulheres provém do trabalho informal, sobretudo de “bicos”. O que contribui para que muitas das unidades domésticas visitadas sejam mantidas pelas pensões/aposentadorias das mulheres mais velhas, conferindo-lhes uma posição de destaque no grupo doméstico-familiar (SARDENBERG; CAPIBARIBE; SOUZA, 2008).

No tocante às preferências religiosas, um fato importante merece destaque: embora o intervalo entre nossas duas últimas pesquisas no bairro não passar de três anos, já pudemos detectar entre elas algumas mudanças na religião das mulheres entrevistadas. Enquanto a proporção daquelas que se professaram Católicas caiu de 54,3% em 2005, para 45,3% em 2008, no mesmo período, a proporção de Evangélicas (incluindo-se aí, Testemunhas de Jeová), subiu de 30,3% para 31,7%, respectivamente. Em contrapartida, houve também uma ligeira elevação, de 12,0%, em 2005, para 13,6%, em 2008, entre aquelas que se declararam “sem religião.” Assim, ainda que em nosso último levantamento, cerca de 3 em cada 10 mulheres professavam religiões nas quais se prega a obediência das mulheres a seus maridos, e que se impõe a elas uma moral ainda mais rígida do que a católica, a proporção daquelas que abraçam ideologias mais secularizadas, senão progressistas, parece estar aumentando em um ritmo ainda maior.

Todavia, esse crescimento das “sem religião” não tem se traduzido em maior participação política das mulheres. Ao contrário, nos dois últimos levantamentos realizados em Plataforma, observamos que apesar da importante história da luta das mulheres de Plataforma no movimento de bairros de Salvador, atualmente, poucas são as mulheres que se envolvem em grupos e ações coletivas. Na verdade, no levantamento que realizamos, os índices de participação feminina em grupos caíram sensivelmente desde a pesquisa do Perfil da Mulher Suburbana, se resumindo quase que tão somente aos religiosos, sobretudo nas igrejas evangélicas. Por exemplo, do total de 353 mulheres entrevistadas na última pesquisa, cerca de 58% afirmaram não participar de nenhum grupo ou associação, ao passo que, das restantes, 75% só participa de grupos da Igreja.

Essa “desativação” das mulheres tem se refletido também na “desativação” de várias atividades da AMPLA – fechamento da padaria que ali funcionava, redução nas atividades com grupos de mulheres, pouco envolvimento nas manifestações dos movimentos de mulheres -, tendência já observada no estudo realizado em 2004. O próprio Grupo das Idosas, que sempre nos deu acolhida, ficou bastante reduzido, chegando a ser desativado por um tempo, só sendo retomado por parte de uma ação direta de órgãos do governo no trabalho com idosos.

O que percebemos caminhando pelas ruas do bairro foi a presença visível de novas igrejas evangélicas neopentecostais, ao tempo em que as Igrejas Católicas, em especial, a Paróquia de São Braz, reduzem sua participação em Ações Sociais em prol da conquista da cidadania. Esse ‘fechamento’ da Igreja Católica é simbolizado pelas portas fechadas da São Braz. Em décadas passadas (nos anos 80 e 90), as portas da Igreja estavam quase sempre abertas, sempre acatando as atividades das mulheres da AMPLA, não raro, iniciando-as com missas e cânticos. Atualmente, as portas não só estão fechadas, como é difícil o acesso ao próprio pároco. Quando desenvolvíamos a pesquisa sobre gênero e energia em 2004, por exemplo, procuramos estabelecer uma conversa com a Igreja e tivemos como resposta a desconfiança em relação ao nosso trabalho. Entrevistado finalmente por nós, o pároco afirmou que Plataforma passava por “um processo de empobrecimento – econômico, ambiental, espiritual e moral. Tornou-se caótica!” Não nos informou, porém, o que sua Igreja estava realizando para reverter a situação.

Considerações Finais

Na pesquisa desenvolvida em 2004, procuramos reunir lideranças locais para uma conversa sobre os problemas enfrentados pela população de Plataforma e como poderiam ser solucionados. Dentre os citados, destacou-se, em especial, o crescimento da violência urbana no bairro, o uso de drogas por jovens do bairro e a presença de traficantes, além do desemprego – problemas reconhecidos por todos os participantes como sendo interligados. São problemas não específicos a Plataforma, mas comuns aos bairros pobres das cidades brasileiras. Talvez resida aí o sucesso das igrejas evangélicas nesses bairros, particularmente entre as mulheres.

Com efeito, conforme destaca John Burdick (1993), as mulheres têm assumido historicamente um importante papel de mediadoras entre as religiões e suas famílias, aproximando-se das igrejas (independente de fé específica) em busca de apoio para os

problemas familiares. Para ele, as CEBs não progrediram porque não se dedicaram ao atendimento das “afiliações” do dia a dia, não respondendo, assim, ao anseio das mulheres. Nesse sentido, poderíamos dizer que o crescimento do tráfico de drogas, do banditismo em Plataforma, pode ter fomentado o crescimento das igrejas evangélicas no bairro.

Vale ressaltar que, nas últimas décadas, ganharam grande força na hierarquia da Igreja Católica as correntes mais conservadoras, que não professam – ao contrário, condenam - a Teologia da Libertação, de sorte que a Igreja tem abandonado a Ação Social de conotação mais progressista em suas pastorais, desacreditando as CEBs. Em contrapartida, tem crescido dentro dessa Igreja os movimentos carismáticos, que muito se assemelham, em sua práticas e no seu ideário, àquelas das igrejas neopentecostais, inclusive no que se refere à atuação das mulheres (MACHADO, 1996; MACHADO; MARIZ, 1997; MARIZ; MACHADO, 1997).

Não se há de esquecer, também, que a década de 1990 foi marcada pela crise dos movimentos sociais, como um todo, e dos populares, no particular, conforme bem colocou Antônia Garcia (2006, p.137):

“Os movimentos sociais urbanos, que saíram do localismo do bairro e se constituíram em sujeitos políticos do processo de democratização da cidade, não conseguem ser mais uma expressão das vontades coletivas. A FABS, por exemplo, que antes mobilizava os bairros populares para cobrar gestão democrática, nos anos 1990, pouco conseguiu arregimentar as associações. Isso também acontece com as principais articulações ou entidades estaduais e nacionais como a CONAM – Confederação Nacional das Associações de Moradores e a Central de Movimentos Populares. A fragmentação do movimento é evidente em vários aspectos. Os próprios congressos têm sido marcados pela pouca representatividade. A última manifestação organizada pela FABS foi em 1995...”

Observe-se que essa crise vem se dando paralelamente a um processo também marcante da chamada “onguização” dos movimentos sociais, ou seja, pelo surgimento de ‘organizações não governamentais’ as chamadas ONGs, que passaram a atuar como mediadoras de demandas e o Estado (ALVAREZ, 2000). Ademais, a partir dos anos 2000, em resposta às próprias demandas dos movimentos, vem se verificando, também, um processo crescente de sua institucionalização, com a criação de conselhos, superintendências, secretarias e órgãos semelhantes, em todos os níveis de governo,

voltados para a formulação, transversalização e implementação de políticas públicas de combate às desigualdades sociais, especialmente as de gênero e raça (SARDENBERG; COSTA, 2010; 2011). Esses órgãos e suas políticas são o resultado de ações coletivas dos movimentos, expressando, particularmente na perspectiva feminista, o empoderamento de mulheres nos níveis mais altos, ou seja, no âmbito estrutural.

Não é, pois, algo tão simples estabelecer uma correlação direta entre a desativação dos movimentos de mulheres nos bairros com o crescimento das igrejas neopentecostais, como parece ser o caso de Plataforma. Nesse ponto, fica a pergunta: a participação das mulheres nos grupos e associações caiu em função das igrejas, ou será que se deu justamente o contrário, isto é, as igrejas cresceram como resultado da crise dos movimentos sociais nos bairros populares?

No tocante aos processos de (des) empoderamento de mulheres em Plataforma, não se há de negar que a participação nos grupos das igrejas evangélicas tenha tido um efeito positivo – mas só quanto ao empoderamento individual ou psicológico. De fato, em nossa última pesquisa, mais de 70,0% das mulheres que professam essas religiões afirmaram estar satisfeitas com sua vida e que se sentem empoderadas, na medida em que têm o reconhecimento de seus familiares por seus esforços. Contudo, em todas as questões que se referem às lutas emancipatórias das mulheres, com destaque para a autonomia sobre o próprio corpo, houve uma regressão sensível – um desempoderamento? - no pensamento e atitudes das mulheres de Plataforma, principalmente entre as que se identificam como evangélicas.

Mas vamos concluir essas considerações com uma nota positiva. No último Carnaval (2013), com o apoio da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, as mulheres de Plataforma, por assim dizer, “colocaram seu bloco na rua”, o “Bloco do Bacalhau”, reavivando um costume das antigas operárias da Fábrica São Braz (SARDENBERG, 1997b). Saíram, assim, cantando e dançando pelas ruas, até a Praça São Braz, demandando seus direitos num protesto lúdico que marca um novo momento na história de lutas - e do empoderamento – das mulheres de Plataforma.

Bibliografia

AITHAL, Vathsala (1999). *Empowerment and Global Action for Women: Theory and Practice*. Working Papers, Kvinnforsk, University of Tromsø. Disponível em: <http://pdfind.com/empowerment-and-global-action-of-women/>. Acessado em 15/set;2012.

ALLEN, Amy (2005). Feminist Perspectives on Power. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/feminist-power/#Bib>. Acessado em 10/out/2011.

ALVAREZ, Sonia (2000). Translating the global: Effects of transnational organizing on local feminist discourses and practices in Latin America. *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* 1, no. 1 (Autumn): 30–31.

BANDINI, Claudirene A. de Paula (2009). Religião e Relações de Gênero. Um Olhar sobre as transformações de identidades e práticas sociais de líderes femininas pentecostais. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano II, no. 5, pp.225-239.

BATLIWALA, Srilatha (1994). The meaning of women's empowerment: new concepts from action. In. G. Sen, A. Germain & L.C.Chen (eds.), *Population policies reconsidered: health, empowerment and rights*. Boston: Harvard University Press, pp.127-138.

BIRMAN, Patrícia (1991). Relações de gênero, possessão e sexualidade. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 1/2,

BIRMAN, Patrícia (1996). Mediação feminina e identidades pentecostais. *Cadernos Pagu*, Unicamp, v. 6, p. 201-226.

BURDICK, John (1993). *Looking for God in Brazil. The progressive Catholic Church in Brazil religious arena*. Berkeley, University of California Press.

COSTA, Ana Alice Alcantara (org.), (1990). *Creches Comunitárias: Uma iniciativa popular*. Salvador: NEIM/UFBA.

COUTO, Márcia Thereza (2002). Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. *Revista Estudos Feministas*, v. 10 no. 2, pp: 357-369.

FERGUSON, Ann (2004). “Can Development Create Empowerment and Women’s Liberation?” Paper presented at the 2004 Center for Global Justice Workshop “Alternatives do Globalization”. Disponível em: <http://www.globaljusticecenter.org/papers/ferguson.htm>, Acessado em agosto/2009.

FREIRE, Paulo (1977). *A Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GARCIA, Antônia dos Santos (2006). *Mulheres da Cidade d’Oxum. Relações de Gênero, raça e classe e organização espacial do movimento de bairro Salvador*. Salvador: EDUFBA.

GOHN, Maria da Gloria (1985). *A Força da Periferia: A luta das mulheres por creches em São Paulo*. Petrópolis: Vozes.

GROSS, Rita M. (1996). *Feminism & Religion*. Boston, Beacon Press..

HUQ, Samia; KHONDAKER, Sahida Islam (2011). *Religion and Muslim Women: Trajectories of Empowerment*. BRAC Development Institute, BRAC University, Bangladesh.

KABEER, N. (2005). Gender equality and women’s empowerment: a critical analysis of the Third Millennium Development Goals. *Gender and Development*, 13.1, March.

KLEBA, Maria Elizabeth; WENDAUSEN, Agueda (2009). Empoderamento: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política. *Saúde Soc.*, São Paulo, v.18, n.4, p.733-743.

LANDES, Ruth (1947). *The City of Women*. New York: Macmillan.

MACEDO, Carmen C. (1990). CEBs: um caminho ao saber popular. *Comunicações do ISER: Teologia Feminina*. Rio de Janeiro, ano 9, n° 35, p.23-29.

MACHADO, Maria das Dores (1996). *Carismáticos e Pentecostais. Adesão Religiosa na Esfera Familiar*, Campinas – São Paulo, Editora Autores Associados, ANPOCS.

MACHADO, Maria das Dores Campos (2005). Representações e relações de gênero em grupos pentecostais, *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, v. 13, n. 2, p. 387-396.

MACHADO, Maria das Dores; MARIZ, Cecília (1997). Mulheres e Prática Religiosa nas Classes Populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 12, n° 3, Junho.

MARIZ, Cecilia L.; MACHADO, Maria das Dores (1996). Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, p. 141-159.

MOLYNEUX, Maxine (1998). Analysing Women's Movements. *Development and Change*, 29:219-245.

MOLYNEUX, Maxine (1985). Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua, *Feminist Studies*, 11 (2):227-254.

PIERUCCI, Antônio Flávio 2004. Bye Bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo de 2000, *Estudos Avançados*, São Paulo: Ed. da USP, n. 52, p. 17-28.

RIBEIRO, Margarida (2009). *Rastros e Rostos do Protestantismo Brasileiro: Uma Historiografia de Mulheres Metodistas*. São Leopoldo: Editora Oikos.

ROMANO, Jorge O. (2002). Empoderamento: recuperando a questão do poder no combate à pobreza. IN; J. Romano & Antunes, Martha (orgs.). *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. Rio de Janeiro: ActionAid.

ROSADO NUNES, M. J. (2001). O Impacto do Feminismo sobre o Estudo das Religiões. *Cadernos Pagu*, 16) 2001: pp.79-96.

ROSADO NUNES, Maria José (1992). De mulheres e de deuses. *Revista Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, vol. O, n° O, p.5-30;

SANTANA, Anabela M. de; BRABEC, Júlio Cesar (2011). O espaço da mulher na Igreja Evangélica: um estudo das relações familiares de gênero e poder. Trabalho apresentado ao V Colóquio Internacional, “Educação e Contemporaneidade”, São Cristovão-SE, 21 a 23 de setembro.

SARDENBERG, Cecilia (2012a). *Negotiating Culture in the Promotion of Gender Equality and Women’s Empowerment in Latin America*. IDS Discussion Paper no.407. Disponível: <http://www.ids.ac.uk/publication/negotiating-culture-in-the-promotion-of-gender-equality-and-women-s-empowerment-in-latin-america>

SARDENBERG, Cecilia (2012b). Práticas Sexuais, Contracepção e Aborto Provocado entre Mulheres das Camadas Populares de Salvador. *Revista Estudos de Sociologia*, v.17, no. 32, p.65-84.

SARDENBERG, Cecilia (2010). Family, households and women’s empowerment in Bahia, Brazil, through the generations: continuities or change? *IDS Bulletin*, [S.l.], v.41, n.2, p.88-96.

SARDENBERG, Cecilia (2008). Liberal vs liberating empowerment: a latin american feminist perspective on conceptualising women’s empowerment. *IDS Bulletin*, [S.l.], v.39, n.6, p.18-27.

SARDENBERG, Cecilia. (1997b). O Bloco do Bacalhau: Protesto Ritualizado de Mulheres na Bahia. In: Ana Alice Costa; Ivya Iracema Alves (orgs.), *Ritos, Mitos e Fatos: Mulher e Gênero na Bahia*. Coleção Bahianas no.1, Salvador, Bahia: NEIM/UFBA. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6873/1/Bacalhau.pdf>

SARDENBERG, C.; CAPIBARIBE, F.; SANTANA, C. (2008). Tempos de mudança, vidas em mutação: o empoderamento de mulheres na Bahia. In: ANAIS SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 8: CORPO, VIOLÊNCIA E PODER, Florianópolis,: UFSC, 2008. p.01-07. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST29/Sardenberg-Capibaribe-Santana_29.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2011.

SARDENBERG, Cecilia; COSTA, Ana Alice (2011). Feminismos no Brasil: Enunciando e Canalizando Demandas das Mulheres em sua Diversidade. *Revista Labrys*, Especial No., July/2011 – Jun/2012. Disponível em: <http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys20/bresil/cecilia.htm>

SARDENBERG, Cecilia, COSTA, Ana Alice Alcantara (2010). “Feminisms in Contemporary Brazil: Advancements, Shortcomings, and Challenges”. In: Amrita Basu (ed.) *Women's Movements in a Global Era: The Power of Local Feminisms*. Boulder, Colorado, USA : Westview Press, p. 125-150.

SARDENBERG, Cecilia; GONÇALVES DA SILVA, Terezinha (2006). *Enabling urban poor livelihoods policy making: understanding the role of energy services*. Country report for the Brazil project (DFID KaR project R8348). Salvador: NEIM/UFBA:Winrock.

SCAVONE, Lucila (2008). Religiões, Gênero e Feminismo”. *Revista de Estudos da Religião* / pp. 1-8

SILVA, Eliane Moura (2011). Missionárias Protestantes Americanas (1870-1920): Gênero, Cultura, História. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano II, n. 9, pp.21-40.

SILVA, Eliane Moura (2008). Gênero, Religião, Missionarismo e Identidade Protestante Norte-Americana no Brasil ao final do século XIX e inícios do XX. *Mandrágora - Gênero, Cultura e Religião*. Ano 12, no.16. São Bernardo do Cmapo, UMESP.

SOARES, Vera (1994). Movimento de mulheres e feminismo: evolução e novas tendências. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, no. especial, out.

STROMQUIST, Nelly P. (2002). Education as a means for empowering women. In J. Parpart, S. Rai & K. Staudt (eds), *Rethinking empowerment: gender and development in a global/local world*. London: Routledge, pp.22-38.

TARGINO DA SILVA, Janine (2008). Lideranças pentecostais femininas: notas sobre a re-elaboração da identidade feminina no meio pentecostal. XIII Encontro de História, Identidades, ANPUH, Rio de Janeiro, 4 a 7 de agosto de 2008, UFRRJ. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212979979_ARQUIVO_trabalho_anpuh.pdf. Acessado em: 15/set/2012.