



UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO

Fundação
Joaquim
Nabuco

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CULTURAS E
IDENTIDADES

**PRETA CRISTÃ: REFLEXÕES SOBRE AUTOFORMAÇÃO NO
MOVIMENTO PROGRESSISTA EVANGÉLICO**

VANESSA MARIA GOMES BARBOZA

RECIFE, 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CULTURAS E
IDENTIDADES

**PRETA CRISTÃ: REFLEXÕES SOBRE AUTOFORMAÇÃO NO MOVIMENTO
PROGRESSISTA EVANGÉLICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades da Universidade Federal Rural de Pernambuco e da Fundação Joaquim Nabuco, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Educação, Culturas e Identidades na Linha de Pesquisa Movimentos Sociais, Práticas educativo-culturais e identidades.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Abrahamian de Souza

Recife, 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Sistema Integrado de Bibliotecas da
UFRPE Biblioteca Central, Recife-PE, Brasil
Barboza, Vanessa Maria Gomes Barboza

Pretas Cristãs: Reflexões sobre o processo de autoformação no movimento progressista
evangélico. – 2019.

170 f. : il.

Orientadora: Ana Paula Abrahamian de Souza.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural de Pernambuco,
Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades, Recife,
BR-PE, 2019.

Inclui referências.

1. Mulheres negras evangélica 2. autoformação 3.

I. Souza, Ana Paula Abrahamian, orient. II. Título

VANESA MARIA GOMES BARBOZA

**PRETA CRISTÃ: REFLEXÕES SOBRE AUTOFORMAÇÃO NO MOVIMENTO
PROGRESSISTA EVANGÉLICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades pela Universidade Federal Rural de Pernambuco e Fundação Joaquim Nabuco, sob a orientação da Prof^a Dra Ana Paula Abrahamian de Souza, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestra em Educação, Culturas e Identidades.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Ana Paula Abrahamian de Souza
(Orientadora/UFRPE)

Prof. Dr. Hugo Monteiro Ferreira
(Co-orientador/UFRPE)

Prof^a Dr^a. Mônica Rodrigues Costa
(Examinadora Titular externo/UFPE)

Prof.^a Dr.^a Cibele Rodrigues
(Examinadora Titular interno/UFRPE)

Prof^a Dr.^a
(Examinador (a) Suplente interno /UFRPE)

Prof.^a Dr.^a
(Examinador (a) Suplente externo/UFRPE)

AGRADECIMENTOS

Agradeço às minhas ancestrais, antepassadas e antecessoras que vieram antes de mim e que suas escolhas prepararam as condições para que eu estivesse aqui hoje em especial à Vovó Rosa (*in memoriam*) e à Vovó Teodomira (*in memoriam*).

Agradeço a Painho, Abdênio Fernandes Barboza (*in memoriam*), que sempre acreditou em mim, o grande homem em minha vida, meu amigo, mentor e companheiro que me ensinou sobre fé, amor ao próximo e afeto e a sempre acreditar e perseguir meus sonhos. Ele semeou as sementes da consciência negra em minha vida; à Daiana, minha irmã querida e amada, meu porto seguro, admiradora e fiel companheira que segura minha mão em cada passo que dou e à Mainha, Albanita Gomes Barboza, que me inspira a perseguir a justiça e a honestidade, fiel cuidadora, e mulher que amo e admiro profundamente.

Agradeço às irmãs e companheiras das coletividades que cuidaram de mim e me reeducaram. Aos terreiros e casas de axé por onde passei, às igrejas evangélicas por onde congreguei, aos projetos onde estudei: Escola de Fé e Política, Rede Fale, Coletivo Vozes Marias e Movimento Negro Evangélico em Recife, Festival Reimaginar, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, ONG Diaconia e Movimento de Mulheres Negras Evangélicas, e tantos outros espaços que não mencio aqui mas que me acolheram.

Agradeço às minhas Mestras acadêmicas que sempre me olharam com afeto e paciência: Mônica Costa, Valdenice Raimundo, Juliane Peruzzo, Sheila Nadíria e Ana Paula Abrahamian.

Agradeço às minhas amigas e sustentadoras de todas as horas e muitos momentos: Waneska, Adriana, Tereza, Elidiane, Débora, Smirna, Silvana e Tábata, Bárbara e tantas outras maravilhosas. Mulheres que seguraram minhas mãos, abraçaram meu corpo, me deram de comer e me aqueceram no frio. Àquelas que assim o foram por um momento e àquelas que ainda permanecem e às que virão.

RESUMO

Esta pesquisa busca conhecer os processos educativos que corroboram com a busca pela emancipação social por parte das mulheres negras evangélicas na participação política. Como o ativismo social engendra aprendizagens para mulheres negras religiosas, advindas de uma tradição cristã evangélica conservadora e fundamentalista? Trata-se de uma investigação de caráter autobiográfico sobre o processo de autoformação no movimento social progressista evangélico, que tem centralidade na narrativa de si dessas mulheres. Por isso, a base epistemológica sustenta-se nos postulados das teorizações feministas e dos estudos relativos à educação não formal nos movimentos sociais, com foco em seu sentido amplo que abarca suas dimensões educativas e pedagógicas e suas pedagogias alternativas. Para isto, privilegia-se o método (auto)biográfico utilizando da pesquisa documental no processo de construção das narrativas. Por fazer parte do campo das Narrativas e Histórias de Vida, a abordagem autobiográfica permite que as pessoas que contam suas histórias experimentem um processo de reelaboração de suas vivências, releitura de acontecimentos e reinterpretção de experiências. Sobre as sujeitas dessa investigação, considera-se, para além da pesquisadora-narradora, as experiências de interlocutoras: mulheres negras evangélicas ativistas sociais no movimento progressista evangélico. Sob um olhar crítico e contextualizado, observando a relevância atribuída às experiências religiosas como significantes para o processo de engajamento e adesão às lutas sociais, especificamente sobre as questões do feminismo e da justiça racial. A partir disso, foi possível realizar um levantamento sobre os principais acontecimentos da trajetória de vida coletiva da pesquisadora e das interlocutoras, da organização coletiva dessas mulheres em processo de autoformação. As referências teóricas que suportam as interpretações analíticas do campo estão as autoras Bell Hooks, Ochy Curiel, Maria da Glória Gohn, Sueli Carneiro, Nilma Lino Gomes, Geise Pinheiro Pinto entre outras e outros pesquisadoras e pesquisadores. As análises principais linhas interpretativas se deram a partir das categorias: a experiência, o diálogo e a prática política onde se reconhece o potencial de autodefinição, autoatualização e reinvenção das mulheres negras evangélicas em contextos híbridos, de enfrentamento à questão do fundamentalismo e conservadorismo religioso por meio das aprendizagens adquiridas da organização coletiva como forma de promoção da democracia e o rompimento com paradigmas dominantes.

Palavras-chave: mulher negra evangélica; feminismos; autoformação;

RÉSUMÉ

Cette recherche est née de la recherche de connaissances sur les processus éducatifs qui corroborent la recherche d'émancipation sociale des femmes noires évangéliques dans la participation politique. Comment l'activisme social engendre-t-il un apprentissage pour les femmes religieuses noires issu d'une tradition conservatrice et fondamentaliste? C'est une enquête autobiographique sur le processus de formation de soi dans le mouvement social évangélique progressiste qui occupe une place centrale dans le récit de ces femmes elles-mêmes. Pour cette raison, la base épistémologique est basée sur les postulats de théorisations féministes et d'études sur l'éducation non formelle dans les mouvements sociaux, se concentrant sur son sens large englobant ses dimensions éducatives et pédagogiques et ses pédagogies alternatives. Pour atteindre une taille objective, la méthode (auto) biographique est utilisée, utilisant une recherche documentaire dans le processus de construction narrative. Faisant partie du domaine des récits et des histoires de vie, l'approche autobiographique permet aux personnes qui racontent leurs histoires d'expérimenter un processus de réélaboration de leurs expériences, de relecture d'événements et de réinterprétation d'expériences. Sur les sujets de cette enquête, outre le chercheur narrateur, les expériences des interlocuteurs sont prises en compte: femmes noires activistes sociaux évangéliques du mouvement évangélique progressiste. Sous un regard critique et contextualisé, observant la pertinence attribuée aux expériences religieuses comme étant significative pour le processus d'engagement et d'adhésion aux luttes sociales, en particulier sur les questions de féminisme et de justice raciale. À partir de là, il a été possible de faire une enquête sur les principaux événements de la trajectoire de vie collective de la chercheuse et des interlocuteurs, de l'organisation collective de ces femmes en voie de formation de soi. Les références théoriques qui soutiennent les interprétations analytiques du domaine sont les auteurs, Ochy Curiel, Maria da Glória Gohn, Sueli Carneiro, Nilma Lino Gomes, Geise Pinheiro Pinto, entre autres, ainsi que d'autres chercheurs et chercheuses. Les analyses interprétatives ont été basées sur les catégories suivantes: expérience, dialogue et pratique politique, dans lesquelles le potentiel de définition de soi, d'actualisation de soi et de réinvention de femmes noires évangéliques dans des contextes hybrides, de confrontation à la question du fondamentalisme et du conservatisme religieux appris de l'organisation collective comme moyen de promouvoir la démocratie et de rompre avec les paradigmes dominants.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FOTOGRAFIAS

| | | |
|---------------|--|----|
| Fotografia 1 | Participação na mobilização/incidência dos movimentos sociais contra a redução da maioridade penal. Brasília/2015 | 28 |
| Fotografia 2 | Roda de diálogo: o papel da mulher no mundo cristão da Rede Fale- Recife. Maio/2014 | 29 |
| Fotografia 3 | Aula magna do projeto Mulheres de Fé e Política Construindo Direitos do Coletivo Vozes Marias- Recife. Junho/2016 | 30 |
| Fotografia 4 | Intervenção no culto em alusão ao dia da mulher. Igreja Batista de Coqueiral/Recife.Março/2016 | 30 |
| Fotografia 5 | Módulo: Políticas Públicas para Mulheres de fé e política- Visita técnica à Rede de serviço de atendimento à mulheres em situação de violência. Olinda /2016 | 31 |
| Fotografia 6 | 1ª Ação Pública do MNE Recife - O lado Negro da Fé. Parque 13 de maio/Recife Novembro 2017 | 33 |
| Fotografia 7 | Registro do Colegiado no MNE- Após realização do Encontro de Acolhimento. Recife/2018 | 34 |
| Fotografia 8 | Comitê de Gênero do Movimento Negro Evangélico -Roda de Conversa sobre Os direitos sociais das mulheres negras. Recife. Janeiro/ 2018 | 34 |
| Fotografia 9 | Comitê de Gênero do Movimento Negro Evangélico- Devolutiva do Encontro de Mulheres Negras Cristãs. Recife/ Novembro/2018 | 35 |
| Fotografia 10 | Homenagem recebida do GEPAR - Grupo de Estudos e Pesquisa em Autobiografias, Racismo e Antirracismo na Educação da UFPE. Recife/ Novembro /2017 | 36 |

FIGURAS

| | | |
|-------------|---|----|
| Organograma | Linha do tempo com as principais formações de | 37 |
|-------------|---|----|

Vanessa Barbosa

| | | |
|----------|--|-----|
| Imagem 1 | Cartaz de divulgação do I Encontro de Mulheres Cristãs | 117 |
| Imagem 2 | Cartaz de divulgação da Programação I Encontro de Mulheres Cristãs | 119 |

LISTA DE SIGLAS

ABU - Aliança Bíblica Universitária

CVM - Coletivo Vozes Marias

CDD - Católicas pelo Direito de Decidir

EMNC - Encontro de Mulheres Negras Cristãs

GMM - Grupo Mulher Maravilha

GT- Grupo de Trabalho

LDB - Lei de Diretrizes e Base da Educação

MI - Missão na Íntegra

MMNE - Movimento de Mulheres Negras Evangélicas

MNE - Movimento Negro Evangélico

MPE - Movimento Progressista Evangélico

TF - Teologia Feminista

TMI - Teologia da Missão Integral

UFPE - Universidade Federal de Pernambuco

UFRPE - Universidade Federal Rural de Pernambuco

UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1. Caminhos Metodológicos | 20 |
| 1.1. Inspirações nas Epistemologias Feministas | 24 |
| 1.2. O método autobiográfico | 29 |
| 1.3. Resgate/Construção da Memória a partir da Pesquisa Documental e Observação Participante | 33 |
| 1.4. As Sujeitas da Pesquisa: Mulheres Negras Evangélicas Ativistas Sociais | 36 |
| 2. REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE A VIDA DAS MULHERES | 39 |
| 2.1. Com o pé nas Teorias Feministas | 42 |
| 2.2. Usando os Óculos do Feminismo Negro e a Perspectiva Interseccional | 49 |
| 2.3. Contribuições das teorias pós-coloniais e decoloniais | 55 |
| 2.4. As teologias feministas para as relações de gênero na religião | 59 |
| 2.5. O movimento social: praticas coletivas entre gênero e religião | 64 |
| 2.6. Educação não-formal: dimensões pedagógicas dos movimentos sociais | 70 |
| 2.7. O Feminismo Evangélico: a questão das Mulheres no Movimento Progressista Evangélico Brasileiro | 73 |
| 2.8. Perspectiva Antirracistas e Antissexistas no Movimento Progressista Evangélico | 78 |
| 2.9. Somos nós: mulheres negras evangélicas ativistas sociais | 80 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| 2.10. | “Pretas Cristãs: Participação Política das Mulheres Negras Evangélicas” - Um Relatório de Pesquisa | 82 |
| 2.10.1 | O Perfil das Mulheres Negras Evangélicas Ativistas | 84 |
| 2.10.2 | O Engajamento no Movimento Social | 89 |
| 2.10.3 | A Mediação: Movimento Social, Igreja e Família | 91 |
| 2.11 | Encontro de Mulheres Negras Cristãs e a Rede de Mulheres Negras Evangélicas | 93 |
| 2.11.1. | Uma proposta político pedagógica antirracista e antissexista | 96 |
| 2.11.2 | Da Rede de Mulheres Negras Evangélicas: um manifesto público | 99 |
| 3. | ANÁLISE: PRETA CRISTÃ EM (AUTO)FORMAÇÃO | 105 |
| | Uma Menina nas Fronteiras: Das Memórias que me (Auto)(Trans)Formam | 105 |
| 3.1. | O Processo de Autoformação: A Experiência, O Diálogo e a Prática Política | 131 |
| 3.2. | A(s) Experiência(s) | 134 |
| 3.3. | O Diálogo | 143 |
| 3.4. | A Prática Política | 148 |
| 4. | CONSIDERAÇÕES | 158 |
| | REFERENCIAS | 161 |
| | ANEXO | |

INTRODUÇÃO

No ano de 2017 e eu estava iniciando minha participação no Movimento Negro Evangélico em Recife. Por ocasião de uma roda de conversa com o grupo do movimento, li o artigo “Vivendo de Amor” da escritora afro-americana bell hooks. A leitura me impactou emocionalmente, me provocou a pensar minha trajetória. Pra mim, foi espantoso eu nunca ter lido esse texto antes desse momento. Mas, o que me raptou nas reflexões da autora foi à centralidade do amor – ou a prática de amar - como base para toda a transformação social e superação de opressões. Depois de Paulo Freire, sempre foi muito escasso ver o amor sendo tomado como categoria de análise das relações sociais na academia e até mesmo nos movimentos sociais.

Eu sempre ouvi sobre o amor no contexto religioso fundamentalista. Ouvia “o grande amor de Deus pelo mundo” ou “o amor de Jesus salva”... eram frases que se tornaram de efeito rápido para o proselitismo na evangelização em que fui socializada. Afinal, todo mundo quer ser amado ou amada. Tanta miséria no mundo poderia ter fim se aceitássemos o amor de Deus. E, para receber esse amor, precisávamos confessar nossa condição de pessoas miseráveis e nos submeter a seguir dogmas institucionais - eurocentrados, hierarquicamente racializados e sexistas – da colonialidade da fé cristã.

Depois, durante minha graduação e pós-graduações, formações complementares no espaço acadêmico, eu me esforço para recordar aulas onde o amor fosse tomado como categoria de análise central, método, perspectiva epistêmica ou qualquer outra dimensão educativa. Reconheço na fala de algumas mestras/doutoras o compromisso e aproximação com o conceito de “humanidade”. Estudamos sobre violência, desigualdades, pobreza, capitalismo, relações sociais, direitos, e tantos outros conceitos tomados como fenômenos, mas nunca sobre tristeza, ódio, prazer, saudade, raiva, alegria e esperança e como essas experiências concretas nos envolvem e são transformadas em ações cotidianamente.

Mas foi durante a intersecção entre minha formação acadêmica e religiosa que tive acesso a educação freiriana. Paulo Freire rompe com esse contexto hostil e frio e me apresenta uma nova proposta humanista e amorosa de formação de pessoas. E, além de Freire, as teorizações feministas em suas diversas correntes interpretativas, também reivindicam o lugar do corpo e das emoções como dignos de avaliação dos contextos sociais. Na minha autoformação e na de muitas mulheres negras evangélicas, a religião é o campo onde as emocionalidades são centrais, são a fonte de comunicação com o sagrado e com outras pessoas. Nossas emoções nos movimentam ou nos paralisam e são convertidas em ação política no mundo.

Nascer mistura, moreninha, morena clara, amarelada é uma imposição cultural baseada no branqueamento que prevê a dissolução da identidade racial de uma grande população negra brasileira e eu vivo isso no meu corpo que crê em Deus. A frase atribuída a Lélia Gonzales: “*tornar-se negra é uma conquista*” faz todo sentido para mim hoje. Eu passei por isso. Eu ainda passo por isso. Reconhecer-me como negra e ter que me afirmar cotidianamente em espaços de poder branqueados como a universidade pública e a igreja evangélica brasileira, é emocionalmente e moralmente desgastante. E eu percebo que essa luta diária também é corrosiva para minhas irmãs negras evangélicas.

Ser mulher negra, periférica, pobre, evangélica e ativista social não diz respeito apenas a mim. Diz muito sobre um grupo expressivo de mulheres negras empobrecidas que lutam cotidianamente por suas vidas, suas famílias e suas comunidades. Esta pesquisa busca refletir sobre os elementos que constituem os processos de autoformação de mulheres negras religiosas inseridas em coletividades, em especial o movimento social de evangélicos progressistas.

Pensar os aspectos educativos/pedagógicos dos movimentos sociais que transformam as trajetórias de vidas, se estabelece como um desafio. Pois, transversalizar gênero, raça, religião e política é uma complexidade que tenciona dimensões paradigmáticas baseadas em fundamentalismos,

conservadorismo e androcentrismo no pensamento cristão ocidental em ambivalência à autonomia, emancipação, coletividade e educação libertária. E isso realça a responsabilidade de sistematizar um conhecimento com profundo caráter político e repensar a importância da educação não-formal nos processos de formação cidadã das pessoas.

Na busca por sistematizar memórias, codificar os sentidos, os significados das relações na realidade eu privilegio a oralidade, a voz (ou vozes) e a fala como elementos constitutivos das práticas pedagógicas dos movimentos sociais (GOHN, 2007). Entretanto, o levantamento bibliográfico que balizaria o universo do campo a ser investigado trouxe mais um desafio a ser superado: a escassez de produções acadêmicas sobre as mulheres negras evangélicas. Em contrapartida, há um nicho de produção em ascensão sobre as mulheres evangélicas e questão da participação política que ajuda como elementos de diálogo, mas não alcançam as especificidades que a categoria de raça impõe ao debate.

A revisão de literatura que formaria o quadro teórico para a discussão sobre a temática deixou a desejar. As buscas nas plataformas: BDTD, Portal Periódicos Capes, Revistas Feministas, Cadernos Pagu, Revista Educação e Realidade e Revista Religião e Sociedade onde realizei as pesquisas temáticas durante o primeiro semestre de 2018 não deram conta de identificar produções acadêmicas que contemplassem a intersecção das categorias gênero, religião, política e raça, especificamente com o objeto “mulheres negras evangélicas” ou ainda “mulheres negras evangélicas ativistas sociais”.

Embora haja uma produção basilar sobre a participação feminina evangélica no campo da política partidária (MACHADO, 2002; DUARTE, 2013/2014/2015) há de se sublinhar a rasa perspectiva de raça que envolve as análises de tais pesquisas, ao não considerar essa categoria nas análises, perde-se a oportunidade de revelar aspectos cruciais da formação social brasileira que está intimamente calcada em raízes escravistas e oligárquicas.

E, para trazer à guisa a discussão, recorro a três produções recentes que abordam o campo da participação das mulheres evangélicas em movimento social. Tema recente de pesquisa de duas pesquisadoras aqui de Recife que têm sua história de vida entrelaçada com a minha. A primeira é a pesquisa “Eu vi a cara da morte e ela estava viva”: Narrativas de mulheres protestantes sindicalistas rurais do Sertão Central de Pernambuco sobre a morte, da Débora Cavalcanti dos Santos (2015), assistente social e mestra em psicologia pela UFPE. Ela investigou as mulheres protestantes no movimento sindical do sertão de Pernambuco.

Débora foi idealizadora do Coletivo Vozes Marias em Recife no ano de 2014. Na ocasião em que eu era articuladora local da Rede Fale em que ambas participamos. O recorte dado por Débora em sua pesquisa, diz respeito a percepção de morte que suas interlocutoras tinham a partir dessa experiência religiosa e política. No trecho em que aborda a relação movimento social e igreja ela infere

Na fala das entrevistadas, parece existir complementariedades entre militância política e afiliação religiosa, embora sejam tênues, porque dizem respeito a utopias e ideologias que, por vezes, entram em colisão, principalmente quando se fala de “usos e costumes”, de “salvação” e “vida eterna”. Por hora, a militância política torna-se alcance e meio de militância religiosa que busca a esfera pública e a evangelização de “almas”, que na cosmovisão pentecostal precisam de redenção. [...] Por outro lado, a militância política também redefine suas trajetórias de vida e religiosa, principalmente quando se trata de reivindicação por direitos, sobretudo, por equidade de gênero e por autonomia. Todas, sem exceção, falam que a vida terrena, quanto mulheres, foi modificada ao encontrarem o caminho do movimento (SANTOS, 2015, p.89).

Esse recorte, expressa a importância da relação entre inspiração e significação religiosa e atuação na política no mundo concreto e secular. São mulheres que reconhecem na religião um lugar de fortalecimento para sua ação no mundo independentemente das contradições inerentes ao seu contexto religioso onde as ambivalências entre os discursos sobre o sagrado/profano e secular/religioso são latentes. Essa é uma dimensão que será interpelada na pesquisa por meio da problematização oferecida pela teologia libertária e educação dos movimentos sociais.

Já sobre as ambivalências na relação de gênero, religião e poder, a pesquisa de dissertação da Juliana dos Santos Nascimento (2016) traz contribuições igualmente relevantes para entender a participação das mulheres evangélicas no movimento social e suas interpelações com a religião cristã. Juliana é assistente social e fez seu mestrado no programa de pós-graduação em antropologia na UFPB. Ela foi minha colega de turma durante a graduação em serviço social na UFPE e nos reaproximamos durante sua investigação acadêmica.

Em sua pesquisa “Mulheres Evangélicas: Relações de Gênero e Poder” (2016), Juliana buscou conhecer o exercício de poder protagonizado por mulheres evangélicas pertencentes a grupos femininos cristãos, dentre eles, o Coletivo Vozes Marias, enquanto um grupo autodenominado feminista cristão. Durante o percurso da investigação, percebeu as assimetrias e similaridades entre a cultura feminina fomentada no interior de ambos os grupos com propostas aparentemente divergentes. Sobre isso ela conclui

A partir do momento que compreendi que aquelas mulheres exerciam o poder (na igreja, na família, no trabalho), negociavam interesses, se utilizavam de estratégias para atingir seus objetivos, burlavam regras doutrinárias, resignificavam dogmas e etc, tornou-se possível para mim enxergá-las no lugar que elas mesmas se colocam: no espaço do poder e da autonomia. [...] Assim, concluo que as mulheres evangélicas estejam elas em um campo mais progressista ou num ambiente que ainda reproduz o conservadorismo de forma significativa, quando inseridas nas relações de gênero são protagonistas das suas vidas, fazendo escolhas com liberdade as quais muitas vezes divergem e enfrentam os postulados dogmáticos predominantes nas instituições religiosas que fazem parte (NASCIMENTO, 2016, p. 162, 163).

Ambas as pesquisas revelam que as mulheres evangélicas que estão inseridas em contextos de lutas políticas a partir da organização coletiva nos movimentos sociais, buscam em suas experiências de fé às inspirações e construções de sentidos para uma ação no mundo relevante e autônoma. Tanto as mulheres trabalhadoras rurais no sertão pernambucano, quanto as mulheres feministas cristãs da cidade, buscam uma vida integralmente protegida e livre em suas escolhas.

Pertinentemente, a pesquisadora Geíse Pinheiro Pinto (2018), apresenta a única produção, no campo da psicologia social, que dá conta de interseccionar gênero, raça, religião e política. Ela resgata a concepção de Lélia Gonzales sobre o Movimento de Mulheres Negras e aborda a emergência do Movimento de Mulheres Negras Evangélicas que surge das interpelações das mulheres negras cristãs com o espaço político da sociedade civil organizada, e em especial articulação com o movimento negro e o movimento de mulheres onde experimentam hostilidades

As mulheres negras evangélicas pertencentes ao Movimento de Mulheres Negras Evangélicas parecem ficar no “fio da navalha”, ou seja, no que podemos identificar como um ‘não lugar’, tendo em vista que tanto dentro do contexto religioso, quanto dentro dos movimentos sociais são vistas com desconfiança e deslegitimação de suas vozes e atuação. Em suas igrejas de origem são demonizadas, identificadas como aquelas que querem destruir a igreja, “possuídas de espíritos malignos”, “pecadoras em potencial”, dentre outros desqualificativos, o que torna o trabalho de militância, ainda mais desafiador dentro desse espaço (PINTO, 2018, p. 148).

Essa postura das igrejas evangélicas mediante a atuação das mulheres negras evangélicas ativistas sociais organizadas, diz respeito ao fenômeno que a pesquisadora Magali do Nascimento Cunha (2014) nomeia de “neoconservadorismo evangélico” e tem sua consolidação construída ao longo dos anos 2000 a partir das intercambialções das relações entre igrejas evangélicas hegemônicas e poder político institucional (esfera legislativa e executiva), em oposição a potencialização das políticas públicas de garantia de direitos no âmbito dos direitos humanos e gênero

Um fenômeno que se configura nos anos 2010 tem instigado reflexões: a visibilidade mais intensa de lideranças evangélicas que se apresentam como pertencentes aos novos tempos, em que a religião tem como aliados o mercado e as tecnologias, mas que se revelam defensoras de posturas de um conservadorismo explícito. Lideranças midiáticas têm fortalecido seus espaços de poder na esfera pública: pastores, pastoras, cantores e cantoras gospel tornaram-se membros da bancada evangélica no Congresso Nacional. Além da visibilidade que as transforma em autoridades/referências religiosas que ultrapassam até mesmo os arraiais evangélicos, essas pessoas têm em comum discursos conservadores do ponto de vista da dinâmica social (CUNHA, 2014, p. 159).

Por isso, quando essas experiências se comungam e se amplificam junto às experiências das minhas irmãs negras evangélicas coletivamente organizadas e atuantes, surge uma inquietação: A cor nos une. A pobreza nos une. O gênero nos une. A fé nos une. Como aprendemos a lutar e a resistir em contextos controversos? Como o processo de autoformação na participação e organização política de mulheres negras evangélicas supera o fundamentalismo e o conservadorismo religioso em contexto de tamanha desigualdade social baseada no gênero e na raça e impulsiona a luta por direitos.

Então, diante dessas questões, busca-se uma auto-investigação que transite pelas questões centrais, que orbitam a realidade das mulheres negras evangélicas no movimento social progressista evangélico, de modo a permitir relacionar o gênero, a raça e a religião na/para a articulação da construção de práticas emancipatórias para mulheres negras. E assim, sistematizar o conhecimento e contribuir como subsídio para que aspectos não tratados nessa investigação, mas que apresentam relevância social possam ser abordados por outras e outros pesquisadoras e pesquisadores. Por isso, os objetivos dessa investigação são: 1) Compreender o processo de autoformação de mulheres negras evangélicas ativistas em movimentos sociais. 2) Especificamente, relacionar como gênero, raça e religião se articulam na construção de práticas emancipatórias para essas mulheres negras evangélicas e, 3) identificar quais acontecimentos, relações e cenários foram determinantes no processo de autoformação na trajetória de vida de mulheres negras evangélicas.

Para tanto, no **primeiro capítulo** eu busco apresentar quais são minhas principais bases epistemológicas e onde estarei apoiada metodologicamente. Minhas referências calcadas nas epistemologias feministas, a relevância do método autobiográfico com especial atenção para as produções de ABRAÃO, 2003; BARRENECHE-CORRALES, 2008; JOSSO, 2007 / 2004; LOPES, 2003; NEVES, 2012; PASSEGUI, 2011/ 2017; SOUZA, 2004 e da pesquisa documental como bases para a construção da memória narrativa a partir das

instruções apresentadas por Lakatos e Minayo (1999) e artigos complementares ao tema. Aqui, eu apresento as sujeitas da pesquisa, as mulheres negras evangélicas ativistas sociais a partir das próprias auto definições ou autonominações.

No **segundo capítulo** eu apresento meu quadro teórico, os postulados que me situam na discussão/produção, compreensão e interpretação da realidade em que estou inserida. Observo as principais contribuições das teorizações feministas em suas diferentes correntes. Acolho a perspectiva do feminismo negro e do feminismo latinoamericano e decoloniais como pertinentes para meu lugar de fala e assimilação da realidade (RIBEIRO, 2008; CARNEIRO, 2003; WERNEK, 2010; SANTOS, 1983; COLLINS, 2015/ 2017; DAVIS, 2016; HOOKS, 2013). Nesse campo teórico também trago os aportes centrais da teologia feminista que compõe o conjunto de produções a partir da perspectiva das mulheres e das contribuições de Ivone Geraba (1997), Nancy Cardoso (2011) e Cleusa Caldeira (2013) entre outras. Por fim, abordo as discussões conceituais sobre movimentos sociais e sua perspectiva educativa, com especial atenção as produções tradicionais de Maria da Glória Gohn (199; 2007; 2011) bem como o lugar do feminismo e das discussões de gênero no interior do movimento progressista evangélico.

No **terceiro capítulo**, eu inicio as análises a partir da caracterização do campo que compõe o cenário onde estão inseridas as interlocutoras da pesquisa sob os seguintes títulos: Somos nós: mulheres negras evangélicas ativistas sociais; “Pretas Cristãs: Participação Política das Mulheres Negras Evangélicas” - Um Relatório de Pesquisa; a) O Perfil das Mulheres Negras Evangélicas Ativistas a partir dos eixos b) O engajamento no movimento social; c) A mediação: movimento social, igreja e família e por fim com o relato do 1º Encontro de Mulheres Negras Cristãs e a criação da Rede de Mulheres Negras Evangélicas a partir dos eixos: a) Uma proposta político pedagógica antirracista e antissexista e b) Da rede de mulheres negras: Um manifesto. E por fim, a análise interpretativa dos depoimentos das interlocutoras e da minha

biografização a partir das categorias: a Experiência, o Diálogo, e a Prática Política.

Tendo em vista a singularidade da temática, essa investigação se compromete com o campo educação (formação) em sua dimensão não formal, das mulheres negras evangélicas, a partir das experiências em espaços não escolarizados, reconhecendo nos movimentos sociais seu aspecto educador e formativo e seu caráter transformador. Penso em uma educação dialógica e libertadora mesmo em contextos de forte conservadorismo e fundamentalismo religioso como o é o espaço de fé cristã protestante-evangélica.

Com isso, espero que os resultados dessa pesquisa apontem para o fortalecimento e valorização dos movimentos sociais, como espaços de aprendizagem e formação integral por excelência, de todas as pessoas e de especial modo para a vida das mulheres negras, a partir da possibilidade de construção de uma trajetória pessoal alinhada aos valores da dignidade da pessoa humana, da autonomia inalienável, da liberdade de escolha, de organização e cooperação coletiva, e do bem viver.

1. CAMINHOS METODOLÓGICOS

Este capítulo trata *como* essa pesquisa foi realizada no âmbito das pesquisas qualitativas em ciências humanas. As escolhas metodológicas feitas por mim se inspiram numa perspectiva epistemológica que reflete criticamente sobre a produção do conhecimento válido, a partir do que foi chamado por Boaventura de Souza Santos (2008) de “crise do paradigma dominante”: as epistemologias feministas.

E, para realizar a articulação teórico-metodológica necessária entre movimento social e educação a partir da perspectiva de gênero e raça, desde a perspectiva de Santos (2008), eu retomo a perspectiva apresentada pela doutora e professora Nilma Lino Gomes (2017) no livro *Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Desde um olhar sócio-histórico, a autora analisa os aspectos político-pedagógicos do movimento social negro brasileiro para com a população negra em sua trajetória de luta e conquista de direitos (GOMES, 2017, p.40-46), considerando as sociologias das ausências e das emergências para explicar o contexto em foco.

Mas, antes de discorrer sobre como as epistemologias feministas contribuem para a criação/utilização de métodos científicos que deem conta da produção do conhecimento desde as perspectivas das mulheres, eu vou falar sobre como *me vejo* no lugar de pesquisadora-investigadora-curiosa nesse processo. Primeiramente, eu me deparo com o desafio de redelimitar o objeto da minha pesquisa. Essa redelimitação se deu em decorrência de inúmeros fatores¹ de ordem pessoal e social que me levaram a repensar a viabilidade do meu objeto anterior. Essa “mudança” de campo de pesquisa me levou a um caminho surpreendente de autoconhecimento que eu não esperava.

Ao pesquisar sobre as mulheres negras evangélicas ativistas do movimento social progressista evangélico, eu seria sujeita-pesquisadora-interlocutora do/no campo. Uma “auto-investigação” – que coloca em evidência a possibilidade de produção do conhecimento e análise da realidade, ao interpelar minha trajetória ao mesmo tempo individual e coletiva. Por isso, o método mais pertinente seria o autobiográfico, que oferece elementos pertinentes para a compreensão de processos de autoformação em espaços formativos escolarizados e não-formais (PASSEGGI, 2017).

¹ Meu objeto anterior tratava sobre a avaliação de política educacional de qualificação profissional para mulheres na assistência social brasileira. Por conta da escassez de dados oficiais no território e problemas de ordem de saúde pessoal a viabilidade de seguir com a pesquisa ficou comprometida. Foi nesse momento que sob orientação, optei pela mudança de campo e escolhi falar sobre as mulheres negras evangélicas nos movimentos sociais.

Então, para articular a reconstrução dessa memória que me ajudasse a compreender como a autoformação se relaciona com as intersecções de gênero, raça e religião a partir da dimensão pedagógica dos movimentos sociais, seria necessário mais de uma técnica de coleta de dados, além de privilegiar as narrativas de vida como o campo metodológico central desta pesquisa.

Em seguida, o segundo desafio foi o da sistematização da escrita. Mesmo passando por diferentes experiências acadêmicas que me habilitaram para a escrita técnica, eu sempre direcionei meus esforços cognitivos para a oralidade. A trajetória pessoal no meio religioso (com a importância do testemunho, dos sermões e aulas) e nos movimentos sociais (o lugar da voz, da fala), e até mesmo na prática profissional como assistente social (o atendimento, as articulações, as orientações), sempre me fizeram privilegiar a linguagem oral para a comunicação e execução de atividades em detrimento da escrita. Por outro lado, sabe-se que os padrões técnicos impostos para a escrita científica exigem um grau de complexidade, que não torna popular e acessível o conhecimento produzido academicamente. Por isso tudo, e durante muitos anos eu resisti em me enxergar como uma intelectual acadêmica. Hoje, e mais ainda após essa pesquisa, eu percebo as limitações dessa minha autoimagem como decorrência das violências simbólicas e psicológicas, baseadas no sexismo e no racismo estruturais.

Por último, considero que há nesta produção uma orientação nitidamente *epistemopolítica*² (PASSEGGI, 2016). O momento histórico em que se situa essa pesquisa e minha formação acadêmica na pós-graduação é marcado por turbulências políticas que desestabilizaram muitas relações institucionais e interpessoais: o impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016, o desmonte da Seguridade Social com as Reformas Trabalhistas e ascensão política da direita ultraconservadora nas eleições de 2018 com o apoio ativo de parte significativa dos evangélicos através da bancada

² A perspectiva da epistemopolítica é utilizada pela abordagem autobiográfica e se refere a uma configuração que relaciona espaço epistêmico e lugar político.

evangélica. Contraditoriamente, observamos a emergência efervescente de grupos de resistência crítica no interior do movimento religioso evangélico que se contrapõe às forças retrogradadas vigentes e que defendem os princípios dos direitos humanos de modo irrevogável.

Dessa maneira, a abordagem autobiográfica em uma autonarrativa feminista e interseccional, se revela importante para o registro crítico e interpretativo sobre os acontecimentos em curso. Na auto-investigação da realidade leva em consideração a perspectiva da história de vida do/da narrador/a, suas releituras sobre suas experiências e reinterpretações dos acontecimentos e contextos em que está inserido/a, permitindo que o próprio sujeito reelabore-se conscientemente e criticamente (JOSSO, 2007; 2004; BARRENECHE-CORRALES, 2008; NEVES, 2012).

1.1. INSPIRAÇÕES NAS EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS

As epistemologias feministas se constituem como uma virada paradigmática para a ciência moderna, protagonizada pelas teorias feministas desenvolvidas principalmente durante o percurso do século XVII em diante. As considerações feitas por Margareth Rago (1998) no texto “Epistemologia Feminista Gênero e História”, indicam que “a reflexão filosófica foi posterior à prática teórica” e isso significa dizer que houve uma inclusão das pautas/questões feministas em diferentes áreas da produção de conhecimento provocando desestabilizações significativas que reverberaram em rupturas, ressignificações e manutenção de concepções. Nesse sentido, um dos principais “ganhos” para a produção de conhecimento foi a deshierarquização das dimensões do saber, do conhecer. Opera-se uma pluralidade metodológica a partir dessa nova relação sujeito-objeto onde a subjetividade é trazida para a centralidade da produção do conhecimento e a historicização de áreas da vida que outrora foram negligenciados ou esquecidos pela tradição científica positivista

Vamos dizer que podemos pensar numa epistemologia feminista, para além do marxismo e da fenomenologia, como uma forma específica de produção do conhecimento que traz a marca especificamente feminina, tendencialmente libertária, emancipadora [...] Sem dúvida alguma, há um aporte feminino/ista **específico, diferenciador, energizante, libertário**, que rompe com um enquadramento conceitual normativo. Talvez daí mesmo a dificuldade de nomear o campo da epistemologia feminista (RAGO, 1998, p.10).

Ainda sobre a revolução epistêmica protagonizada pela teoria feminista, as observações de Londa Schiebinger (2001) no livro “*O feminismo mudou a ciência?*” nos apresenta o que ela considera “becos sem saída” na postura da teoria crítica feminista. Desde o lugar de uma teoria feminista liberal frente à tradição positivista do conhecimento, observa-se na postura tradicional da teoria feminista clássica (dita, branca) o seguinte: 1 – ignorar as diferenças de gênero ou negá-las completamente; 2 – a absorção das mulheres no interior da ciência moderna sem a desestabilização/modificação da mesma e/ou vice-versa; e, 3 – o que ela sublinha de “maneiras de conhecer” específica das mulheres, contra uma “essencialização” no modo de fazer ciência numa preocupação para a não marginalização ou rejeição total dos métodos científicos tradicionais amplamente usados no decorrer da ciência moderna, como por exemplo, a pesquisa documental

As diferenças historicamente elaboradas entre mulheres e homens, então, não podem servir como uma base epistemológica para novas teorias e práticas nas ciências. Não há estilo “feminista” ou “feminino” pronto para ser plugado na bancada do laboratório, ou ao lado do leito na clínica. As metas feministas na ciência não serão realizadas através da invocação de princípios dominados por clichês tirados de um mítico “feminino perdido”. É tempo de afastar-se de concepções de ciência feminista como empática, não-dominadora, ambientalista, ou “favorável às pessoas” (SCHIEBINGER, 2001, p.31).

Essa problematização sobre o lugar das mulheres na ciência e na produção do conhecimento não se esgota facilmente ao longo do desenrolar das teorias feministas e permite que paradigmas sejam desestabilizados e deem lugar a novas e situadas compreensões sobre o que é o conhecimento válido e a relação de poder que hierarquiza corpos e relações sociais.

Em “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”, Donna Haraway (1995) aprofunda mais a

tensão entre na relação sujeito/objeto na perspectiva de um paradigma emergente e não universal protagonizado pelas mulheres

Muitas correntes no feminismo tentam estabelecer bases teóricas para uma confiança especial na perspectiva dos subjugados; há boa razão para se acreditar que a visão é melhor abaixo das brilhantes plataformas espaciais dos poderosos (Hartsock, 1983a; Sandoval, sd; Harding, 1986; Anzaldúa, 198710). Vinculado a essa suspeita, este texto é um argumento a favor do conhecimento situado e corporificado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis e, portanto, irresponsáveis. Irresponsável significa incapaz de ser chamado a prestar contas. Há grande valor em definir a possibilidade de ver a partir da periferia e dos abismos (HARAWAY, 1995, p. 22).

Nessa perspectiva, da epistemologia feminista desestabiliza toda produção de conhecimento hegemônico, uma vez que toda a construção é localizada e fala desde o lugar de subjugação de suas sujeitas. Ou seja, o “lugar de fala” é imperioso na produção de conhecimento tipicamente feminista ao reconhecer múltiplos fatores e determinantes em um ou mais contextos socioculturais simultâneos.

De outro lado, a feminista decolonial Uma Nayaran (1997), em seu texto “O Projeto de Epistemologia Feminista: Perspectiva de uma Feminista Não Ocidental”, nos chama atenção para o fato de que, desde uma perspectiva não ocidental do pensamento e conhecimento, a abordagem positivista não é a principal “inimiga” da teoria e política feministas.

Por essa razão, as feministas deveriam ser cautelosas ao pressupor que têm necessariamente muito em comum com alguma estrutura simplesmente porque não é positivista. As feministas não ocidentais podem estar mais atentas a esse erro, porque muitos problemas que elas enfrentam surgem em contextos não-positivistas (NAYARAN, 1997, p. 282-283).

Ela advoga que nas sociedades não ocidentais as experiências de opressão vividas pelas mulheres estão imbuídas em contextos em que o positivismo não é um problema central, embora esteja presente e atuante. Ela fala sobre os perigos da racionalidade crítica, onde o apelo a uma abordagem da razão pode também suavizar a postura crítica que a teoria feminista deve manter para além da experiência e da produção das feministas ocidentais

Nisso, defende o “privilégio epistêmico” por parte das feministas não-ocidentais, ao mostrar como o fato de que grupos mais oprimidos conseguem ter uma postura crítica vivaz e complexa à medida que, ao conhecerem criticamente sua própria realidade e as artimanhas do grupo opressor, conseguem operar leituras sociais e estratégias de superação mais satisfatórias

Nosso comprometimento com a natureza contextual do conhecimento não exige que afirmemos que aqueles(as) que não integram esses contextos nunca poderão ter algum conhecimento sobre eles. Mas esse comprometimento nos permite, sim, sustentar que é mais fácil e mais plausível para os oprimidos(as) ter uma percepção crítica sobre as condições de sua própria opressão do que para os(as) que vivem fora dessa estrutura. Aqueles(as) que realmente vivem as opressões de classe, raça ou gênero defrontam-se com as questões que essas opressões geram numa variedade de situações diferentes (NAYARAN 1997, p.285).

Essa contribuição epistêmica me alerta sobre a observância desde o meu lugar de mulher negra periférica que sofre com as precariedades do acesso e pleno gozo de direitos sociais, e passo pelas estigmatizações de minhas crenças e subjetivações geralmente relacionadas ao emocionalismo e alienação política. Essa busca por re-atualização solicita que eu esteja atenta aos privilégios da minha reinvenção do presente e dos perigos que há nessa “dupla visão” – do estar consciente das opressões vivenciadas e de como o opressor opera

A escolha de participar dos dois contextos criticamente é uma alternativa para essas escolhas e, diria eu, muito útil. Mas a presença de contextos alternativos não garante por si só que não será feita uma das outras escolhas. Além disso, a decisão de se situar criticamente em dois contextos, embora possa levar a uma “vantagem epistêmica”, provavelmente exigirá um certo preço (NAYARAN 1997, p.288).

Por isso, as problematizações decorrentes dessa reflexão, da busca pela compreensão sobre o “como” minha investigação feminista coopera para a produção de um conhecimento válido para mulheres negras evangélicas ativistas sociais³, serão realizadas no processo de análise interpretativa de

³ Considero como ativistas sociais as pessoas que dedicam parte de sua vida pessoal ou prática profissional à defesa de direitos humanos e ambientais em contexto local ou

experiências minhas e das interlocutoras que colaboraram com esse processo de investigação e sistematização de conhecimento e saberes. Por conseguinte, há outra dimensão no âmbito da epistemologia feminista que estará presente no percurso dessa investigação e que, a partir das experiências femininas, foi reivindicado pela teoria feminista bem como pela epistemologia: o lugar da subjetividade na produção do saber-poder.

Na religião, as experiências espirituais tem muita ligação com vivências do corpo. Essa ligação compõe a construção de uma subjetividade atravessada pela intersecção de gênero e raça interpretadas por meio das emoções do corpo. A prática política, tem nos espaços religiosos uma marcação de ações e discursos que também sofre esse atravessamento e reproduz, muitas vezes relações interpessoais assimétricas (GEBARA, 1997). Então, se para a epistemologia feminista as emoções possuem a mesma relevância que a razão na produção do conhecimento, é pertinente que esta investigação transpareça e se componha delas. O modo como as emoções são vivenciadas e interpretadas pelas mulheres ao longo de sua trajetória de vida, em suas experiências, constrói significados para a adesão ao movimento social, por exemplo.

Nessa direção, as contribuições de Alisson Jaggar em “Amor e Conhecimento: A Emoção na Epistemologia Feminista” (1997), reforçam a postura epistêmica nessa pesquisa. Para Jaggar as emoções são construídas socialmente, embora haja uma herança de caráter biológico e psicológico em expressões físicas/corporais das mesmas

As emoções não são mais básicas que a observação, a razão ou a ação para a construção da teoria; mas também não são menos importantes. Cada uma dessas faculdades reflete um aspecto do conhecimento humano, inseparável dos outros. Assim, tomando emprestada uma famosa frase de um contexto marxista, o desenvolvimento de cada uma dessas faculdades é uma condição necessária para o desenvolvimento de todas (JAGGAR, 1997, p.180).

internacional, e que estão organizadas coletivamente ou alinhadas a pautas de reivindicação que são de interesse coletivo.

Esse entendimento me fez refletir sobre as influências do meio social no que defendemos e reproduzimos como emoções para diferentes contextos em que estamos inseridas, a partir de valores, observação e avaliação desses contextos. As emoções são experiências vividas através do corpo. Corpo que fala, que se move, que é violentado, que come, que produz valor e mercadoria, que trabalha, que sente. Pensar a relevância das emoções no processo mesmo de pesquisa feminista, de busca pelos significados construídos e atribuídos ao longo de trajetórias de vida de mulheres em contextos social opressor, em especial em contextos religiosos fundamentalistas e conservadores, solicita um esforço por considerar as emoções como fatores fomentadores de pensamentos e posturas políticas e éticas

As emoções tornam-se feministas quando incorporam percepções e valores feministas, exatamente como as emoções são sexistas ou racistas quando incorporam percepções e valores sexistas ou racistas (JAGGAR 1997, p.174).

E por fim, considero a complexidade das epistemologias feministas inscritas no contexto latino-americano e decolonial (CURIEL,2009; LAGARDE,2005; LUGONES,2008) como igualmente basilar nessa investigação, desde a utilização do método autobiográfico às análises interpretativas de categorias que permanecem fundamentais para os estudos sobre a vida das mulheres. Considerando-me como uma investigadora que fala por si e produz por si, que ecoa vozes com palavras que também são as minhas, com experiências próprias e que são coletivas. Que reinventa a ciência desestabiliza paradigmas e valida o conhecimento do cotidiano, dos afetos e das resistências.

1.2. O MÉTODO AUTOBIOGRÁFICO

Como mencionado no início desse capítulo, nesta pesquisa buscarei inspiração nas Narrativas de História de Vida, especificamente a partir do método autobiográfico, relatando minha própria história de vida em interlocução com relatos de outras mulheres negras evangélicas no movimento progressista evangélico no Brasil.

O campo das Narrativas de História de Vida permite a construção e a reconstrução dos significados através da linguagem, à medida que empodera as vozes dos/as seus/suas contadores/as (NEVES, 2012; PASSEGGI, 2017 e 2011; CORRALES, 2008; ABRAHÃO, 2003; LOPES, 2003; SOUZA, 2004). Assim, busco sublinhar a ciência feminista e investigação feminista como disseminadoras dos princípios políticos e sociais dos movimentos a feminista ao privilegiar esse método de abordagem.

Especialmente o movimento (auto)biográfico, surgido no campo da educação no Brasil durante os anos 90, defende e propaga o método autobiográfico, considerando-o no interior das produções das “narrativas de si”, sendo utilizado no âmbito educacional e para outros processos formativos e pedagógicos.

Epistemologicamente, o método autobiográfico compartilha do universo de teorias descolonizadoras e contra hegemônicas, onde o sujeito empírico é reivindicado na produção de conhecimento. Apresenta um aporte ético, heurístico e autopoietico consistentes e que permite a produção de um conhecimento a partir das experiências implícitas dos sujeitos

A tentativa do movimento (auto)biográfico é de recuperar essa ausência do sujeito empírico, de carne e osso, focalizando a sua experiência. Essa preferência pelo sujeito epistêmico, abstrato, objetivo, explica a resistência da pesquisa científica positivista à palavra da criança, da mulher, do transexual, de pessoas do campo, das ruas, das favelas, da floresta, em função da “pobreza” de seu pensamento, da “insuficiência” de seus modos de se expressar, de sua “pouca” idade, da “insignificância” de sua experiência (PASSEGGI, 2017).

Ainda segundo Passeggi (2017), o método autobiográfico se realiza a partir do processo de *biografização*, compreendido como um processo de aprendizagem e de constituição sócio histórica da pessoa que narra a si, caracterizada por uma reinterpretação dos fatos e acontecimentos que lhes são afetos/atribuídos, reinterpretando-os, e busca compreender como os indivíduos se tornam como são. Por isso, é um trabalho “mediante o qual a pessoa que narra se converte em autor e caminha na direção da conscientização, da resistência e da emancipação”.

Para o movimento autobiográfico um paradigma a ser considerado é o da pesquisa-formação, conceito herdado do educador Gaston Pineau (2005) *apud* Passeggi (2017). Essa concepção privilegia práticas não instituídas e as aprendizagens experienciais, que se tornam objetos de busca com amplas aberturas para as aprendizagens fora da formalidade educacional

Contrariamente ao modelo tradicional, fundado em divisão disciplinar e na dicotomia teoria-prática, a pesquisa-formação adota metodologias interativas, simbolizadas pelo traço de união que torna inseparáveis os processos de pesquisa e de formação, ou de pesquisa-ação-formação. (PINEAU, 2005, p.11)

No artigo *Memória, Narrativa e Pesquisa Autobiográfica* (2003) a autora Maria Helena Menna Abrahão, também discorre sobre os elementos e características essenciais do método autobiográfico. Para ela a pesquisa autobiográfica se utiliza de diversas/diferentes fontes sendo essencialmente dependente da memória.

Ao utilizar essa metodologia o/a pesquisador/a assume uma postura em que reconhece a realidade social como multifacetária, socialmente construída por pessoas que estão em processo constante de autoconhecimento e que vivem experiências de modo integrado e holístico. Por isso, o/a pesquisador/a busca a compreensão do fenômeno em estudo e não sua generalização estatística (ABRAHÃO, 2003).

A depender do modo como são narradas, as narrativas permitem a universalização de experiências vividas nas trajetórias dos informantes/narradores sendo a pesquisa autobiográfica possuidora das potencialidades de diálogo entre o individual e o sociocultural (ABRAHÃO, 2003).

Ainda, segundo autora, o método autobiográfico pode ser utilizado dentro de perspectivas positivas ou interacionistas, entretanto, o caráter dialético permite que as Histórias de Vidas sejam entendidas e inseridas num sistema e captadas como histórias de um sujeito (indivíduo ou grupo) que se

constituem como tal a partir dos contextos ao que pode ser denominado de compreensão do contexto: “a compreensão do contexto interpreta o processo no qual os sujeitos se “re-atualizam, re-elaboram o sentido, as posições ideológicas coletivas dos processos vitais das histórias (op. cit. p.272)” (ABRAHÃO, 2003).

Outra dimensão crucial ao se trabalhar com histórias de vida e o método autobiográfico é a relação tempo/narrativa, tomada em sua unicidade. O tripé passado-presente-futuro está presente na enunciação do/a narrador/a. Ele aparece no processo mesmo de resignificação e re-elaboração das experiências e dos contextos vivenciados para a construção de uma memória que quer transmitir-se, apresentando assim uma dimensão ética e política à medida que parte da capacidade de memorização e narração dos próprios atores sociais (JOSSO, 2004,p.84, 86).

A antropóloga Marie-Christine Josso (2004) apresenta contribuições bastante pertinentes, no campo das histórias de vida, ao utilizar método autobiográfico na construção de seus escritos. Segundo Josso em seu artigo *A transformação de si a partir da narração de histórias de vida* (2007) ressalta a importância do método na construção e na compreensão da formação de identidades

Abordar o conhecimento de si mesmo pelo viés das transformações do ser – sujeito vivente e conhecente no tempo de uma vida, através das atividades, dos contextos de vida, dos encontros, acontecimentos de sua vida pessoal e social e das situações que ele considera *formadoras e muitas vezes fundadoras*, é conceber a construção da identidade, ponta do iceberg da existencialidade, como um conjunto complexo de componentes (JOSSO, 2007, n.p).

Por isso, o método autobiográfico, compreende o estudo de documentos pessoais narrados ou escritos que inclui cartas, biografias, autobiografias, diários, obituários. Sua característica marcante: explora a relação entre a experiência social e o caráter pessoal. É a partir do acesso e manipulação intencional de tais documentos e memórias que pretendo reconstruir o desenho de uma trajetória pessoal e que é coletiva a partir da interpretação dos fatos

Existe desde a hermenêutica, um ato (científico) de honestidade: o reconhecimento de que tanto pesquisado como pesquisador pertencem a uma mesma textura cultural. Tal vez seja esse o primeiro passo que o pesquisador deva dar: compreender que quem pesquisa só consegue fazer uma interpretação de outra interpretação. Seria essa, aliás, uma forma de concretizar a noção de alteridade, no reconhecimento de que sé é a mesma coisa. Sabendo que se é a mesma coisa seria possível reconhecer (enxergar) o Outro (todo o outro: coisas, animais, pessoas, plantas). Assim, escutar, interpretar e *saber* algo do outro, seria mais simples através da escuta de si mesmo (BARRENECHE- CORRALE, 2008)

Essas considerações e referenciais epistemológicos e metodológicos me auxiliam na interpretação dos acontecimentos e vivências que perpassaram pela minha vida pessoal e em coletivo. Por isso, o objetivo a ser alcançado é também hermenêutico: interpretar o significado de acontecimentos e cenários em interlocução com sujeitas-atrizes-agentes sociais que foram cruciais para meu processo de autoformação na luta antirracista e antissexista no movimento progressista evangélico brasileiro.

É apresentar minha versão de processos sociais, minha reinvenção como sujeita política e produtora de conhecimento empírico no âmbito da realidade em que estive circunscrita.

1.3. RESGATE/CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA A PARTIR DA PESQUISA DOCUMENTAL E OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

O resgate das memórias que compõe as narrativas de acontecimentos que são centrais para a análise do meu processo de autoformação, contou com alguns elementos da técnica de manuseio de arquivos que deponham sobre ela. Esta é uma das técnicas mais tradicionais em pesquisas qualitativas. Por isso, considero que a pesquisa documental oferece elementos e condições objetivas para a memória material desta pesquisa (KRIPKA, 2015; SÁ-SILVA, 2009).

Conforme as classificações de Lakatos (1999) há três variáveis da pesquisa documental:

- a) acesso a fontes primárias e secundárias;
- b) escritas e não-escritas;
- c) contemporâneas e retrospectiva;

A construção do meu “mosaico de memórias” se esforça em apresentar uma coerência dentro da temporalidade que constitui o processo de autoformação por mim analisado, devendo a observância dos cuidados na utilização de documentos pessoais, que Lakatos (1999, p.181) aponta:

- 1 - A falsificação;
- 2 - A apresentação errada do próprio autor; e
- 3 - O desconhecimento dos objetivos dos documentos pessoais.

No manuseio e escolha de documentos, notas públicas, relatórios de atividades, e-mails, artigos acadêmicos ou blogs, arquivos de fotografia e vídeo, eu busquei a construção de uma cartografia das experiências do ser mulher negra evangélica no movimento social progressista para mim e para minhas interlocutoras.

Ao realizar o relato autobiográfico eu estarei narrando e montando, a partir dos dados conseguidos através da pesquisa documental, documentar a criação dos movimentos/coletivos/grupos em que fui ativista durante o período em foco, os seguintes registros escritos:

| Documentos Analisados | | |
|---------------------------------|--|--|
| Doc. Rede Fale | Doc. Vozes Marias | Doc. MNE |
| 1. Relatório de Atividades 2014 | 1. Relatório de Atividades 2015 | 1. Manifesto do Encontro de Mulheres Negras Cristãs |
| | 2. Relatório de Atividades 2016 | 2. Relatório Projeto Encontro de Mulheres Negras Cristãs |
| | 3. Projeto Mulheres de Fé e Política | 3. Roda de Conversa Pretas Cristãs - Fotografias |
| | 4. Relatório do Projeto Mulheres de Fé e Política | |
| | 5. Projeto do Seminário Discurso Religioso e Violência contra a Mulher | |

| | | |
|--|----------------------------|--|
| | (2015) | |
| | 6. Boletim Informativo nº1 | |
| | 7. Boletim Informativo nº2 | |
| | 8. Folder Informativo 2015 | |

Todos os documentos fazem parte do meu acervo pessoal ou estão disponíveis publicamente nas redes sociais das referidas organizações.

Dos documentos não-escritos (fotografias e vídeos) analisados, estão:

- a) 35 (trinta e cinco) fotografias da Rede Fale.
- b) 210 fotografias e 2 vídeos Coletivo Vozes Marias.
- c) 360 fotografias do Movimento Negro Evangélico.

A partir dessa seleção, busco desenvolver narrativas descritivas e analítica sobre o surgimento de tais grupos no contexto evangélico recifense, sublinhando mudanças no cenário local a partir dos eixos principais: a) o movimento progressista evangélico e as pautas de gênero e raça; e b) as mulheres negras evangélicas no cenário de ativismo social.

Foi coletado material documental de 8 interlocutoras a partir do envio de um questionário com três perguntas geradoras por e-mail. As três perguntas se referem a três categorias analisadas nessa pesquisa: 1) acontecimentos; 2) o diálogo; e, 3) a prática política. O exercício da “troca de mensagens” estimulava a redação das experiências vivenciadas a partir da reflexão das categorias inscritas nas perguntas permitindo um tempo para essa elaboração – desde o convite para a participação na pesquisa até a data limite final para a entrega das respostas (com um espaço de tempo total de 15 dias).

Além das perguntas, foi solicitado que as interlocutoras enviassem de uma a três fotografias que simbolizassem o processo de autoformação. Das 9 mulheres participantes, apenas 2 enviaram fotografias.

Por isso, na condição de pesquisadora-sujeita, de antemão eu exerço a honestidade intelectual de admitir incoerências e contradições próprias da minha existência como ser social – em movimento e mudança constante - e que tais contradições devem surgir no decorrer das análises realizadas. Ao assumir isso, eu busco um desvio da tentativa de autopromoção e busco nas discrepâncias e incoerências a originalidade do cotidiano no qual sou sujeita coletiva.

Também, estou narrando acontecimentos que constroem cenários importantes de formação educativa para as sujeitas dessa pesquisa: o I Encontro de Mulheres Negras Cristãs (2018), A criação da Rede de Mulheres Negras Evangélicas (2018), o surgimento do Coletivo Vozes Marias (2014) e do Movimento Negro Evangélico em Recife (2017). Em todos esses eventos eu estive presente na condição de fundadora, articuladora/mobilizadora, palestrante ou mediadora. Eu trago as memórias desses fatos a partir de minhas interpretações e avaliações de observadora-participante, especialmente nos eventos que aconteceram durante esta investigação no ano de 2018 (LAKATOS, 2003).

1.4. AS SUJEITAS DA PESQUISA: MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS ATIVISTAS SOCIAIS

As interlocutoras que compõem as sujeitas dessa pesquisa e com as quais dialogarei em suas vozes e experiências são participantes da Rede de Mulheres Negras Evangélicas criada no ano de 2018 na cidade de Recife. São mulheres negras, de confissão cristã protestante (evangélicas) com idade entre 24 a 61 anos do nordeste, sudeste e centro-oeste do Brasil, ativistas sociais no movimento social progressista evangélico em diferentes causas. Das 10 mulheres convidadas, apenas 08 mulheres responderam às perguntas geradoras enviadas por e-mail. Uma delas não respondeu e a outra restante declarou que no momento não se sentia à vontade para responder à temática da pesquisa.

Além de identificá-las minimamente em suas inserções e contextos que refletem uma mudança no interior do segmento evangélico brasileiro (conservador e progressista) como também nos movimentos sociais, eu as reconheço como educadoras em minha trajetória individual na coletividade. Elas fazem parte do universo das mulheres que encontrei desde minha inserção no movimento progressista evangélico. Desde a Rede Fale até minha passagem pelo Coletivo Vozes Marias e a coordenação no Movimento Negro

Evangélico em Recife. Elas me acolheram, me ensinaram, me abraçaram, me orientaram e literalmente seguraram em minhas mãos em momentos muito difíceis de minha vida e militância religiosa desde 2013 até agora. Junto comigo elas compõe a Rede de Mulheres Negras Evangélicas que está sendo gestada e articulada no Brasil. Embora todas as interlocutoras façam parte da Rede de Mulheres Negras Evangélicas, elas desenvolvem atividades de militância política em espaços diversos ao da Rede e são de denominações religiosas cristãs igualmente distintas ou estão *desigrejadas*⁴.

Somos mulheres de 25 a 61 anos, autodeclaradas negras, sendo 5 nordestinas e 3 sudestinas, ensino superior em andamento ou concluídos, confessas da fé cristã ligadas ao protestantismo brasileiro. Algumas são clérigas, outras leigas, mas todas já desenvolveram ou desenvolvem atividades de liderança institucional em suas comunidades de fé. Eu pedi para que cada uma falasse um pouco de si antes de responderem às perguntas-geradoras:

1. Lilian Conceição, 48 anos, nascida em 04 de abril de 1971, em Recife, no Estado de Pernambuco. Teóloga feminista negra, pastora da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB) há dezessete anos, membro do Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE), da Rede de Mulheres Negras de Pernambuco e da Rede de Mulheres Negras Evangélicas.

2. Lorena Bittencourt, 25 anos, membra da igreja batista, nascida na cidade de Feira de Santana, Bahia, e reside atualmente em Camaçari-Ba, articuladora do Movimento Negro Evangélico em Camaçari –BA.

3. Nadiedja Souza, 47 anos, membra da igreja batista, assistente social, Defensora dos Direitos a Cidadania do Instituto Maria da Penha/PE, Assessora Parlamentar da deputada delegada Gleide Ângelo, integrante do Fórum de Mulheres Cristãs de PE e da Rede de Mulheres Cristãs Evangélicas e participa de outras redes de enfrentamento á violência contra a mulher em Pernambuco.

⁴ Termo atual para designar as pessoas que confessam a fé cristã protestante mas que estão desvinculadas a uma comunidade de fé.

4. Domênica Conde, 49 anos, jornalista e terapeuta familiar, desigrejada, faz parte da Rede de Mulheres Negras de Pernambuco, do coletivo Marcha Mundial das Mulheres Soledad Barrett e da Rede de Mulheres Negras Evangélicas.

5. Elis Lages, de Recife/PE, 29 anos, desigrejada, administradora em formação e professora de dança de salão. Atuação no Movimento Negro Evangélico – Pernambuco e aluna da Escola de Fé e Política Pastor Martin Luther King em Recife.

6. Anacely, 28 anos, mora em Camela, um bairro do município de Ipojuca em Pernambuco, desigrejada, atua no Movimento Negro Evangélico e no movimento pela diversidade racial nas mídias digitais Afropyton/PE.

7. Walldiceia Moares, 61 anos, mulher, negra, quilombola, favelada, professora, protestante, pastora e petista. Co-Pastora da Igreja Betesda Brasília, Pós-Graduada em Administração Escolar e Coordenação Pedagógica que me habilitou a ministrar aulas no Curso de Pedagogia, Fui Gerente de Desenvolvimento Econômico e Social Étnico-Racial, Gerente de Gênero, Raça e Etnia da Secretaria Especial da Promoção da Igualdade Racial do Distrito Federal (SEPIR-DF) e Assessora Especial do Gabinete para a Promoção da Diversidade Étnica, de Gênero e Religiosa da Secretaria de Estado da Criança do Distrito Federal. FORMAÇÃO SOCIAL: Fui membro do Comitê Impulsor do Distrito Federal da Marcha Nacional de Mulheres Negras e da Plenária Ampliada da Parada Brasileira de Mulheres do Distrito Federal e Entorno, Consultora da Comissão da Verdade sobre a Escravidão Negra do Distrito Federal e Entorno do Sindicato das Bancárias e dos Bancários de Brasília, é Presidenta da Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil (ANNEB), da Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil no Distrito Federal (ANNEB-DF), do Conselho de Negras e Negros do Brasil no Distrito Federal e Entorno (CNNB-DF), Coordenadora do Coletivo de Mulheres Protestantes do Distrito Federal (COMP-DF), do Coletivo de Mulheres das Organizações Religiosas do Distrito Federal (COMOR-DF) e integra o Coletivo Verdade Negra do Distrito Federal e Entorno. FORMAÇÃO ECLESIASTICA: Sou pastora conferencista,

palestrante e pregadora. Formada no Curso Básico, Curso Médio e Bacharel em Teologia. Foi Coordenadora do Comitê de Instalação do Conselho de Mulheres da Convenção Evangélica das Assembleias de Deus do Distrito Federal (CEADDIF), é filiada ao Conselho de Mulheres Evangélicas do Distrito Federal (COMEV-DF), ao Conselho de Pastoras e Pastores Evangélicos do Distrito Federal (COPEV-DF), representante do Conselho de Pastoras e Pastores Evangélicos do Distrito Federal (COPEV-DF) no Conselho de Ensino Religioso do Distrito Federal (CONER-DF).

8. Elizabeth Guimarães tem 40 anos, nascida na zona norte do Rio de Janeiro/RJ, é pedagoga e milita pela vida e demais direitos dos adolescentes, meninas e meninos, em conflito com a lei e privadas(os) de liberdade e também pelos direitos de suas famílias. Atuou por seis anos na Pastoral de Combate ao Racismo da Igreja Metodista do Brasil na Primeira região eclesiástica. E por três anos na Casa Mãe Mulher, um projeto autônomo composto por mulheres de várias denominações distintas que acolhe as mães e familiares dos adolescentes que cumprem medida na unidade do sistema socioeducativo situada na Baixada Fluminense nos dias de visita na unidade oferecendo café da manhã, almoço, acolhida e abraço às mães e familiares.

Como eu disse, inseri-las nessa pesquisa significa apresentar experiências que não são minhas, mas, que me educaram nos últimos 5 anos de inserção no movimento social progressista: conversas informais, eventos religiosos, trocas de mensagens, trabalhos em conjunto, reuniões e tantas outras situações em que estivemos juntas foram pedagógicas em dimensões afetivas e simbólicas e me ajudaram no engajamento político nas temáticas relacionadas a justiça de gênero e raça.

2. REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE A VIDA DAS MULHERES

Os referenciais teóricos que me orientaram na prospecção de campo e em seguida nas análises interpretativas, buscam respaldo principal nas

diferentes e complementares teorias feministas. Meu primeiro contato com as teorizações feministas se deram ainda durante minha graduação, especialmente durante minha inserção na extensão universitária e a iniciação científica e, após isso, durante disciplinas isoladas na pós-graduação do curso de Direitos Humanos e Serviço Social⁵ (ambos na UFPE). Essa aproximação se deu com todos os percalços que já relatei na seção do meu memorial.

Entretanto, é durante a Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades (UFRPE/FUNDAJ) que desenvolvo um aprofundamento sobre esses marcadores teóricos que foram e são basilares em minha prática política enquanto ativista social. É durante esse processo de formação acadêmica que me direciono para o “pensar” mais do que para o “fazer”. Dessa maneira, eu apresento quais as principais contribuições de cada corrente teórica dos estudos feministas para minha biografização e análise interpretativa em curso.

O primeiro grande bloco aborda a questão das teorias feministas (SEGATO, 2012; PEREIRA, 2011; GEBARA,1997; LAGARDE;2005 CARNEIRO,2000; CURIEL,2009). Primeiramente, busco resgatar a principal contribuição da teoria feminista hegemônica, com a discussão sobre o movimento social das mulheres e a teoria feminista sistematizadora do conhecimento e voz das mulheres historicamente silenciadas e invisibilizada sublinhando a categoria mulher e gênero no centro dessa discussão para análise das relações sociais de gênero e poder.

Segundamente eu trago as contribuições do feminismo negro e da perspectiva interseccional para articular raça à categoria gênero e classe e desenrolar a articulação que tenciona a produção científica do feminismo hegemônico (branco), e visibiliza a experiencia das mulheres negras em contexto de opressões múltiplas.

⁵ No programa de pós-graduação em Direitos Humanos do UFPE eu cursei a disciplina sobre o pensamento feminista latino-americano e na pós-graduação em Serviço Social a disciplina de Estudos de Gênero e Serviço Social. Ambas foram cursadas no ano de 2015 durante minha inserção e coordenação do Coletivo Vozes Marias em Recife e interrupção do mestrado na UEPB.

Em terceiro tópico, o ponto de vista pós-colonial e decolonial aparecem com maior radicalidade como principal desestabilizador das epistemologias feministas até então apresentadas, tanto na abordagem hegemônica do feminismo quanto na versão do feminismo negro ao criticar a produção de conhecimento baseada nos princípios epistêmicos da colonialidade/mordenidade.

Após isso, e para concluir a seção sobre estudos das mulheres ou teorias feministas eu trago os aportes da teologia feminista em diálogo com a hermenêutica negra como outro campo teórico que se articula a todas as outras correntes já citadas desde o lugar da espiritualidade.

São as teorias feministas em sua complexidade e contextualidade que permitem a reflexão sobre religião e prática política nos movimentos sociais que serão desenroladas em seguida (ALVES, 1984; MATOS, 2010; HARAWAY, 1995; LOURO, 1997 / 2000; PEDRO, 2005; RAGO, 2018; RANGEL, 2014; SAFFIOTI, 1988; SANTOS, 2012; SCHIENBINGER, 2001; SCOTT, 1999/ 1990; CAMURÇA, 2010;).

O segundo bloco de revisão teórica diz respeito aos pressupostos bibliográficos sobre o movimento social, praticas coletivas entre gênero e religião e o papel da educação não-formal enquanto dimensão pedagógica dos movimentos sociais (GONH, 2007/ 2011; CRUZ, 2013; FREIRE, 1987; GOMES, 2018; MELUCCI, 1989 / 2000; WARREN, 2006).

A terceira e última seção articula as produções que tratam sobre a questão da mulher e o movimento social progressista evangélico no brasil, com suas perspectivas antirracista e antissexista. Aqui eu resgato um pouco como surge o Movimento Progressista Evangélico no Brasil e como ele dialoga com as pautas protagonizadas pelo feminismo evangélico (BRANCHINI, 2013 / 2018; BURITY, 2007 /2008; COSTA, 2018; CUNHA, 2017; NASCIMENTO, 2016; SANTOS, 2016; OLIVEIRA, 2015; PACHECO, 2016; PINTO, 2018; SOUZA, 2015).

2.1. COM O PÉ NAS TEORIAS FEMINISTAS

Ao revisitar os principais conceitos e categorias das teorias feministas no meu processo de autoformação como mulher negra intelectual e ativista social nos últimos cinco anos, eu me sinto desafiada. Esse sentimento se dá pela extensão histórica dessas contribuições que perpassa a vida de milhares de mulheres em todo o mundo. Eu comparo esse processo pessoal ao movimento necessário para conhecer o território de um grande arquipélago de conhecimento, reinvenções e saberes. Nesse arquipélago as diversas ilhas teóricas formam um oásis para pensamentos sedentos por transformar vontade em agir no mundo. Mas, um agir libertário, um agir revolucionário. Por isso, quando penso no movimento político do feminismo e seus diferentes e convergentes aportes teóricos eu vejo o quanto essas “praias teóricas” podem servir de porto seguro para a busca pela emancipação das mulheres em suas semelhanças e particularidades.

Ao considerar as origens ou razões de ser do feminismo, conhecido como movimento político global e múltiplo, mas, ocidentalmente protagonizado por mulheres pensadoras e cientistas brancas e economicamente privilegiadas, eu o reconheço como fruto de um processo social histórico e geopoliticamente construído e localizado. Eu reconheço a pluralidade de formas, de saber e pensar que caracterizam as agentes/atrizes dos feminismos internacionalmente: vozes e vidas de mulheres subalternizadas diante da hegemonia de uma determinada produção de conhecimento em contextos de profunda opressão sociocultural e econômica. Essas vozes subalternizadas, falam por si e falam sobre suas dores e estratégias de superação da dominação masculina através de formas do patriarcado.

Nessa direção, pensando nas contribuições do feminismo hegemônico (ocidental e branco), a obra “O que é feminismo? ”, da escritora Branca Alves (1984), se torna muito didática ao apresentar uma narrativa sobre a origem do feminismo vinculada a um contexto sociocultural de forte efervescência dos movimentos sociais no mundo ocidental. Eram inúmeras denúncias de opressões sociais que transbordavam a questão econômica comumente

pautada pelo movimento social tradicional classista da relação de exploração trabalhista do capitalismo. Estes novos movimentos se conectam entre si, pois procuravam superar as formas tradicionais de hierarquia do poder rejeitando sua centralização e aderindo a auto-organização (grupos pequenos).

Com o advento da Modernidade e na América do século 16, no início do capitalismo permeado pelo puritanismo e exaltação da ciência da razão, o conhecimento médico e a religião se tornam cúmplices na construção de um discurso de inferioridade das mulheres. Esta é uma revisão histórica que, embora apresentada aqui em saltos, revela a longa jornada da luta das mulheres por reconhecimento no pensamento filosófico e científico.

Somente na virada do século XX, é que observamos a aparição e alargamento do movimento feminista tal quais conhecemos atualmente, e com a construção de uma teoria feminista científica e histórica (BEAUVOIR, 1949; HARDING, 1993; RUBIN, 1975; SCHIEBINGER, 2008; HARAWAY, 1995)⁶.

Nesse sentido, o artigo da autora Joana Pedro (2005) nos chama a atenção para a substancialidade desse crescimento. O surgimento da categoria “gênero” na pesquisa histórica no século XIX e XX, no bojo dos estudos feministas, como fruto da reflexão e prática junto aos movimentos sociais e pensamento da teoria social tenciona a construção e uso da categoria “mulher”.

Durante décadas a categoria de análise “Mulher” foi empregada e defendida pelo movimento feminista como baliza nuclear para a compreensão da dominação masculina. Entretanto, como nos explica Pedro, o debate é protagonizado pelo movimento feminista em sua produção teórica e prática, na criação e utilização das categorias “mulher” e “gênero”, incluindo ainda discussão sobre “mulheres”:

O uso da palavra “gênero”, como já dissemos, tem uma história que é tributária de movimentos sociais de mulheres, feministas, gays e lésbicas. Tem uma trajetória que acompanha a luta por direitos civis, direitos humanos, enfim, igualdade e respeito (PEDRO, 2005).

⁶ Por motivos relativos à extensão da discussão sobre o movimento feminista e a teoria feminista durante desenvolvimento histórico, me restringirei à alusão dos principais nomes dessa teoria clássica.

Essa passagem, ou ampliação de categorias de análise, é de suma importância para compreendermos o desenvolvimento da teoria feminista até hoje. Quando “gênero” é empregado como categoria analítica (SCOTT, 1990), desestabiliza a forte influência biologicista no interior da teoria feminista, trata-se de uma forte influência epistemológica originária das objetividades e racionalidade moderna. Neste cenário, o gênero aparece para explicar as contradições presentes no processo de subordinação feminina.

O gênero parece integrar-se na terminologia científica das ciências sociais e, por conseqüência, dissociar-se da política – (pretensamente escandalosa) – do feminismo. Neste uso, o termo gênero não implica necessariamente na tomada de posição sobre a desigualdade ou o poder, nem mesmo designa a parte lesada (e até agora invisível). Enquanto o termo “história das mulheres” revela a sua posição política ao afirmar (contrariamente às práticas habituais), que as mulheres são sujeitos históricos legítimos, o “gênero” inclui as mulheres sem as nomear, e parece assim não se constituir em uma ameaça crítica. Este uso do “gênero” é um aspecto que a gente poderia chamar de procura de uma legitimidade acadêmica pelos estudos feministas nos anos 1980. (SCOTT, 1990, p.6)

Essa citação de Scott, aponta as construções e reconstruções teóricas marcam o desenvolvimento da teoria feminista como um todo. Tradicionalmente, convencionou a pensar nesses momentos como “ondas”. O feminismo da “*primeira onda*” teria se desenvolvido no final do século XIX e centrado na reivindicação dos direitos políticos – como o sufrágio e o direito a propriedade, nos direitos sociais e econômicos – como o de trabalho remunerado, estudo, propriedade, herança. Já o feminismo de “*segunda onda*” surgiu após a Segunda Guerra Mundial, e deu preferência às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado – entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres, tendo como lema: “*o privado é político*”. Nesta “segunda onda” que a categoria “gênero” foi criada como subordinada das lutas do feminismo e do movimento de mulheres (PEDRO, 2005).

Nesse contexto, as perspectivas separatistas e igualitaristas emergem e seguem presentes no transcorrer das ações e das ideias feministas. Joana Pedro (2005) explica que as “separatistas” baseavam-se numa identidade

considerada comum a todas onde todas as pessoas que, entendiam, possuíam um mesmo sexo, no caso, o feminino, eram identificadas como “*Mulher*”, também sendo consideradas, por isso, “diferencialistas”. Já as igualitaristas reivindicavam que as mulheres participassem em igualdade de condições com os homens na esfera pública, as “diferencialistas” preconizavam a “feminização do mundo”, e, no caso de Luce Irigaray (2002), a “reinvenção do feminino”.

As chamadas “diferencialistas” acusavam, por sua vez, as igualitaristas de exigirem que “todas as mulheres fossem homens para poderem entrar na esfera pública”. Esta é uma relação dialética no campo da construção do pensamento crítico feminista que podemos considerar positivamente uma vez que ampliou a malha conceitual e as explicações sobre a realidade das mulheres e representam também os percalços e avanços de um pensamento em construção.

Por isso, as diferenças dentro da diferença fez concluir que não havia a “mulher”, mas sim as mais diversas “mulheres”, e que aquilo que formava a pauta de reivindicações de umas, não necessariamente formaria a pauta de outras. Afinal, as sociedades possuem as mais diversas formas de opressão, e o fato de ser uma mulher não a torna igual a todas as demais. Assim, a identidade de sexo não era suficiente para juntar as mulheres em torno de uma mesma luta.

Isto fez com que a categoria “Mulher” fosse substituída, em várias reivindicações, pela categoria “mulheres”, respeitando-se então o pressuposto das múltiplas diferenças que se observavam dentro da diferença. E, mais: que a explicação para a subordinação não era a mesma para todas as mulheres, e nem aceita por todas. Esse debate é adensado a partir das contribuições e legitimação de novos campos de conhecimento como a antropologia, psicanálise e a linguística. Estas áreas acrescentaram elementos de análise da realidade que ampliaram o leque de produção e compreensão das relações sociais como o caso da historiografia crítica.

No pós anos 70, se observa uma produção de conhecimento que tenciona ainda mais essas compreensões inter-relacionais entre gênero e sexo, suas determinações e ambivalências. O pós-estruturalismo acolhe essa linha de análise, pois foge de uma perspectiva “essencialista” e trilha o caminho dos significados na constituição das coisas e nas relações de poder. Aqui, o pioneirismo de Joan Scott (1990) que no final dos anos 80 apresenta uma abordagem crítica desde a historiografia

Portanto, “gênero é a organização social da diferença sexual.” Por outro lado, ela lembrava que gênero não refletia ou implementava diferenças fixas e naturais entre homens e mulheres, mas “um saber que estabelece significados para as diferenças corporais”. Ela, então, alertava que a disciplina História não era apenas o registro, e sim a forma como os sexos se organizavam e dividiam tarefas e funções através do tempo (PEDRO, 1995,p.84).

Bem, as reverberações das provocações teóricas de Scott possibilitam que a teoria feminista inflexione ainda mais sua elasticidade epistemológica e dê lugar para mais reconstruções de saberes, como nas contribuições teóricas de Thomas Laquer (2001), Judith Butler (1999) e Linda Nicholson (2000) durante a terceira onda do feminismo que tem seu surgimento datado no início dos anos 90. Nesse terceiro momento, o feminismo e as teorias feministas buscam recriar e repensar identidades de sexo, os indivíduos não precisam se adaptar a modelos hierarquizados e o feminino e masculino sejam componentes da pessoa humana abrindo espaço para a teoria *queer* e para o feminismo da diferença (MATOS, 2010; CAETANO, 2017).

Na compreensão da teórica social Nelly Richard (2002) o feminismo sofreu a influência da filosofia desconstrucionista e da psicanálise nos últimos tempos e como as categorias mulher, sexo e gênero perderam sua fixidez, num processo de mobilidade no interior da teoria feminista ao reconsiderar o debate sobre diferença e identidade e, os deslocamentos por ele provocados ao pensar as operacionalidades das estratégias políticas, sendo o feminismo um dos projetos mais afetados pela pós-modernidade. Ao iniciar a reflexão a partir da crise do sujeito, a discussão pós-moderna, pode incorrer de realizar uma desconstrução despreocupada com a luta cotidiana das mulheres, desampara

as mulheres e tudo o que o pensamento teórico feminista denunciou ao publicizar a estrutura opressiva das relações sociais.

No texto *Experiência e Representação* (In.: *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*) Richard (2002) diz que a crítica desconstrutivista foi importante para desnaturalizar a figura feminina essencializada no corpo conforme apresentado e defendido na primeira onda feminista. O esforço de se resgatar a especificidade material (histórico-social, político-sexual) dos corpos nos quais se localiza a diferença, essa crítica atual defende que as mulheres não podem descansar na substancialização de um “nós” dada as múltiplas e contraditórias articulações de identidade. Entretanto, não pode agir sem a base operacional de um “nós” que alavanca a luta política, ou seja, não pode renunciar a ideia de reagrupamento das mulheres. Dessa maneira, está posto um desafio: o de conciliar um novo eu desunificado (fragmentário, descentrado, instável) da teoria pós-metafísica com a necessidade política dos sujeitos e identidades que se articulam coletivamente

A arte e a literatura impedem que se dogmatizem o feminino no eu, sem rupturas e nem resíduos, do sociologismo linear do gênero com que operam, tendenciosamente, os relatórios acadêmicos e as comissões públicas, relativos à “condição da mulher” ou aos “direitos das mulheres”.

Segundo Richard (2002), a explicação de porque o feminismo é prioritário para as mulheres e porque as mulheres são prioritárias para o feminismo (dizer “prioritário” não é dizer “exclusivo”, nem menos ainda “excludente”) tem obviamente a ver com o fato de que, ao serem elas as que se inserem mais desfavoravelmente nas estruturas sociais e culturais, a tarefa crítica de desorganizar e reinventar os signos da cultura, desde um ponto de vista não hegemônico, é mais vital e decisiva para elas que para eles que, apesar de tudo, continuam se beneficiando dos privilégios de autoridade da própria cultura que criticam.

Todas essas teorizações foram protagonizadas hegemonicamente por mulheres científicas do norte global. São escritos e reflexões que falam de uma

experiência localizada e que se propunha a universal para as mulheres de todo globo. Essas abordagens são introduzidas na realidade brasileira, e ganham ascensão e capilaridade durante os anos de chumbo da ditadura militar com o surgimento da participação feminina na luta armada. Essa trajetória e conjuntura social é trazida por Cynthia Sarti (1998) no artigo “O início do feminismo sob a ditadura no Brasil: o que ficou escondido” a autora narra os principais aspectos do feminismo enquanto movimento político contra a situação extrema da ditadura, e como ele chega ao país através das militantes exiladas na Europa

Parece haver um consenso em torno da existência de duas tendências principais dentro da corrente feminista do movimento de mulheres nos anos 70. A primeira, mais voltada para a atuação pública das mulheres, investindo em sua organização política, concentrando-se principalmente nas questões relativas ao trabalho, ao direito e à redistribuição de poder entre os sexos. Foi a corrente que posteriormente buscou impactar as políticas públicas, utilizando os canais institucionais criados dentro do próprio Estado, no período da redemocratização dos anos 80. A outra vertente preocupa-se sobretudo com o terreno fluido da subjetividade, com as relações interpessoais, tendo no mundo privado seu campo privilegiado. Manifestou-se principalmente através de grupos de estudos, de reflexão e de convivência. Neste grupos ressoava a idéia de que o “pessoal é político”. (SARTI, 1998, p.7)

O esforço da autora se encontra em depor sobre a relação entre o surgimento do feminismo no Brasil a partir da articulação entre as classes médias e classes populares de mulheres, o que caracterizaria uma pluralidade do movimento feminista rumo ao processo redemocratização social e política, implementação de políticas para as mulheres. Sarti reconhece os limites de representação das demandas de *subjetividades* dessa pluralidade, mas realça-as como potências para a construção do movimento de mulheres enquanto movimento histórico.

Essas são as primeiras discussões que alcançam as mulheres que estão em processo de autoformação na teorização feminista. Assim, é importante dizer que, teoria feminista e movimento feminista estão umbilicalmente ligados. É como uma porta de entrada. Foi assim comigo. Identifiquei-me com a discussão sobre corpo, sexo, sexualidade e relações de gênero a partir de um

paradigma hegemônico de feminismo e sobre a crítica à categoria “mulher” como construção social. No contexto religioso essa reflexão é caríssima às mulheres religiosas uma vez que nossos fundamento de fé está embasado em convicções de verdades eternas, androcentrismo e fixação e rigidez sobre papéis sociais designados às mulheres pela razão biologizante do sexo (GEBARA, 1997). Esse é um extrato relevante, válido e pertinente no movimento de mulheres. Foi daqui que as reflexões sobre o Grupo de Estudos da Rede Fale sobre Relações de Gênero e Religião se fundamentou para a criação e organização do Coletivo Vozes Marias da qual fui articuladora e coordenadora em Recife.

2.2. USANDO OS ÓCULOS DO FEMINISMO NEGRO E A PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

Após visitar a gênese das teorizações feministas em seus pontos mais relevantes para essa pesquisa, eu desembarco nas contribuições do feminismo negro e a teoria interseccional. Ambos surgem no período pós anos 68, na já mencionada segunda onda do feminismo, no interior da teoria crítica e no cenário dos movimentos sociais identitários. A mais potente contribuição da teoria interseccional está na reivindicação da articulação das categorias raça e sexualidade à categoria de análise gênero às análises das estruturas e processos sociais (CRESHAW,2004; CARNEIRO,2003 e 2009; HOOKS, 2015; COLLINS, 2017 e 2015; RIBEIRO, 2008).

Dentre as vozes potentes do feminismo negro, a autora Bell Hooks (2015) critica o feminismo tradicional, acadêmico e branco em seu artigo “*Mulheres negras: moldando a teoria feminista*”. Trata-se de uma reflexão que responde a uma clássica obra feminista “*A mística feminina*”, de Betty Friedman. As provocações e reflexões teóricas desenvolvidas por Hooks (2015) durante todo o texto denunciam o classismo e o racismo epistemológicos estruturais e característicos do feminismo tradicional em sua gênese. Quais mulheres são as reais vítimas das opressões? Essa é uma

questão que permeia toda a reflexão e delimita bem os limites práticos e teóricos entre o feminismo ocidental e branco e o feminismo negro

Friedman conclui seu primeiro capítulo afirmando: “Não podemos continuar a ignorar essa voz íntima da mulher, que diz: Quero algo mais que meu marido, meus filhos e minha casa”. A autora definiu esse “mais” como profissões, sem discutir quem seria chamado para cuidar dos filhos e manter a casa se mais mulheres como ela própria fossem libertadas do trabalho doméstico e tivessem o mesmo acesso a profissões que têm os homens brancos. Ela não falou das necessidades das mulheres sem homem, sem filhos, sem lar, ignorou a existência de todas as mulheres não brancas e das brancas pobres, e não disse aos leitores se era mais gratificante ser empregada, babá, operária, secretária ou uma prostituta do que ser dona de casa da classe abastada (HOOKS, 2015).

Para Bell Hooks a obra e o pensamento de Friedman se distancia da realidade de milhares de mulheres que vivem em condições de injustiças econômicas e raciais. Ela, falaria em nome de um segmento específico e, dentro de um contexto geral, privilegiado. A indagação posta é de como uma obra que representaria um segmento seletivo da sociedade assumiu, no interior do imaginário feminista, a condição de todas as mulheres da América, apresentando uma perspectiva unidimensional que se tornou marca do movimento feminista contemporâneo? Na perspectiva da luta de classes, a luta feminista estaria intrinsecamente vinculada à luta pela eliminação do racismo dentro da sociedade capitalista.

Outra reflexão, trazida por Hooks (2015) se dá na compreensão da hierarquia de opressão e sofrimentos que as mulheres sofreriam. Assim, há regras/parâmetros sócio-históricos para se pontuar tais questões no âmbito da (pauta) política. Como as mulheres vivenciam e compreendem o sofrimento é algo determinado pelas estruturas sexistas, mas também pelas diferentes categorias que reforçam essa estrutura. Para autora, a experiência é uma categoria chave para compreender a justaposição entre classe, gênero e raça em contextos de opressão: “*todas as mulheres são oprimidas*” é um lema do movimento feminista moderno, mas “*ser oprimida significa ausência de opções*” e isso acontece de modo diferente na vida das diversas mulheres.

Segundo a autora, a apropriação do termo opressão pelo movimento feminista branco (conservador e liberal) asseguraria sua pauta na dimensão de

classe. Nessa direção, mulheres e pautas feministas legítimas foram cooptadas pelo patriarcado capitalista dominante e desmantelou o que pode se considerar como o princípio da luta [igualdade para todas as mulheres]. Assim, o feminismo como uma ideologia liberal, onde o igualitarismo pretende “tornar mulheres em homens” de modo a não alterar as estruturas vigentes e superar o aspecto racista do capitalismo dominante

Minha crítica persistente foi construída por minha condição de membro de um grupo oprimido, por minha experiência com a exploração e a discriminação sexistas e pela sensação de que a análise feminista dominante não foi a força que moldou minha consciência feminista. [...] Elas acreditam estar proporcionando às mulheres negras “a” análise e “o” programa de libertação. Não entendem, não conseguem sequer imaginar, que as negras, assim como outros grupos de mulheres que vivem diariamente em situações de opressão, muitas vezes adquirem uma consciência sobre a política patriarcal a partir de sua experiência de vida, da mesma forma com que desenvolvem estratégias de resistência (mesmo que não consigam resistir de forma sustentada e organizada) (HOOKS, 2015, p.202).

Por isso, para Hooks, devemos resistir à dominação hegemônica do pensamento feminista insistindo que ele é uma teoria em formação, em que devemos necessariamente criticar, questionar, reexaminar e explorar novas possibilidades.

Outra grande contribuição ao pensamento do feminismo negro, está na ativista e filósofa Angela Davis. Em sua obra “Mulher, Classe e Raça” (2016) que converge com Bell Hooks, historiciza as resistências e organização das mulheres negras subalternizadas nos EUA ao longo do desenvolvimento do movimento feminista branco nos séculos XIX para o século XX.

Davis analisa como as mulheres negras foram hostilizadas e marginalizadas no interior do movimento abolicionista e sufragista feminino branco estadunidense, e das vozes negras que insistiam em ecoar a desigualdade racial perpetrada pelas mulheres brancas contra suas companheiras de cor

Nem todas as mulheres eram brancas ou desfrutavam do conforto material da classe média e da burguesia. Sojourner Truth era negra –

uma exescrava –, mas não era menos mulher do que qualquer uma de suas irmãs brancas na convenção. O fato de sua raça e de sua situação econômica serem diferentes daquelas das demais não anulava sua condição de mulher. E, como mulher negra, sua reivindicação por direitos iguais não era menos legítima do que a das mulheres brancas de classe média. (DAVIS, 2016, p.74)

Embora as correntes da escravidão tivessem sido rompidas, a população negra ainda sofria as dores da privação econômica e enfrentava a violência terrorista de gangues racistas, cuja intensidade não se comparava nem mesmo à da escravidão. (DAVIS, 2016, p.80)

Ainda nessa obra, Davis fala sobre a paixão e obstinação da população negra recém liberta da escravidão em busca de reconhecimento por meio da educação. Ela evidencia com contundência como a população afro-americana, e nesse contexto as mulheres negras, assumiu postura de perseguição às oportunidades de educação como meio para melhoria das suas condições de vida, e a importância do associativismo na organização dessas mulheres na luta pela emancipação.

Para a autora Patrícia Hill Collins (2017) a luta e organização das mulheres negras estadunidenses revela um processo contínuo de autorreflexão e capacidade de auto-avaliação que são permeados por condicionantes do processo histórico da população afrodescendente na América. Esse processo revela similaridades e entraves que constituem a diversidade na luta das mulheres negras seja no feminismo negro, seja no mulherismo

Em primeiro lugar, é importante ter em mente que o debate mulherismo/feminismo negro ocorre principalmente entre as mulheres negras relativamente privilegiadas. Mulherismo e feminismo negro se beneficiariam por examinar o crescente descompasso entre o que as mulheres negras privilegiadas, especialmente aquelas na academia, identificam como temas importantes e o que o grande número de mulheres afro-americanas que estão fora do ensino superior considerariam digno (COLLINS, 2017).

Segundo a autora, precisamos reconhecer como gênero, raça e classe se articulam em inúmeros sistemas de opressões que afetam todas as mulheres no mundo inteiro de modos diferentes. Por isso, precisamos estar atentas e criativas na busca por estratégias de enfrentamento aos sistemas opressivos que hierarquizam experiências de opressões

Para alcançarmos aquele “pedaço do opressor que está plantado profundamente em cada um de nós”, necessitamos de, ao menos, duas coisas. Primeiramente, precisamos de novas visões sobre o que é a opressão. Precisamos de novas categorias de análise que incluam raça, classe e gênero como estruturas de opressão distintas, mas imbricadas. Aderir a comparações e hierarquizações de opressões – o proverbial “sou mais oprimido que você” – nos prende em uma perigosa dança em que competimos por atenção, recursos e supremacia teórica. Ao invés disso, sugiro que examinemos nossas diferentes experiências dentro da mais fundamental relação de dano e subordinação (COLLINS, 2015, p.14).

Dessas estratégias de enfrentamento, Collins (1980) apresenta o conceito de “espaços seguros” como possibilidade de fala e autodefinição das mulheres negras em diálogo umas com as outras. Esses lugares seriam construídos com intuito de proporcionar um ambiente livre de interferências externas de grupos (homens e mulheres brancas) que não comungam das mesmas experiências cotidianas de opressão e subvalorização por que passam as mulheres negras. Trata-se de conceito igualmente importante para compreendermos a importância de as mulheres estabelecerem espaços/ambientes em que possam se expressar sem o crivo da vigilância e da dominância comportamental de suas reflexões e se fortalecerem afetivamente e politicamente

Se a dominação pode ser inevitável como fato social, é improvável que ela permaneça hegemônica como uma ideologia no interior dos espaços sociais em que as mulheres Negras falam livremente. Esse domínio de um discurso relativamente seguro, mesmo que restrito, é uma condição necessária para a resistência das mulheres Negras. Famílias estendidas, igrejas e organizações da comunidade afro-americana são espaços importantes nos quais o discurso seguro potencialmente pode ocorrer. (COLLINS, 1980, p.6)

No contexto latino-americano, concordando e encontrando similaridades entre os processos vividos pelas mulheres negras estadunidenses e as mulheres negras brasileiras, a filósofa e ativista Sueli Carneiro (2009) aborda a questão da hegemonia do feminismo branco em contextos de colonialidade e herança escravista como o Brasil, e oferece uma leitura crítica interseccional a esse respeito

A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades. [...] O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em particular, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e anti-racista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira (CARNEIRO, 2009)

O movimento de mulheres negras brasileiro ganha contorno e fôlego e nos anos 70/80, quase um século depois das experiências associativistas feminina negra nos Estados Unidos. No artigo “*Mulheres em Movimento*” (2003), o uso da expressão “*enegrecendo o feminismo*”, a autora procura sublinhar a trajetória das mulheres negras no cenário do feminismo brasileiro evidenciando a necessidade de articular o racismo às questões de gênero de modo permanente e estrutural nas análises políticas da teoria e do movimento feminista.

Assim, ela historiciza a potência emancipadora da organização das mulheres negras, através do feminismo negro ao pautar constantemente questões relativas às condições básicas da vida da população negra como a garantia dos direitos sociais e à luta contra práticas eugênicas por parte do Estado, desestabilizando as raízes androcêntricas e racistas da democracia brasileira.

Por isso a autodefinição, voz (em denuncia), as reflexões sobre os processos do cotidiano e a proposta de outra maneira de pensar e fazer política a partir da experiência das mulheres negras faz do feminismo negro e da teoria interseccional, num paradigma epistemológico do lugar de fala das pessoas subalternizadas privilegiado para o fortalecimento da luta das mulheres negras evangélicas. É desse modo que a espiritualidade é reconstruída e situada por mim e muitas mulheres negras, e nos vinculamos ao Movimento Negro Evangélico e às lutas feministas em sua pluralidade.

2.3. CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS PÓSCOLONIAIS E DECOLONIAS

As teorias feministas, principalmente as latinoamericanas, operam dentro de uma referência epistemológica distinta do modelo que estrutura as relações entre centro e periferia, tradição e modernidade e também apresentam uma relação complexa e cheia de tensões e críticas (BAHRI, 2013).

O termo “*pós-colonial*” possui uma polissemia radical, revelando um hibridismo de posições teóricas, principalmente quando o transpomos para o contexto latino-americano. Se pensarmos o pós-colonial como luta dos sujeitos e sujeitas colonizados pelo “poder interpretativo” no bojo do processo colonizador, então podemos ver a América Latina como pós-colonial antes mesmo do surgimento do discurso colonial e pós-colonial na academia anglófona nos anos 1980.

Para a pesquisadora Claudia de Lima Costa (2013), no artigo “*Feminismos e pós-colonialismos*” um estudo sobre os circuitos globais do conhecimento poderá revelar, a partir de uma perspectiva pós-colonial, três dados importantes: Primeiro, que as teorias que utilizamos são heterogêneas e seu aparato conceitual resulta de hibridismos entre construtos endógenos e importados. Segundo, que a forma como nos relacionamos com essa heterogeneidade está influenciada por nossa postura teórica e nosso lugar de enunciação (em seu sentido amplo). E terceiro, é a de que precisamos abandonar a visão colonialista de que o Sul somente produz cultura para o consumo antropológico do Norte global – e buscar entender como a produção de intelectuais no Sul (que, por sua vez, responde a especificidades locais) cruza (ou não) fronteiras geopolíticas.

Ainda segundo Costa (2013), quando mencionadas no contexto do Norte global, tanto feministas quanto teorias feministas têm sido historicamente apropriadas/traduzidas apenas como significantes de resistência e não como produtoras de conhecimentos outros. Se o conceito de tradução está no cerne da crítica pós-colonial, e tendo em vista que o feminismo é uma prática política

e teórica invariavelmente tradutória, engajada em um constante ir e vir (world-travelling), então urge trazer as contribuições feministas para o centro dos estudos pós-coloniais para subvertê-los e descolonizá-los.

No artigo “*Feminismos descoloniais para além do humano*”, também de Costa (2014), o feminismo descolonial busca explorar as “brechas descoloniais”, que surgem a partir dos (des)encontros entre as teorias feministas e os estudos pós-coloniais no contexto latino-americano. Ela sublinha que apesar de algumas afinidades entre ambos, a opção descolonial se diferencia dos estudos pós-coloniais por vários motivos: primeiro, a descolonialidade está ligada à história das Américas desde os anos 1500 até o presente. O lugar de enunciação da inflexão descolonial é a diferença colonial, efeito da colonização da América Latina e do Caribe pela Espanha e Portugal entre os séculos XVI e XIX; segundo, a abordagem descolonial enfatiza a continuidade das relações coloniais de poder (colonialidade do poder) através das categorias de gênero, raça e classe; terceiro, a descolonialidade busca em seu projeto um desligamento das epistemologias eurocêntricas ao salientar a importância dos diferentes saberes (e paradigmas outros) sendo produzidos em diversos contextos geopolíticos, questionando assim cânones e métodos autorizados. A opção descolonial, partindo das epistemologias geopolíticas e biográficas/corpo-políticas (seus dois pilares) privilegia o saber fronteiriço, ou seja, aquele que “surge da exterioridade estruturada pela modernidade/ colonialidade quando esta última se constituiu como interioridade”. (COSTA, 2008, p.930)

Segundo a autora feminista María Lugones (2008) em seu artigo “*Coloniadad y Género*”, nesse processo de desaprender para reaprender proposto pelo projeto descolonial, a descolonização do conhecimento não será possível se seu ponto de partida for o das categorias do saber ocidental e pode ser compreendida como um conjunto de pensamentos críticos sobre o lado escuro da modernidade, articulados pelos condenados da terra e que busca entender as condições de reprodução do eurocentrismo e da colonialidade do sistema-mundo. Ao inferiorizarem os seres humanos (colonialidade do ser),

dominarem o mundo natural (colonialidade da natureza), construirão hierarquias de gênero (colonialidade do gênero) e hierarquizarem seres e lugares a partir de uma matriz de poder global buscam atender o objetivo de melhor explorá-los para a acumulação de capital.

Lugones ainda afirma que a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é marca central da modernidade colonial (e certamente para as feministas latinas e latino-americanas que contribuíram para a Translocalities/Translocalidades, a resistência à colonialidade do gênero implica, entre outras coisas, resistência linguística e, diria também, mediação e resistência tradutória. Significa colocar os paradigmas de representação eurocêntricos, com ancoragem na lógica dicotômica, sob rasura. Sem abrir mão da categoria (sempre equívoca) do gênero, mas articulando-a de forma que desafie os binarismos perversos da modernidade/colonialidade, talvez possamos nos juntar àquelas feministas – latino-americanas, latinas, negras, indígenas e feministas ocidentais situadas nas ciências (ditas) exatas, entre outras – para repensar as fronteiras coloniais entre humano e não humano, matéria e discurso que estruturaram a colonialidade do gênero e a colonialidade do poder.

A filósofa Alba Carosio (2009) em “Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación” fala sobre o desenvolvimento do feminismo em contexto latino-americano a partir da expansão imperialista do capitalismo e seu aprofundamento com a globalização. Nesse contexto, o feminismo adentraria a América Latina a partir dos esforços de organizações internacionais de combate a pobreza e a fome, com programas de desenvolvimento local, de empoderamento feminino e gênero e desenvolvimento conferindo o que ela chama de “profissionalização do feminismo”

La “profesionalización de la causa feminista” fue una de las formas en que el feminismo se manifestó en Latinoamérica, a la sombra de los fondos cooperativos para la lucha contra la pobreza... “identidad híbrida” de estas organizaciones, que eran al mismo tiempo centros de trabajo y espacios de “movimiento” (CAROSIO, 2009, p.33)

Para além dessa relação dialética, o feminismo latino-americano se desenvolve na perspectiva interseccional e contra hegemônica aos interesses do grande capital, e a re-desenha a partir da autonomia das mulheres em processo de “descolonização”, produtoras de conhecimento e sujeitas protagonistas da política pública. Esse feminismo é preocupado com a ética do cuidado como um valor público para a construção da cidadania e com a diversidade desde a consideração de gênero e etnia. O cuidado se propõe como responsabilidade social e não mera escolha individual

Abrindo a possibilidade de una política de izquierda como coalición de diversidades, que renuncie al reclamo identitario, esencialista y excluyente, y apunte a um futuro donde el respeto a los derechos sexuales y reproductivos sea un eje fundamental de ejercicio democrático y republicano (CAROSIO, 2009, p.33).

Ochy Curiel, referência latinoamericana decolonial, possui igual contribuição para o pensamento feminista latino-americano. A partir de uma reflexão radicalmente crítica sobre a dominação e colonialidade do corpo das mulheres da América Latina, do Caribe e dos países considerados de Terceiro Mundo. Para Curiel (2009), no artigo “Descolonizando o Feminismo”, há urgência em que o pensamento feminista do sul global se emancipe da dependência teórica-metodológica imposta e construídas sob bases modernizadoras do primeiro mundo. Para a autora, temos de assumir nosso lugar de protagonistas e de sujeitas capazes de construir e elaborar nossas próprias teorizações em imbricada sintonia com nossas experiências de prática política cotidiana, sem necessitar da legitimação nortista

Descolonizar para las feministas latinoamericanas y caribeñas supondrá superar el binarismo entre teoría y práctica pues le potenciaría para poder generar teorizaciones distintas, particulares, significativas que se han hecho en la región, que mucho puede aportar a realmente descentrar el sujeto euronorcéntrico y la subalternidad que el mismo feminismo latinoamericano reproduce en su interior, sino seguiremos analizando nuestras experiencias con los ojos imperiales, con la conciencia planetaria de Europea y Norteamericana que definen al resto del mundo como lo OTRO incivilizado y natural, irracional y no verdadero (CURIEL, 2009) .

Nesse sentido, não somos as “Outras”. Somos aquilo que construímos ser a partir de nossas vivências nas relações umas com as outras e com a

natureza. Reinventamos nossa maneira de organização e agir no mundo. Refletimos e nos pronunciamos no mundo à nossa maneira, nossa linguagem e nossos sistemas simbólicos (GARGALLO, 2007). Por isso, as contribuições das teorias feministas decoloniais elucidam as reflexões desta investigação ao tencionar as identidades femininas construídas (inventadas) sob a negação, desumanização e subjugação de centenas de milhares de mulheres indígenas e negras na América Latina conforme a densa elucidação apresentada por Segato (2012) no artigo “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial” que levanta questões arteriais para pensarmos a relação identidade/Estado/povo/colonialidade.

Essa perspectiva radicalizante da decolonialidade tem ganhado espaço nos diálogos e análises sociais promovidas no interior do Movimento Negro Evangélico em todo Brasil. Essa abordagem está presente nos discursos que reconhecem a colonialidade nas hermenêuticas bíblicas, nos dogmas religiosos que impõem costumes e regras sociais que oprimem as pessoas negras, as mulheres e a comunidade LGBTQI.

Essa autonarrativa, a contação da própria história e o resgate da ancestralidade como lugares legítimos e primeiros de formação e desenvolvimento, são exemplos, desse processo de rompimento com as prerrogativas eurocentradas e nortistas que impregnam a leitura de munda dos grupos marginalizados e de nós mulheres negras evangélicas.

2.4. AS TEOLOGIAS FEMINISTAS PARA AS RELAÇÕES DE GÊNERO NA RELIGIÃO

Aqui no Brasil, existem cerca de 15 milhões de mulheres negras que confessam a fé cristã protestante (IBGE, 2000). Essas mulheres existem e reexistem em contextos ambíguos como muitas vezes o são os espaços religiosos.

A Teologia Feminista (TF) é um campo de conhecimento e uma corrente hermenêutica que encontra nas epistemologias feministas seu principal recurso teórico-metodológico no âmbito dos estudos das religiões e relações de gênero. Epistemologicamente, a teologia feminista tenciona e desestabiliza os paradigmas androcêntricos e patriarcais da interpretação da realidade a partir da religião. Desse modo, busca estratégias de enfrentamento e de resistência de mulheres em contextos de opressão e exploração, por meio das reflexões de suas experiências corpóreas e religiosas (GEBARA, 2002; ROSADO-NUNES, 2008; PEREIRA, 2011).

Embora os registros indique uma “teologia das mulheres” datada desde meados do século XVII com a freira hispânica Juana Inês Cruz, ainda no contexto histórico da Inquisição da Igreja (conhecido como Caça às Bruxas), a produção da Bíblia das Mulheres no início do século XIX, por Elisabeth Cady Stanton, desponta como marco histórico desse tipo de pensamento (GEBARA, 2007).

Em âmbito latino-americano, as sublimes obras “*Teología Feminista LatinoAmericana*” de María Tomaz Aquino e Elsa Támez (1998) e “*La Teología Feminista em la Historia*” de Teresa Forcades I Vila (2011) apresentam um rico panorama sobre a trajetória e passos seguidos pelas primeiras teólogas feministas, subversivas à sua época, e que legaram rotas de saídas simbólicas na construção de uma espiritualidade desde a experiência feminina e feminista.

Para Forcades (2011) a teologia feminista sempre existiu desde que há teologia patriarcal. À medida que se pensou o lugar, o corpo e a vida das mulheres no fazer sagrado das religiões teocráticas desde a Antiguidade (com o Código da Hamurabi ou as Leis Hindus) até a modernidade substituída por códigos legais do Estado. A tradição religiosa cristã romana também herda esse legado em seu conjunto de dogmas, discursos e simbologias sacras sempre discursando sobre as mulheres em condição de inferioridade em comparação ao homem.

Entretanto, Aquino (1998) atribui às novas categorias críticas de gênero, emergidas dos movimentos e da crítica feminista contra hegemônicos, a força

motora capaz de mudar o modo de pensar e fazer teológico na América Latina evidenciando que “gênero” diz respeito às relações de poder entre homens e mulheres de modo flexível e mutável, que equie ambos com formas alternativas de relacionamentos sociais para a promoção da mudança social via justiça

El que hacer teológico feminista crítico em América Latina quiere distarciarise conscientemente de los marcos conceptuales que apoyan relaciones sociales jerárquicas basadas em el género, lar aza, la posición social y la ubicación respecto de los recursos planetários (AQUINO Y TÁMEZ, 1998, p.15).

O contexto latino-americano no século XX, considerado Terceiro Mundo sob a égide do imperialismo e exploração dos países centrais, é o cenário das lutas sociais contra as opressões, antagonismos e tensões entre o Norte (desenvolvido) e Sul (subdesenvolvido), e, onde a teologia feminista também encontra mulheres aguerridas que buscam ressignificar sua realidade ambiental, econômica, política e simbólica.

No Brasil, a filósofa e teóloga Ivone Geraba, ex-freira católica, se constitui como um dos nomes mais proeminentes da Teologia Feminista na América Latina. Segundo a autora, ao assumir uma postura de *suspeita* como sua principal característica, a teologia feminista se alinha à teoria feminista. A suspeita seria essa postura contestadora, investigativa e questionadora sobre as verdades imutáveis e impostas

Suspeita em relação a um feminino dependente do masculino considerado ativo. Suspeita em relação ao masculino beligerante criador da vida e da História e ao feminino passivo conservador e reprodutor da vida. Suspeita em relação aos papéis sociais supostamente estabelecidos pela natureza. (GEBARA, 2007, P.33)

Ainda em seu livro “*Teologia Ecofeminista*” (1997), apresenta uma reflexão marginal que desvela a predominância masculinista na construção e na produção e classificação do conhecimento em escala mundial, mas com maior sucesso no Ocidente

As epistemologias filosóficas elaboradas a partir da tradição ocidental são de base antropocêntrica e androcêntrica. Isto não significa que tenham sido falsas ou que quisessem eliminar as mulheres, mas que sua descrição do conhecimento humano refere-se particularmente à experiência de uma parte da humanidade apresentada como a

experiência de conhecimento de todos os humanos (GEBARA,1997, p.36).

Os questionamentos epistêmicos protagonizados pela teoria feminista permitiu-nos vislumbrar um novo horizonte teórico e teológico que acolhesse as mulheres no seio do movimento social de mulheres e da própria visibilidade na produção de conhecimento, um “reconstruir” um feminismo a partir de suas experiências religiosas e/ou espiritualistas, reinterpretando signos e símbolos que antes foram utilizados para a subjugação de sua condição sexual.

A herança de uma teologia patriarcal arquitetada e consolidada por séculos de pedagogias simbólicas, custa em ceder espaço para outra forma de interpretação da realidade fora dos limites de sua complacência. Ainda segundo Gebara (1997), a epistemologia patriarcal se apoia em pelo menos cinco pilares: a) epistemologia essencialista; b) epistemologia monoteísta; c) epistemologia privilegiadamente androcêntrica; d) epistemologia de verdades eternas; e) epistemologia aristotélico-tomista. Segundo a filósofa, a teologia (eco)feminista apresenta uma maneira mais inclusiva e menos patriarcal de impulsionar espiritualidade às pessoas; e, ademais disso, uma maneira menos ideológica de fazer ciência, uma percepção relacional, entre o ser humano, a Terra e o Cosmos.

Outra proeminente teóloga decolonial e biblista, Nancy Cardoso Pereira, no Caderno “Palavras: se feitas carne – Teoria Feminista e Crítica dos Fundamentalismos” (2013), produzido pela ONG Católicas pelo Direito de Decidir (CDD)⁷, também denuncia o fundamentalismo como um paradigma moderno cunhando no interior da teologia patriarcal que se disseminou em nosso cotidiano

⁷ Católicas pelo Direito de Decidir surge nos anos 90 no Brasil e em outros países da América Latina. O movimento social se organizava através de ONGs e a abertura democrática sinalizava avanços na criação de políticas e projetos voltados para a garantia dos direitos humanos da população. Foi nessa mesma época que o movimento de mulheres assumiu a defesa dos direitos sexuais e direitos reprodutivos. O debate sobre o direito ao aborto entra em cena e a Igreja Católica que contava com a força das mulheres na organização das Comunidades Eclesiais de Base, perde lideranças femininas que agora querem garantir não só a luta contra as injustiças sociais, mas também sua autonomia individual.<Retirado de <http://catolicas.org.br/institucional-2/historico/> > acessado em 04 de junho de 2019.

Fundamentalista é o nicho do pensamento ocidental. Fundamentalista é a ciência refém do capital e seus instrumentos de saber. Fundamentalista como a política e a economia imperial só sabem ser. Fundamentalista como a exclusividade do gênero masculino nos poderes. Fundamentalista como o racismo persiste insiste em ser (PEREIRA, 2013, p.24-25).

Segundo Pereira, essa construção do pensamento baseado do “Um e do Primeiro” com o esquema metafísico e narrativo unilateral de ordenar, hierarquizar e assumir status de verdade sobre a vida na forma de discurso filosófico e científico. Por isso mesmo a teoria e a teologia feministas são tão importantes no caminho para a emancipação das mulheres uma vez que foram consideradas foras dos arquétipos da ciência moderna ocidental.

Nessa mesma direção, a teóloga Angélica Tostes (2018) apresenta reflexão crítica de como a tradição teológica deixou de fora o corpo da teologia. Ao herdarmos uma visão grega de dualidade sobre a vida (corpo/alma) o conhecimento religioso cristão se tornou deficiente na compreensão do ser humano como integral

Nessa alienação do corpo de si mesmo, o grande “condenado à morte” foi o corpo da mulher. O corpo que deve ser mortificado, escondido, não mostrado. O corpo que fere a todos. O corpo mais excluído e exilado da teologia. Não há espaço para o corpo da mulher no campo teológico (THOMAZ, 2018).

A teologia vem com a missão de resgate. Resgate do corpo das mulheres. Corpos oprimidos, marginalizados e violentados pela estrutura patriarcal que dita as regras de sua conduta e ser gente. Estrutura que encontra na religião cristã e na teologia tradicional sua base de sustentação. Para a teologia feminista a superação desse paradigma pode ser encontrado na restauração do corpo, na sua reivindicação do lócus do divino em suas experimentações, transcendências e realidade cotidiana.

A Teologia Feminista, interligada às teorias feministas, extrapola os limites da produção de conhecimento em ambiente acadêmico e teológico e influencia o surgimento de organizações de mulheres religiosas a partir do seu lugar de fé. Pioneiramente as Católicas Pelo Direito de Decidir atuam nesse horizonte desde os anos 80 e 90. No campo protestante, A Cátedra de

Teologia Feminista da Faculdade Ensino Superior de Teologia - EST (RS) foi fundada nos anos 90, sob os cuidados institucionais da Igreja Luterana do Brasil, é precursora e referência na produção e disseminação de conhecimento sobre teologia feminista em toda América Latina⁸.

Na segunda década dos anos 2000 surge o Feminismo Evangélico, protagonizado por mulheres, individualmente ou em grupos, que são cristãs evangélicas e feministas⁹. O movimento busca visibilizar a diversidade que há no interior do movimento feminista tradicional onde pautas comuns aproximam mulheres evangélicas que reconhecem na luta coletiva um meio para a promoção da vida de todas as pessoas e o enfrentamento às desigualdades de gênero também no ambiente religioso protestante.

Por isso, a teologia feminista promove um solo fértil para a formação de uma consciência militante feminista, nos termos de Mirla Cisne (2013) mediante a compreensão do feminismo enquanto sujeito coletivo total, mediante o reconhecimento de sua heterogeneidade, “decorrente das diferentes experiências de opressões das mulheres enquanto corpo individualizado e sujeito social” nas palavras de Telma Gurgel (2011).

2.5. O MOVIMENTO SOCIAL: PRÁTICAS COLETIVAS ENTRE GÊNERO E RELIGIÃO

A religião e o movimento social são espaços importantes para minha pesquisa, mas é no segundo em que foco minha atenção investigativa. As

⁸ Para mais informações sobre a Cátedra de Teologia Feminista da EST: <http://www.est.edu.br/noticias/visualiza/25-anos-da-catedra-de-teologia-feminista>; <http://www.luteranos.com.br/conteudo/25-anos-da-catedra-de-teologia-feminista-e-muitas-conquistas>; <https://www.facebook.com/teologiafeminista.org/> <acessados em 04 de junho de 2019>.

⁹ Eu falarei um pouco mais sobre os grupos que compõe o Feminismo Evangélico brasileiro no próximo capítulo. Há algumas reportagens trazem referências sobre esse movimento: <https://apublica.org/2019/05/uma-feminista-na-igreja/>; https://www.huffpostbrasil.com/2017/10/16/quem-sao-as-mulheres-que-querem-unir-religiao-e-feminismo_a_23245086/ ; <http://www.justificando.com/2019/01/18/as-princesas-de-jesus-e-as-fionas-feministas/> ; https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/07/150729_salasocial_evangelicas_feministas_cc < Acessados em 03 de junho de 2019>

produções teóricas sobre as características e importância dos movimentos sociais nas sociedades complexas e em desenvolvimento, revelam sua importância política, mas também seu caráter pedagógico junto aos diversos grupos sociais e na formação de sujeitos políticos atuantes em contextos democráticos.

O sociólogo Alberto Melluci, em “*A invenção do presente*” (2000), fala sobre características inerentes aos movimentos sociais na contemporaneidade e nas sociedades complexas. Para o autor, os movimentos sociais se constituem de ações humanas, de uma heterogeneidade e multiplicidade de interesses de seus atores mesmo que estes reconheçam objetivos em comum, em instâncias múltiplas e que expressão contradições em si, representando a expressão de um conflito de interesses em um determinado sistema.

Nesse sentido, tais movimentos sociais podem apresentar três tipos de condutas: 1) Movimento Reivindicatório; 2) Movimento Político e; 3) Movimento Antagônico. Essas condutas podem estar relacionadas entre si de tal modo que podemos evidenciar a complexidade que compõe o próprio desenho dos movimentos sociais na busca em se articular com diferentes espaços de poder, como no campo acadêmico, nas organizações populares e nos grupos religiosos.

Para a pesquisadora Maria da Glória Gohn (2008) os movimentos sociais se constituem como espaços privilegiados de desenvolvimento de habilidades pessoais junto à coletividade, sobretudo com um forte senso identitário que agrega pessoas agentes, e podem ser classificados e categorizados de tal maneira que consigamos identificar sua forma em meio a diferentes manifestações e ações sociais.

Em seu artigo, *Os movimentos sociais na contemporaneidade* (2011) a autora aborda as dimensões pedagógicas que caracterizam os movimentos sociais na contemporaneidade, sobretudo após os anos 70, ampliando o conceito social de educação desde a inserção de novos atores sociais no

interior dos movimentos, da troca de conhecimentos constituídos construção de novos saberes e tecnologias sociais.

Para Gohn, a participação ativa, a postura reivindicatória, o processo de conscientização comunitária são elementos que enobrecem o caráter educativo dos movimentos sociais em sua relação a sociedade civil organizada como um todo “a aprendizagem no interior de um movimento social, durante e depois de uma luta, são múltiplas, tanto para o grupo como para indivíduos isolados” (GOHN, 2011, p.325).

Em Melucci (1989), as configurações e aspectos formais e informais dos movimentos sociais se constituem como tais, a partir da ação de seus atores, fazendo com que cada grupo desempenhe uma incidência social mais ou menos próxima da manutenção ou transformação social. Nesse sentido, pensar quem são esses atores/atrizes sociais é de significativa importância para a própria compreensão do movimento, mesmo que ele não seja, por assim dizer, caracterizado como feminista.

Entretanto, na relação dialética entre ação e reflexão dos movimentos sociais com a produção acadêmica, segundo Allene Lage (2009) o processo de formação profissional, de investigação e produção de acadêmica em articulação com os saberes dos movimentos sociais se constitui um sítio de reformulação epistemológica onde a pesquisa segue os meandros designados pela dinâmica social com novas possibilidades. As ações de luta política dos movimentos também seriam epistemológicas, uma vez que levam seus atores a se apropriarem do saber/conhecimento científico e a reinventarem ou proporem novas metodologias sociais em campos historicamente afastados de qualquer possibilidade de acesso, como o da educação.

Nesta direção os movimentos sociais têm priorizado para além de suas estratégias de ação mais visíveis - ocupações, marchas, greves, entre outras - uma política da educação, na qual visa transformar e melhor qualificar suas organizações, considerando o fato de que, dentro de um movimento social, a educação tem efeito multiplicador (LAGE, 2009, p. 7006).

Por isso, Heleieth Saffioti (1988), no artigo *Movimentos Sociais, Face Feminina* apresenta uma contundente explicação sobre como as estruturas sociais se constituem como tal a partir do trabalho e da participação das mulheres na luta pela superação do patriarcado e do capitalismo. O primeiro é utilizado pelo segundo para perpetuação de seus interesses e exploração humana, reforçando a divisão sexual do trabalho que urge como produtora principal do conflito social a ser reivindicado pelo movimento feminista.

Na reflexão de Saffioti (1988) essa participação ativa das mulheres na base econômica nos mais diversos setores de produção, evidencia como o processo de desenvolvimento da sociedade brasileira se constituiu à base da força de trabalho feminino. Para as mulheres a luta por melhores condições de trabalho, de vida e pela democratização acontece sempre em condição de subemprego e/ou sub-cidadania. Para a autora, o movimento feminista é em si mesmo de subversão do *status quo*

[...] O feminismo se constitui, sobretudo em sua vertente revolucionária, como o mais ambicioso movimento social, uma vez que para alcançar seus objetivos – a igualdade social entre homens e mulheres – deve provocar a superação do patriarcado-capitalismo... (SAFFIOTI, 1988, p.168).

Essa análise sobre a importância das mulheres em contexto de produção e exploração capitalista, também localiza-as nos campos *vinculados à esfera da reprodução* como os movimentos sociais, desvelando ainda mais a onipresença do político em todas as esferas da vida social.

O protagonismo das mulheres nos movimentos sociais, também é apresentado por Gohn (2007) em “*Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático*” com a necessária problematização sobre a participação feminina em contextos democráticos desde uma perspectiva da crise da modernidade e quebra de paradigma moderno e para além do feminismo

As mulheres são maioria nos movimentos feministas, nos movimentos populares de luta por melhores condições de vida e trabalho e nas redes e fóruns transversais que ultrapassam as fronteiras nacionais. [...] As mulheres também sustentam, majoritariamente, as redes solidárias de projetos sociais que trabalham pela inclusão de crianças

e adolescentes nas ruas; educadores das escolas articulam-se com grupos comunitários e desenvolvem trabalhos contra a violência e o uso de drogas. Portanto, quer como grupos de mobilizações de causas femininas, quer como participação feminina em diferentes mobilizações, as mulheres têm constituído a maioria das ações coletivas públicas (GOHN, 2007, p. 41 – 70).

Ao evidenciar as mulheres como “atrizes” determinantes nos/dos movimentos sociais, Gohn reivindica a visibilidade dessa expressividade que não é apenas numérica, mas qualitativa, uma vez que todas as lutas e resistências contra a dominação capitalista é também uma luta pela superação das mais diversas formas de opressão por ela perpetrada seja com relação às pautas identitárias, seja sobre as condições de acesso a direitos sociais, seja sobre os direitos culturais e ambientais.

As pesquisas que relacionam religião e movimento social (ou a participação política) desde uma perspectiva das relações de gênero também são recentes, até porque, a curiosidade acadêmica sobre o papel das mulheres, seu protagonismo e liderança nesses espaços religiosos cristãos emergem no próprio processo de expansão do olhar feminista e das ciências sociais críticas para a pluralidade de suas sujeitas (ROSADO-NUNES, 2008; SOUZA, 2015; CRUZ, 2013).

Essas pesquisas revelam como as mulheres cristãs (católicas ou protestantes) têm se mobilizado em torno das questões políticas que dizem respeito aos direitos humanos fundamentais e sociais que as afetam diretamente ou afetam suas famílias e demais coletividades. Essas referências também apontam que essa inserção das mulheres religiosas no processo participativo democrático são reverberações, direta ou indiretamente, do movimento global de mulheres e das teologias políticas vivenciadas no país desde a redemocratização nos anos 80 até a expansão das políticas sociais neoliberais nos anos 90 – tais processos sociais modificaram a relação Estado e sociedade.

A respeito dessa mudança de paradigma na relação Estado e sociedade civil organizada, o sociólogo e pesquisador Joanildo Burity (2008; 2007) apresenta um sólido panorama dessa conjuntura sociopolítica, e analisa a

repercussão sociocultural nas relações sociais de base territorial que impactam o cenário político formal em âmbito nacional como afirma

Mas o fundamental aqui é que a nova conjuntura dos anos de 1990 (não somente social, política e econômica, mas também eclesial) parece ter estimulado a multiplicação de experiências que não somente testemunham de uma maior consciência ou interesse de diferentes religiões – particularmente no plano local (nem sempre a partir da referência a congregações, paróquias, terreiros, centros, mas envolvendo um crescente número de projetos mantidos por um número menor de entidades civis constituídas no interior do campo religioso) – de se envolverem no atendimento de demandas materiais e simbólicas dos pobres, mas também de sua crescente interface com o estado na oferta desses serviços (incorporando-as, por meio de parcerias, ao conjunto das ações de política social dos governos) (BURITY, 2008, p.25).

Apesar das contradições nesse processo de massiva participação institucional, as mulheres na religião se fazem atuantes, seja em iniciativas de caráter caritativo, assistenciais ou projetos educacionais, essa relação local-global das igrejas evangélicas com o poder público, por exemplo, passa pela mediação do trabalho intelectual ou concreto das mulheres. O Feminismo Evangélico pode ser tomado como um exemplo da reverberação dessa relação que atua de modo para eclesiástico no campo preventivo, de promoção e defesa dos direitos das mulheres.

Desse modo, percebemos como a relação movimento social e religião são espaços desafiados para o processo de autoformação e organização política das mulheres negras evangélicas no contexto social e político brasileiro. O ativismo por elas protagonizado é fruto de um processo histórico em marcha desde as resistências e organização das Mulheres Negras (WERNECK, 2010), das sistematizações dos saberes do Movimento Negro (GOMES, 2018) e desde as contribuições das Teologias Feministas (CALDEIRA, 2013).

2.6. EDUCAÇÃO NÃO FORMAL: DIMENSÕES EDUCATIVAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Nessa investigação, os movimentos sociais também serão especialmente considerados a partir de seu caráter educativo, o que os tornam espaços de educação não-formal (GOHN,2014). Por isso, por considerar os movimentos sociais como espaços formativos, primeiramente eu me respaldo no artigo 3º da Lei de Base e Diretrizes (LDB) da Educação, que faz tal consideração e é o documento balizador da educação brasileira. Assim, podemos reconhecer a educação de modo amplo e não apenas em sua dimensão escolarizada.

De igual modo, as organizações da sociedade civil como por isso as igrejas e instituições religiosas correlatas também são reconhecidas como espaços formativos, apresentando sua própria metodologia e abordagens. A partir disso, refletir sobre as contribuições e características de ambos os espaços é de suma importância para essa pesquisa porque apontará a direção da formação vivida por nós mulheres negras.

Um dos supostos básicos da educação não-formal é o de que a aprendizagem se dá por meio da prática social. É a experiência das pessoas em trabalhos coletivos que gera um aprendizado. A produção de conhecimentos ocorre não pela absorção de conteúdos previamente sistematizados, objetivando ser aprendizados, mas o conhecimento é gerado por meio da vivência de certas situações-problema. (GOHN, 1999, p.103)

No acervo das produções sobre movimentos sociais de Maria da Glória Gonh, encontramos análises que classificam os movimentos sociais como pedagogias alternativas (GONH,2013)

A educação não formal está na ordem do dia e nos auxilia na compreensão dos processos de aprendizagem. Ele se refere a processos de ensino/aprendizagem extraescolares, que ocorrem no mundo da vida da educação escolar institucionalizada. Ele se diferencia, portanto, da educação formal/escolar, curricular; mas ele se diferencia também da educação informal – aquela que ocorre espontaneamente na

socialização cotidiana dos indivíduos ao longo da vida (na família, nos clubes, shoppings centers, academias, e outros espaços de lazer e entretenimento; nas igrejas; e até na escola entre os grupos de amigos) (GONH, 2013, p.23).

Dotados de intencionalidade em suas práticas e sistematizações, os movimentos sociais são espaços que privilegiam o “aprender fazendo coletivamente” e permite uma autoaprendizagem que sempre relaciona o individual ao coletivo. Embora a relação professor-educando não exista de modo restrito, permite-se que cada sujeito desenvolva sua própria pedagogia de autoaprendizagem, ao buscar referencias, manipulação de tecnologias, referenciais teórico-metodológicos, de modo a exercer sua autonomia ao longo do processo de participação. É um processo de reinvenção do método de estudo e aprendizagem.

É aqui que reside uma das grandes forças e, ao mesmo tempo, fraquezas da autoaprendizagem: ao se reelaborarem as normas instrucionais, heranças e modos comportamentais entram em ação. A possibilidade da autonomia do sujeito é uma grande força impulsionadora da criação, mas poderá também ser um grave limite, caso se trate de um sujeito mais introvertido, sem muitas iniciativas, acostumado a “seguir” e não a “liderar ações” (GONH, 2013, p.24,25).

Então, segundo a autora, há pelo menos 12 tipos de aprendizagens que podem se articular entre si no contexto dos métodos dos movimentos sociais: aprendizagem prática; aprendizagem teórica; aprendizagem técnica instrumental; aprendizagem política; aprendizagem cultural; aprendizagem linguística; aprendizagem econômica; aprendizagem simbólica; aprendizagem social; aprendizagem cognitiva; aprendizagem reflexiva e aprendizagem ética (GOHN,2014).

Outro elemento tratado no texto, e importante para a análise no processo de compreensão sobre a dimensão pedagógica dos movimentos sociais diz respeito a categoria atores/atrizes-sujeitos/as-agentes sociais. Aqui nesta pesquisa, eu uso o termo “*ativistas*” para designar a atuação individual de mulheres negras evangélicas em contexto de coletividade

Em geral, esse ator tem algum grau de organização ou permanência num dado território; tem um projeto ou articula-se a um grupo que detém um projeto de forma a caracterizá-lo como portador ou porta-voz de determinados interesses. Um ator tem (ou deve ter) a capacidade de intervir em situações e contextos que requerem posicionamentos, interesses contraditórios, conflitos de opiniões e de interesses. Permeando a atuação dos atores há sempre ideologias construídas por meio de repertórios de valores e ideias-chave (GONH, 2013, p.19).

Essa pessoa que atua no movimento social deve desenvolver sua consciência histórica. Essa capacidade de compreender os fatos, os acontecimentos, saber da sua cultura e da cultura das outras pessoas com quem se relaciona e interfere cotidianamente. Compreender sobre sua conjuntura política, social e econômica que permita uma práxis emancipatória.

Nesse sentido, o livro *O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação* da pesquisadora Nilma Lino Gomes (2018) aborda como o movimento social negro ao longo de sua trajetória explorou suas dimensões pedagógicas na luta pelos direitos da população negra e nos avanços da conquista social, atuando como sujeito coletivo potente para com seus integrantes, atores e atrizes. Para a autora, uma das grandes contribuições do Movimento Negro para a população negra está na produção de uma subjetividades desestabilizadoras que operam na socialização de saberes que fortalecem pessoas na luta por emancipação

Reafirmamos que o Movimento Negro constrói um projeto educativo emancipatório e, dentro deste, socializa saberes construídos pela população negra ao longo da sua trajetória histórica. Esses saberes são frutos de subjetividades desestabilizadoras construídas nas trajetórias dos negros, das negras e nos seus corpos. Subjetividades que foram passadas de geração em geração como herança, cultura e resistência (GOMES, 2018, p.130).

E é na educação que o projeto educativo emancipatório do Movimento Negro tem seu foco institucional, sendo ela educação escolarizada e superior ou a educação não formal, nos processos de formação humana que são vividos por todas as pessoas (GOMES, 2018, p.73,114,130). Ou seja, as vivências pessoais que se tornam experiências a partir da reeducação no movimento social são igualmente o lócus e a fonte de elementos concretos e

subjetivos de autoaprendizagem. E, mais uma vez a organização e incidência das mulheres negras se destaca nesse contexto

O Movimento de Mulheres Negras merece destaque quando refletimos sobre os saberes políticos. A ação das ativistas negras constrói saberes e aprendizados políticos, identitários e estético-corpóreos específicos. [...] Denunciam a violência machista dentro próprio Movimento Negro e demais movimentos sociais, nas relações domésticas, nas disputas internas; [...] Elas reeducam homens e mulheres negros, brancos, de outros pertencimentos étnico-raciais, e também elas mesmas. (GOMES, 2014, p.73)

De igual modo, as pedagogias feministas desenvolvidas pelos movimentos feministas tradicional e contextualizado também contribuem para esse processo de subjetivação desestabilizadora das relações de gênero e conseqüentemente nas relações de poder (KOROL, 2007). Uma vez que as experiências pessoais, a permanente postura crítica, a busca por organização e horizontalidade, a valorização da voz e do diálogo na prática política e a desconstrução de categorias duais e binárias também são elementos que constroem aprendizagens inscritas nas vivências do corpo.

2.7. O FEMINISMO EVANGÉLICO: A QUESTÃO DAS MULHERES NO MOVIMENTO PROGRESSISTA EVANGÉLICO BRASILEIRO

A existência do movimento social evangélico tem sido pesquisada e analisada como fenômeno sociocultural com maior afinco no decorrer dos anos 90 a partir de sua relação com Estado Democrático e reconhecimento enquanto sociedade civil organizada. Embora, essas organizações religiosas tenham ganhado expressividade a partir da sua ação vinculada a iniciativas filantrópicas e assistencialistas, esse papel social sofreu alterações à medida que novas instituições surgiram e que perspectiva democratizante vão sendo disseminada na cultura brasileira (BURITY, 2013).

Entretanto, a participação dos protestantes/evangélicos na formação sócio histórica brasileira revela as contradições inerentes a esse grupo: hora

um alinhamento conivente com as classes dominantes colonizadoras e escravocratas, hora observamos tendências de rupturas e tensionamentos em favor das camadas populares e subalternizadas. Exemplo desse movimento ambivalente e até mesmo antagônico é a criação do Movimento Evangélico Progressista (MEP) nos anos de 1960.

Segundo Agemir de Carvalho Dias (2012) o MEP teve seu surgimento e efervescência às vésperas do Golpe Militar de 64, a partir da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), criada na década de 60. Essa organização representa uma mobilização de setores vanguardistas preocupados com a ação e responsabilidade social da igreja evangélica diante da realidade brasileira nas décadas de 1950 e 1960.

É importante salientar que, essa preocupação com a Responsabilidade Social da Igreja incorporado a CEB, sofreu forte influência de intelectuais religiosos estrangeiros alinhados à teologia da libertação e à teoria crítica marxista, ligados ao Conselho Mundial de Igrejas. Isso nos revela o forte traço de um pensamento colonialista, mesmo que direcionado a pensar mudanças sociais no contexto brasileiro. O entendimento preponderante do pensamento protestante gira em torno da missão salvacionista da terra

O conceito de sociedade responsável, assumido pelo CMI, tinha como pano de fundo os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, Igreja Confessante, que reuniu teólogos como Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Martin Niemöller, que se posicionaram contra o regime nazista. O mesmo raciocínio se aplicou com relação ao problema do comunismo. O comunismo era consequência da omissão cristã diante dos graves problemas sociais pelos quais passava a humanidade (DIAS, 2012, p. 104-105).

Pelo contexto político mundial do pós Segunda Guerra Mundial do qual o Brasil também estava comprometido, houve muitas resistências políticas no interior das CEB no que se referia às preocupações de um trabalho social voltado para as bases sociais. A preocupação constante com uma suposta expansão e infiltração do comunismo no interior das igrejas protestantes ou

evangélicas naquele período fez com que se esterilizasse esse processo embrionário de consolidação do movimento progressista evangélico

A grande crise da CEB ocorreu depois da realização da quarta reunião de estudos do Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Conhecido como a Conferência do Nordeste e tendo como tema Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro, o encontro aconteceu na cidade do Recife, entre 22 e 29 de julho de 1962 (DIAS, 2012, p.107).

A respeito da CEB, o diário da Conferência registra a expressiva participação de lideranças de todo país. Foram 167 delegados, de 17 estados, representando 16 denominações e se consagrou como um esforço das igrejas evangélicas em compreender melhor as mudanças sociais e políticas pelo que o país passava. Aparece apenas um nome feminino, o de Marília Cruz representando a USP. Na Conferência do Nordeste, ficou publicizado o profundo interesse social da CEB como ala progressista evangélica ao exprimir apoio à reforma agrária e reforma da educação realizando uma autocrítica a respeito dos métodos estrangeiros de como o protestantismo se introduziu no Brasil

O Setor de Responsabilidade Social da Igreja da CEB constituiu-se na efetiva primeira iniciativa das igrejas evangélicas nacionais de compreenderem a realidade brasileira. Com o posterior encerramento do abortadas essas criativas e inovadoras iniciativas. Os desdobramentos posteriores aconteceram em uma ação defensiva e reativa ao Golpe (DIAS, ANO, p.112).

A pretensa preocupação anti-comunista com que o segmento mais conservador do protestantismo brasileiro protagonizou, teria seu aprofundamento com a implantação da Ditadura Militar no país com a conivência de setores poderosos do meio evangélico, encerra-se prematuramente as atividades do MEP.

Após esse período, observa-se uma retomada da preocupação teológica com as questões sociais brasileiras nos anos 2000. O movimento da Teologia da Missão Integral (TMI)¹⁰ é o espaço com potência organizativa para esse

¹⁰ A partir do movimento da Missão na Íntegra (MI), que buscava resgatar uma postura teológica e diaconal, da práxis social da igreja protestante brasileira desde a perspectiva da

protagonismo. Neste movimento observamos a introdução de pautas sociais ao contexto dos sermões e estudos bíblicos e mobilização de adeptos/as ao movimento. Temas como desigualdade social, uso ilegal e abusivo de agrotóxicos, a violência contra a infância, o direito a moradia, o combate à corrupção política, a questão da violência contra a mulher e do genocídio da população negra ganham visibilidade sem um tratamento moralizador que usualmente é atribuído aos conteúdos.

Ao articular diferentes organizações sociais de inspiração cristã¹¹ que já desenvolviam atividades de caráter social, o MI promoveu uma atualização nas perspectivas de atuação e incidência pública por parte dos evangélicos na sociedade brasileira. As análises do sociólogo Joanildo Burity (2013) salientam que a mudança na postura social advém da influência de determinantes conjunturais políticos nacionais e internacionais. Segundo Burity, analisa o processo de redemocratização no Brasil e a globalização cultural, as mudanças de paradigmas na relação Estado e sociedade civil organizada – e nela as igrejas evangélicas - estimula a ação organizada e ética dessas igrejas que em tempo já atuavam socialmente à base da filantropia ou assistencialismo.

Mesmo assim, e seguindo a tendência de uma cultura política fortemente enraizada nas reverberações do patriarcado, do machismo e do androcentrismo, as pautas relacionadas às desigualdades de gênero, a violência contra a mulher, à questão do racismo e a diversidade e sofriam com a invisibilidade de engajamento teológico e social, sendo temas tratados desde um horizonte conservador, mesmo por parte do segmento progressista.

Teologia da Missão Integral. O Missão na Íntegra (MI) agregou uma diversidade de pastores e líderes, na sua maioria homens brancos, de diferentes denominações e correntes teológicas em prol de uma mobilização religiosa em torno das pautas de justiça social e Reino de Deus. Para saber mais acessar: <http://www.missaonaintegra.com.br/cmi/>; <https://pt-br.facebook.com/missaonaintegra/> e <https://www.youtube.com/user/Missaonaintegra>.

¹¹ Aliança de Batistas do Brasil, Aliança Bíblica Universitária, Rede Ecumênica de Juventude, Rede Fale, a Rede Evangélica de Ação Social, o CONIC, o Movimento Negro Evangélico, Missão ALEF, a Editora Novos Diálogos, Coletivo Vozes Marias, Movimento Rio de Paz, ONG Visão Mundial, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito.

Essa postura de omissão diante da realidade tão perversa para a vida das mulheres no Brasil foi denunciada pelas organizações para-eclesiásticas evangélicas como o Coletivo Vozes Marias, o movimento Evangélicas pela Igualdade de Gênero e o Projeto Redomas em suas ações públicas e nas redes sociais¹². Outras organizações políticas e de ensino que trazem à luz a questão da desigualdade de gênero na religião, como as Católicas pelo Direito de Decidir e a Cátedra Feminista da Faculdade EST em São Leopoldo (RS), ambas criadas entre o final dos anos 80 e consolidadas durante os anos 90 servem de referencial teórico e institucional para essas novas organizações.

Das organizações que interseccionam raça e gênero no âmbito do MPE, temos o Fórum de Mulheres Negras do Rio de Janeiro (Pretas Cristãs), o Movimento Negro Evangélico (MNE), a Rede de Mulheres Negras Evangélicas, a Cuxi Diáspora Africana em Salvador que são organizações que possuem em sua liderança mulheres negras evangélicas. Esses grupos/coletivos têm pautado a visibilidade das questões das injustiças de gênero e raça no interior do MPE.

Então, a partir da organização e ação desses grupos observamos uma mudança cultural, teológica e epistemológica nos paradigmas anteriormente propagados pelo *ethos protestante* no Brasil. Essa mudança está atravessada por diferentes fatores sociais tais como a expansão das mídias digitais e popularização do acesso à internet, à elevação da escolarização das mulheres negras, o avanço nas conquistas de direitos sociais promovidas pela luta dos movimentos de mulheres e do movimento negro e a própria mudança na relação Estado e sociedade civil que estabelece novas formas intervenção social numa perspectiva, territorial e multicultural (BURITY, 2013; GOMES, 2014).

¹² Essas organizações atuam também no âmbito do ciberativismo a partir da produção ou compartilhamento de conteúdos produzidos por uma rede de colaboradoras que incluem teólogas, ativistas, pastoras, cientistas sociais de diferentes campos de atuação em prol da justiça de gênero.

2.8. PERSPECTIVAS ANTIRRACISTAS E ANTISSEXISTAS NO MOVIMENTO PROGRESSISTA EVANGÉLICO

Pela sua pluralidade, o Movimento Progressista Evangélico (MPE), é composto por organizações e instituições com diferentes abordagens sociais e inspirações teóricas e teológicas, com perspectivas reformadoras, libertárias e até emancipatórias (COSTA, 2018). Aqui nessa pesquisa, me interessa os grupos que atuam no horizonte da promoção da justiça racial e de gênero, pois as pautas antirracistas e antissexistas continuam numa marginalidade promovida pelo fundamentalismo e conservadorismo religioso.

Historicamente, a igreja Metodista do Brasil é a instituição evangélica que apresenta publicamente uma postura comprometida com pautas mais progressistas relacionadas a questão de gênero e raça (BRANCHINI, 2008; ALMEIDA, 2013). Ela atua através de pastorais e campanhas que são mundialmente reconhecidas mesmo diante de limitações estruturais postas pela cultura patriarcalizada e androcêntrica.

Retomando a pesquisa de doutorado da psicóloga Geíse Pinheiro Pinto (2018), na tese "*MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS NO BRASIL: violências, lutas e resistências*" sobre o surgimento e as características da organização das mulheres negras evangélicas no Brasil, defende seu protagonismo no movimento social progressista evangélico, como sujeitas no processo de ressignificação das experiências de espiritualidade, reivindicação e luta por direitos e mobilização e o engajamento de pessoas no interior do MEP.

Na tese, Geise (2018) fala sobre o Movimento de Mulheres Negras Evangélicas (MMNE) que surge no interior do Movimento Negro Evangélico e das articulações de diferentes espaços associativos protestante. Uma linha de explicação do surgimento desse movimento residiria na crescente inserção de mulheres evangélicas no feminismo, a amplificação das metodologias e diálogos do movimento de mulheres com diferentes sujeitas sociais e a ampliação do acesso à informação colaboram para uma mudança significativa

na cultura política de mulheres religiosas, como as protestantes/evangélicas. Assim, eu destaco alguns coletivos, organizações que compõe o universo de participação dessas sujeitas:

1) Fórum Permanente de Mulheres Cristãs (Pretas Cristãs na Resistência), na cidade do Rio de Janeiro-RJ: “O Fórum Permanente de Mulheres Negras Cristãs – RJ (FPMNC_RJ) é uma organização do movimento social, criada durante o Terceiro Encontro Nacional de Mulheres Negras, em Minas Gerais, no ano de 2001. Desde este momento, o FPMNC_RJ tem trabalhado para cumprir sua missão que é o de apoiar mulheres a assumirem seus direitos e novos papéis sociais. Nesta caminhada de luta contra o racismo e o sexismo, tendo como foco de ação as igrejas cristãs protestantes, o FPMNC-RJ realiza encontros, palestras, oficinas, atividades de mobilização e formação de mulheres. Sendo formado por mulheres de diferentes denominações, o FPMNC_RJ desenvolve seu trabalho em conjunto com o movimento de mulheres negras, movimento negro e movimento de mulheres, buscando encaminhar as demandas ali surgidas para o interior das igrejas cristãs. ”

2) Coletivo CUXI Diáspora Africana, em Salvador –BA: “A ASSOCIAÇÃO CUXI é uma organização sem fins lucrativos e surge pela necessidade de se debater e analisar as questões raciais no ambiente cristão evangélico. Trabalho de base com igreja local. Surge em 2012 por ocasião de celebração do dia 20 de novembro, dia da Consciência Negra. Após isso, o grupo executa uma agenda local de seminários e atividades correlacionadas a Lei 10.639/03. ”

3) Coletivo Vozes Marias, em Recife – PE: O Coletivo Vozes Marias (CVM) surge em 2014 com o propósito de ser um grupo de mulheres evangélicas feministas que atuam na defesa e promoção dos direitos das mulheres e no combate a violência doméstica contra a mulher.

4) Projeto Redomas, em Florianópolis- RS: iniciativa de engajamento virtual vinculada a Aliança Bíblica Universitária que atua na promoção da justiça de gênero.

5) Rede de Mulheres Negras Evangélicas (nacional): Rede criada em agosto de 2018 na cidade de Recife, composta por mulheres negras evangélicas de diferentes partes do Brasil e tem por objetivo mobilizar mulheres, igrejas e demais instituições religiosas em torno da pauta da justiça racial e de gênero, numa perspectiva antirracista e antissexista.

Essas organizações são inéditas do ponto de vista histórico no protestantismo brasileiro. Elas existem e atuam de modo articulado ou independente das grandes corporações ou autorizações de igrejas históricas e tradicionais, pentecostais ou neopentecostais.

2.9. SOMOS NÓS: MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS ATIVISTAS SOCIAIS

A base teórica apresentada pela tese de doutoramento da Geíse Pinheiro Pinto (2018), oferece braços investigativos que dialogam diretamente com minha pesquisa. Uma vez que fui uma das suas interlocutoras quando ainda estava me aprofundando no Movimento Negro Evangélico. Segundo sua tese, o campo das mulheres negras evangélicas é mapeando desde as dimensões das subjetivações, ressignificações afetivas e espirituais. Nesta pesquisa, procuro investigar o processo relacionado à participação social, no engajamento associativista, para a autoformação dessas mulheres.

E, falar sobre participação política, organização coletiva, associativismo, e ação comunitária das mulheres na sociedade brasileira, é consequente falar sobre as desigualdades que as afetam cotidianamente. No contexto dessa investigação, a conjuntura social e política brasileira passa por mudanças significativas a partir do impeachment da presidenta Dilma Rouseff em 2016. Vive-se retrocesso de direitos sociais¹³ que afetam agudamente as condições de vida das mulheres negras empobrecidas.

¹³ Refiro-me aos congelamentos de investimentos na área social promovidos pelo governo interinod e Michel Temer, pela reforma trabalhista e reforma previdenciária em voga. Além das

O assassinato da vereadora carioca Marielle Franco, em março de 2018, é tomado como acontecimento simbólico da perseguição e hostilidade desfechadas contra ativistas de direitos humanos. A repercussão internacional e respostas inconclusas sobre sua morte fizeram emergir um sentimento coletivo de indignação e terror em diversas vertentes dos movimentos sociais.

Por fim, as eleições presidenciais de 2018 acirraram as polaridades políticas entre direita e esquerda no cenário político. As pautas de caráter fascistas, misóginas e ultraconservadoras do candidato¹⁴ do PSL venceram as eleições com o apoio declarado da bancada evangélica¹⁵. Antagonicamente, surgem grupos evangélicos progressistas que atuam no horizonte da defesa dos direitos humanos e das políticas públicas sociais. Convivemos com o grande desafio de coexistir entre discursos de morte e com discursos de resistência e luta.

Mesmo diante desse cenário de contrariedades e muitas desesperanças, nós mulheres negras evangélicas nos aproximamos, unimos e nos organizamos para dar continuidade às ações que já desenvolvemos em nossos territórios. É nesse momento que acontece uma significativa mobilização de mulheres negras evangélicas: o 1º Encontro de Mulheres Negras Cristãs do Brasil. Dele, a criação da Rede de Mulheres Negras Evangélicas do Brasil. É a partir desses acontecimentos educativos que contextualizarei o campo de convergência de mulheres negras evangélicas em seus processos de autoformação.

medidas impopulares do governo eleito de Jair Bolsonaro (PSL), representando interesses da ultra-direita.

¹⁴ Este candidato é o então eleito presidente Jair Bolsonaro que venceu com cerca de 33 milhões de votos válidos as eleições de 2018 < www.tse.gov.br>

¹⁵ Reportagem sobre apoio da bancada evangélica ao mandato de Bolsonaro: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,bancada-evangelica-oficializa-apoio-a-bolsonaro,70002532347>; <https://www.gazetadopovo.com.br/politica/republica/eleicoes-2018/apos-ruralistas-bancada-evangelica-formaliza-apoio-a-bolsonaro-3g3rnxv14w1jcx6rytzymellnd/>; https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/10/04/interna_politica,994200/bancada-evangelica-na-camara-declara-apoio-a-bolsonaro.shtml <Acessados em 3 de junho de 2019>.

Nesta seção, pretendo falar um pouco sobre o perfil das mulheres negras evangélicas que estão diretamente envolvidas no engajamento social a partir da consulta a documentos de organizações do movimento progressista evangélico, em especial o Movimento Negro Evangélico onde essas mulheres estão inscritas direta ou indiretamente. Em seguida, apresento a descrição do I Encontro de Mulheres Negras Cristãs e da Criação da Rede de Mulheres Negras Evangélicas como acontecimentos que marcam o comprometimento coletivo com as perspectivas antirracista e antissexista em contexto religioso.

2.10. “PRETAS CRISTÃS: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DAS MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS” - UM RELATÓRIO DE PESQUISA

Para fazer jus a pesquisa documental, e com intuito de construir o cenário de discussão que ilustra e contextualiza a relação entre nós mulheres negras evangélicas e o ativismo social, eu trago nessa seção os resultados de uma pesquisa exploratória realizada pelo Movimento Negro Evangélico em Recife/PE através do seu comitê de Gênero e Direitos Humanos no ano de 2017.

Com o título: “*Pretas Cristãs: Participação Política das Mulheres Negras Evangélicas*” o MNE-Recife tinha por objetivo produzir subsídios mínimos para a realização de atividades e ações que fomentassem o engajamento político de mulheres negras evangélicas em seu território. Isto, dada à escassez de existência de pesquisas semelhantes e da fraca bibliografia acadêmica sobre o tema¹⁶. Assim, esse documento é um dos poucos materiais que tratam especificamente da intersecção gênero, raça, política e religião no âmbito do movimento progressista evangélico e revela uma demanda real oriunda do próprio segmento.

¹⁶ A pesquisa da Geíse Pinheiro Pinto (2017) da UFMG ainda estava em andamento e por isso não disponível para fundamentar teoricamente essa pesquisa exploratória.

Por ser problematizadora e idealizadora dessa pesquisa, eu trago uma narrativa que depõe sobre o processo pela qual a mesma foi desenvolvida. Ao escolhermos o meio digital/virtual como canal de comunicação privilegiado para a coleta dos dados, levou-se em consideração sua capacidade de abrangência, que perpassa limites geográficos e uma maior probabilidade de aleatoriedade das respostas adquiridas. Desse modo, o formulário foi distribuído entre os contatos das mulheres negras que compunham a rede de contatos do próprio movimento. Vinte e uma mulheres responderam ao formulário durante o período de quinze dias no mês de novembro de 2017.

Os resultados quantitativos aqui apresentados refletem as informações fornecidas automaticamente pelo *Formulário do Google do Gmail*¹⁷. O Formulário do Google, em forma de questionário, permite perguntas fechadas (com múltiplas opções de escolha) ou perguntas/questões abertas com possibilidade de respostas curtas e longas, o que oferece um caráter mais qualitativo para os resultados. Foram dois meios de divulgação da pesquisa: 1) *WhatsApp*: Link do Formulário enviado por meio da lista de transmissão deste aplicativo; 2) *Facebook*: O link do Formulário foi disponibilizado em dois grupos do *Facebook*: *Cristãs Feministas* e *Movimento Negro Evangélico em Recife*.

Na divulgação pelo *WhatsApp*, foram elegidas cerca de 30 destinatárias com inserção (ativa ou não) em movimentos sociais progressistas religiosos de diferentes regiões do Brasil, ligadas direta ou indiretamente ao Movimento Negro Evangélico. Já na divulgação no Grupo Fechado "*Feministas Cristãs*", não foi possível avaliar a abrangência da repercussão da publicação uma vez que o perfil do movimento não tem acesso a tal informação.

Os resultados disponibilizados pelo Formulário do Google permitem a extração de uma planilha em forma de Resumo ou Individual. Na opção Resumo temos um panorama em gráficos das repostas feitas por todas as participantes. Para nossa análise utilizaremos preferencialmente o perfil de "Resumo" e complementarmente o perfil "Individual". Foram 15 perguntas

¹⁷ "A ferramenta de formulários do Google Docs é bem versátil e pode ser usada para construir avaliações de algum produto ou serviço, cadastros de pessoas, pesquisas de opinião e até mesmo testes de conhecimento." <<https://www.tecmundo.com.br/computacao-em-nuvem/10484-como-criar-formularios-no-google-docs.htm>> Acessado em 11 de setembro de 2018.

geradoras, divididas em três eixos temáticos: 1) perfil das participantes; 2) ativismos e engajamento no movimento social e 3) a relação entre movimento social, igreja e família. As perguntas geradoras não esgotam a complexidade das temáticas postas em eixo, mas sinalizam interesses de compreensão do fenômeno.

2.10.1. O PERFIL DAS MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS ATIVISTAS

É desafiador tentar definir um perfil para as mulheres negras evangélicas ativistas sociais, muito embora saibamos qual o lugar social das mulheres negras no Brasil. Primeiro, porque o conceito de mulher já foi resignificado, e continua sendo, no percurso histórico do desenvolvimento da teoria e prática feminista (PINTO, 2018) e com esse movimento, o esforço intelectual e político para se pensar a construção da negritude em suas condicionalidades diaspóricas. Segundo, porque quando pensamos na religião como produto cultural que mobiliza valores éticos e práticas sociais, percebemos sua influência na *práxis*¹⁸ dessas sujeitas que se inserem em contextos de lutas e reivindicação social. E terceiro, considerar que o processo de autoformação agrega essas variáveis de categorias numa constante re-atualização de si.

Então, segundo os resultados adquiridos através dos questionários do MNE, apresenta-se: mulheres negras, nordestinas, jovens, com nível superior completo, e em ascensão profissional, solteiras e sem filhos compõem o perfil predominante das participantes da pesquisa. Cerca de 40% das entrevistas são mulheres jovens, com idade acima dos 20 anos, sendo a única mais idosa com idade de 59 anos. Esse dado reforça e também se relaciona com a ampliação da participação das jovens em coletivos e movimentos sociais, exercendo poder por meio da participação direta.

Esse processo está em marcha há décadas, como afirma a professora Nilma Lino Gomes em seu livro “*O Movimento Negro Educador*”, visto que

¹⁸ Uso a expressão *práxis* na mesma direção de concepção de Paulo Freire (1974) que trata da relação entre teoria e prática de modo indissociável e crítico em direção à mudança social.

especialmente desde as mobilizações para a Marcha Nacional das Mulheres Negras (Brasília – DF) no ano de 2015 e a partir do surgimento de práticas coletivas protagonizadas por personalidades midiáticas negras, sob a reivindicação da representatividade racial no âmbito estético e publicitário (GOMES, 2018). De lá para cá, aprofunda-se às iniciativas associativistas que fomentam um maior engajamento social de jovens mulheres negras, e isso conseguimos observar pelo surgimento de editais¹⁹ nacionais e internacionais de apoio financeiro a esses empreendimentos.

Na realidade, são essas mulheres as mais vitimadas pelo feminicídio e demais violações de direitos, isso, segundo o livro “*Feminicídio: Invisibilidade Mata*” do Instituto Patrícia Galvão – Mídia e Direitos, lançado em 2017 e o “Mapa da Violência – Homicídios de Mulheres no Brasil” da FLACSO, lançado em 2015. Estes documentos apontam a região nordeste com os maiores índices de crimes violentos contra as mulheres se considerarmos que mais de 60% das entrevistadas são nordestinas²⁰. À medida que aumenta a visibilidade das denúncias de crimes contra as mulheres negras, mais observamos o envolvimento dessas mulheres nos movimentos e organizações sociais de luta e reivindicação por direitos.

Ao reconhecermos a condição de raça como estruturante em nossa sociedade e elemento preponderante nas relações desiguais e nas violações de direitos percebemos, mais uma vez, as mulheres negras em foco. Quando 85% das entrevistadas se autodeclaram “negras” (sendo as demais repostas às categorias afrodescendentes e afroindígena), conhecemos que essas pessoas reconhecem suas identidades raciais associadas à negritude.

¹⁹ Um exemplo de apoio internacional é a Década do Afrodescendente da ONU e da ONU Mulheres que em contexto latino-americano reconhece as mulheres negras como grupo prioritário de intervenção no âmbito dos Objetivos Sustentáveis do Milênio (ODS).

²⁰ No quesito Naturalidade/Região obtemos os seguintes resultados de respostas: 13 - Pernambucanas, 03 - Cariocas/Fluminenses; 03-Não especificado; 01-Paraibana; 01-Paulistana e 04-Soteropolitanas.

Ainda na compreensão da professora Nilma Lino Gomes (2018) os debates sobre a autodeclaração racial ganharam muita relevância midiáticas a partir da expansão das mídias alternativas e das políticas afirmativas de inserção de pessoas negras nas políticas de educação, saúde e assistência social. Entretanto, esta é uma pauta permanente e antiga no interior do movimento negro e o movimento de mulheres negras. Segundo o antropólogo Kabengele Munanga (2004) a questão da miscigenação (fruto de um projeto sócio-político de embranquecimento) em nossa cultura brasileira, dificulta as pessoas se autodeclararem racialmente como negras ou pretas.

Por isso, superar uma mentalidade colonizada e embranquecida, cultivada pelo eurocentrado protestantismo brasileiro, se torna uma conquista (GONZALES, 1997) para as mulheres negras evangélicas que estão em processo de autoformação no movimento social progressista ou em outros. Positivar sua ancestralidade étnica/racial é travar uma peleja com as narrativas racistas arraigadas no interior das práticas discursivas de parte significativa da cultura *gospel brasileira*. Como dito, essa postura de positivação não é gratuita: custam relações, estabelece dissensos, estigmatiza e por muitas vezes, e mais uma vez na vida das mulheres negras, as isola em solidão (PINTO, 2018).

Outra dimensão que compõe o perfil dessas mulheres se encontra em sua condição de classe. Sabemos que o empobrecimento estrutural perpassa a condição de vida da população negra, renegando-a aos piores tratamentos e acessos a serviços sociais básicos (IPEA, 2013). Segundo a Lei Orgânica de Assistência Social (1993) e Política Nacional de Assistência Social (2004) são consideradas pessoas de baixa renda, em condição de vulnerabilidade econômica e risco social, as que possuem rendimento familiar de até 02 salários mínimos. Este é o critério principal para se categorizar pessoas empobrecidas, segundo concepções de pobreza balizadas nessa política e que serve de respaldo para outros acessos à política de educação e saúde.

Na pesquisa, mais de 50% das entrevistadas não são empobrecidas nos critérios estabelecidos pela assistência social. Mesmo que sejam oriundas de famílias pobres e, atualmente desfrutam de um perfil econômico que lhes

livre de ser alvo dessa política do ponto de vista da renda. Por isso, de modo básico, percebemos que as condições materiais não seriam um entrave para participação política plena na compreensão do sociólogo baiano Elenaldo Teixeira (2008).

E, ainda sobre as condições para a participação plena, para além da condição de renda, o fator escolarização se impõe em destaque, pois 74% das ativistas possuem nível superior completo. Segundo Teixeira (2008), a escolarização e a formação educativa básica ou superior, proporcionam os subsídios intelectuais necessários para a compreensão da organização democrática e permitem uma participação cidadã plena e efetiva. Além disso, a educação na vida da pessoa negra no Brasil torna-se a via principal de a ascensão econômica e social. Penso que, por essa via, as mulheres sujeitas dessa investigação não se enquadram no critério econômico de baixa renda. Cabe o aprofundamento, a partir da trajetória de vida delas, sobre a educação básica que receberam até a inserção no ambiente espaço acadêmico – ampliação de rede de contatos, lugar de classificação do conhecimento e reprodução das relações de poder. Precisamos saber como essa inserção influenciou à participação política.

Finalizando, sobre o estado civil, há um equilíbrio entre o número de mulheres solteiras (solteira ou divorciada) e de mulher em estado marital (casada ou união estável). Esta é uma questão importante uma vez que, historicamente, as mulheres que contraem matrimônio assumem, culturalmente, atribuições domésticas e papéis sociais mais rígidos, tendem a encontrar maior dificuldade na gerência de tempo e recursos materiais para participação política. Em contrapartida, às solteiras presa-se pela restrição de sua exposição no espaço público, de modo a preservar uma imagem e comportamento socialmente aceitável.

Bem, essas não são imagens fixas e obviamente que a realidade permite a existência de mulheres dissidentes em relação ao meio cultural de que são oriundas, entretanto, me refiro a padrões de comportamentos cultivados e defendidos pela cultura protestante/evangélica de onde essas

mulheres também buscam identificação para suas práticas sociais (SANTOS, 2015). Por isso, o fato de se identificarem como ativistas ou militantes sociais já subverte o paradigma de mulheres submissas às ordens dogmáticas de um patriarcado religioso.

Na mesma direção, a condição de maternidade é fator cultural relevante nos condicionamentos à participação política. Na pesquisa, 70% das ativistas não possuem filhos. A maternidade é tradicionalmente tratada como um impeditivo para a emancipação feminina, dentro de uma concepção feminista mais ortodoxa (SAFFIOTI, 1988), por culturalmente impor à mulher restrições em relação à vida pública. Penso se a ausência de filhos pode ser considerada uma condição facilitadora do processo participatório nos movimentos sociais e demais espaços públicos.

As ditas atribuições domésticas e/ou familiares é pauta histórica das mulheres negras no âmbito político e no interior do movimento feminista. A reivindicação para criação de estratégias de participação das mulheres com filhos/as em atividades políticas é uma constante que não atingiu sua concretude. Seja via políticas públicas para construção de creches pelo poder público, ou na criação de espaços recreativos e de cuidados para as crianças nas atividades promovidas pelo movimento (CARNEIRO, 2003).

Além do mais, segundo o Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça do IPEA (2013) o trabalho doméstico das mulheres negras consome mais de 50 horas/semanal. Tempo útil que poderia ser mais bem distribuído ao ser compartilhado com demais membros da família, ou com serviços oferecidos pelo Estado. Desses modos a participação cidadã seria garantida a contento, entretanto, a organização social, do ponto de vista da cultura não é ainda flexível às atribuições domésticas a partir dos gêneros e a estrutura democrática androcêntrica não prevê as condições burocráticas compatíveis com o ritmo e estilo de vida das cidadãs (RANGEL, 2014).

2.10.2. O ENGAJAMENTO NO MOVIMENTO SOCIAL

Sobre a inserção nos movimentos sociais, 51% das participantes responderam participar do movimento progressista religioso (protestante). O percentual restante declarou participar do movimento de mulheres e/ou outros movimentos sociais. Inicialmente, apreendemos que há uma relação entre a inserção no movimento progressista religioso (protestante) e o engajamento dessas ativistas em pautas que se relacionem com a questão de gênero e raça, por exemplo.

A criminalização, o preconceito e os estereótipos socialmente perpetrados pelo setor mais conservador e fundamentalista da maioria das igrejas evangélicas contra os movimentos sociais, aqui especialmente contra a pluralidade do movimento feminista, é significativo o engajamento e participação dessas mulheres negras e evangélicas na militância social, uma vez que provoca dissidência e gera desestabilização na construção religiosa do “*ser mulher bela, recatada e do lar*”²¹.

Essa dupla inserção: no movimento social e na igreja evangélica pode significar uma ganho epistêmico nos termos postos pela teórica feminista Uma Nayara (1997) se considerarmos que as mulheres, enquanto oprimidas em um contexto religioso ultraconservador e fundamentalista conseguem acessar e se apropriar de instrumentais éticos e filosóficos críticos no interior do movimento social e assim, reelaborarem suas práticas sociais vinculando-as a concepções mais libertárias e autônomas.

Mesmo assim, é preciso aprofundar o conhecimento o *como* essas ativistas ressignificam esses discursos e recriam práticas emancipatórias para si e seus pares, reconstruindo uma nova identidade sobre o “*ser mulher negra evangélica ativista social*”.

²¹ Expressão usada como destaque de manchete da revista Veja <<<https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>>> em 2016 sobre a primeira-dama Michele Temer que provocou reação crítica por parte do movimento feminista, com questionamentos sobre o padrão social de comportamento esperado para as mulheres.

No que se refere aos lugares e posições que ocupam no interior dos movimentos sociais, observamos que 57% dessas mulheres estão em condições de liderança como coordenação ou educadoras e cerca de 43% são colaboradoras permanentes ou eventuais. Essa posição de liderança ou chefia é lugar socialmente construído e historicamente herdado a partir de um arranjo cultural onde as mulheres negras, empobrecidas em sua maioria, gerenciam os recursos em suas famílias e comunidades a partir da influência de uma organização matriarcal (IPEA, 2013). Desse modo, a experiência política cotidiana não estaria distante da realidade das mulheres negras em sua diversidade sendo, um indicador de participação social.

Outra dimensão a se considerar é o nível de escolarização, como já mencionado anteriormente, com o adendo agregador das vivências relacionadas a participação em coletivos culturais e/ou políticos dentro e fora das universidades ou em ONGs. Por fim, a própria experiência comunitária religiosa que provê uma dinâmica mais ou menos definida para as mulheres, uma vez que os lugares e papéis de gênero costumam serem rigidamente definidas no interior da tradição protestante, essas mulheres experienciam funções de cuidados, ensino e liderança em suas comunidades religiosas (FARAH, 2003).

A maneira como se deu a inserção no movimento social são diversas. Influência de amigadas, influência família, via redes sociais, independentemente e, por meio da universidade/academia. Não há uma categoria predominante o que mostra que uma segunda pergunta sobre a motivação para aderir ao movimento nos ajudasse a conhecer o sentido que tal inserção tem para essas mulheres. Contudo, os resultados mostram as diferentes possibilidades de acesso ao movimento social.

As condições para a permanência no movimento social e das principais dificuldades para participação são: a falta de tempo, falta de recursos financeiros pessoais ou do movimento e, fragilidades nas propostas organizativas e pedagógicas dos movimentos.

A participação política compreendida em sua dimensão integral e qualitativa exige uma agenda permanente e muitas vezes complexa, que encontra barreiras na dinâmica da vida das mulheres. Além disso, não há recursos financeiros suficientes para garantir a presença efetiva de todas as pessoas nas atividades dos movimentos sociais que geralmente funcionam de modo independente. A possibilidade de comprometer o orçamento pessoal ou familiar para autofinanciar a participação no movimento torna-se um privilégio que muitas mulheres não podem usufruir.

As ditas “fragilidades nas propostas organizativas e pedagógicas dos movimentos” podem ser compreendidas nos limites das regras do jogo democrático, tal como conhecemos em contexto latino-americano. A ausência de cultura política verdadeiramente horizontalizada, e de uma cultura política feminista, torna-se um complicador para a participação plena das mulheres em diferentes espaços de poder, inclusive no movimento social, mesmo sendo um espaço com expressiva presença feminina (GOHN, 2007). A perspectiva androcêntrica em que estão embasados muitos dos pressupostos democráticos ao privilegiarem aspectos da burocracia, tecnicidade e hierarquização do poder se constituem como desafios a serem superados na construção de uma sociedade igualitária para todas as pessoas.

2.10.3. A MEDIAÇÃO: MOVIMENTO SOCIAL, IGREJA E FAMÍLIA

Ao observar a relação movimento social, igreja e família, percebemos a dimensão dual do público X privado que se impõe com tensões para as mulheres na participação política. Nessa dualidade, percebemos a família como espaço privado, o movimento social como o espaço público e o terceiro elemento mediador ou regulador dessa relação que é a igreja (ROSADO-NUNES, 1999).

Ao assimilar diferentes perspectivas teóricas e teológicas, que podem ser divergentes entre si, essas mulheres precisam estabelecer pontes de convergências que as permitam uma circulação pública com o mínimo possível

de incoerências ética nos distintos espaços. Essa mediação realizada pela igreja ao regular as práticas sociais na vida secular e na vida religiosa pode gerar tensões de representação em ambos os espaços.

Quando perguntadas sobre o “posicionamento da sua igreja (líderes) quanto a sua participação no movimento social?” 42% responderam receber apoio dos líderes religiosos, mas, se somarmos o número de respostas que indicam uma indiferença, desconhecimento ou não apoio à participação obtemos 58% de mulheres que não estimule à participação político-social.

O poder simbólico das lideranças religiosas tem grande relevância na prática social da comunidade religiosas, constituída por homens e mulheres. Por isso, ao não manifestarem apoio explícito ao engajamento dessas mulheres, os líderes, reforçam uma postura machista e patriarcal da não aprovação das mulheres nos espaços de poder, ou fora dos limites institucionais da igreja (PEREIRA, 2011).

Quando ampliamos a expectativa por essa “rede de apoio comunitária”, o quesito que trata sobre o *apoio da comunidade de fé à participação nos movimentos sociais*, apenas 19% poiam dos 59% no campo do “*não-apoio*”. Durante a história do desenvolvimento do protestantismo no Brasil, observamos uma postura cultural de “apartamento social”, onde os adeptos dessa tradição religiosa buscavam um distanciamento das questões relacionadas à cultura e política de modo geral. Já para as lideranças protestantes, permanecer próxima e aliada ao poder local vigente garantia proteção social para a continuidade da sua congregação de fé. Isso revela uma relação controversa com o poder político que perdura até hoje quando tratamos de interesses hegemônicos e direitos sociais, por exemplo (BURITY, 2013).

As igrejas evangélicas de modo geral, em especial as de *cultura gospel*²², buscam referencias de informação na mídia televisionada, em programas jornalísticos de interesses hegemônicos que proliferam discursos

²² A *cultura gospel* aqui empregada diz respeito a um conjunto expressões simbólicas baseadas na musicalidade afroamericana protestante que ao chegar no Brasil foi incorporada e adaptada a elementos culturais brasileiros e que ganhou, durante os anos 2000 um forte aporte na indústria cltural e fonográfica.

criminalizantes sobre as lutas e movimentos sociais que forma um senso comum antipático às reivindicações populares (PINTO, 2018).

Por fim, o apoio familiar à participação no movimento social aparece com 60% de respostas positivas. A manifestação de apoio pode ser interpretada como um estímulo e autorização à participação política, o que simbólica e objetivamente pode facilitar a circulação e a participação dessas mulheres nos espaços públicos de poder e fortalecer seu protagonismo e engajamento social. A família, se entendida como núcleo das relações de afetos de todas as pessoas, em especial das mulheres negras, possui relevância impar nesse contexto de ambivalências de espaços de poder. No questionário isso não fica explícito o como esse apoio potencializa o engajamento social mas podemos inferir que se trata de um centro de força impulsionadora para ação política (CUNHA, 2014).

Estariam as mulheres negras evangélicas ativistas e autoconscientes de sua negritude vivendo uma **inclusão ilusória** (COLLIN, 2017) no espaço eurocentrado e embranquecido das igrejas evangélicas? Porque essas mulheres causam muitas dissidências, muitos desconfortos e muitas conflitos por meio de suas vozes. Seriam os movimentos sociais esse lugar inclusivo? Onde essas mulheres conseguem intercambiar/reconstruir ou viver uma identidade própria com mais fluidez?

2.11. ENCONTRO DE MULHERES NEGRAS CRISTÃS E A REDE DE MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS

O Encontro de Mulheres Negras Cristãs (EMNC) foi um evento realizado em agosto de 2018 pelo Movimento Negro Evangélico em Recife por meio da Comissão de Gênero e Direitos Humanos. A história por trás do evento se inicia ainda no interior das relações afetivas e religiosas entre integrantes feministas ou não-feministas do movimento progressista evangélico. O cenário do afloramento dessas relações e da ideação do EMNC o evento de

abrangência nacional, chamado *Festival Reimaginar*²³ aconteceu em setembro de 2016, na região metropolitana de Brasília-DF. O Festival, tinha por objetivo, agregar e fomentar as trocas de conhecimentos entre teólogos, ativistas e intelectuais da religião cristã protestante vinculados à ala do setor progressista ou liberal do evangelicalismo brasileiro, reunindo cerca de 150 pessoas. A relevância do evento está em seu caráter contra-hegemônico do ponto de vista do conservadorismo e dos discursos fundamentalistas, e se constituiu como um importante catalisador de ideias e iniciativas nas mais diferentes pautas sociais como a questão do racismo, da violência contra a mulher, da diversidade sexual, violência urbana e participação política, entre outros temas de relevância social.

A partir do Grupo de Trabalho sobre Gênero e Raça do Festival, pode-se discutir a invisibilidade das questões que afetam as mulheres negras evangélicas no seio do protestantismo brasileiro e a ausência (ou fragilidade) de espaços seguros para que as temáticas fossem tratadas com a honestidade, realismo e comprometimento político necessário para a promoção de justiça social. No seio do protestantismo, muito pouco se fala sobre as violações de direitos das mulheres como consequências de um sistema estruturalmente desigual em nossa sociedade. Geralmente, o tema é tratado com individualização ou “espiritualização”, como um fenômeno sobrenatural que prova a fé dessas mulheres cotidianamente e desconsidera as dimensões concretas relacionadas a fatos históricos e processos sociais que geraram tais desigualdades sociais.

Disto, os preparativos para o encontro foram pensados por três mulheres negras evangélicas com liderança em seus territórios: Recife/PE, Rio de Janeiro/RJ e Salvador/BA decidiram por planejar um encontro que reunisse as principais líderes femininas negras evangélicas em atuação em suas comunidades de fé, nos movimentos sociais ou em instituições e organizações

²³ O Festival Reimaginar foi um esforço da Editora Novos Diálogos, de inspiração cristã evangélica, em reunir intelectuais e ativistas do movimento progressista religioso em prol do fortalecimento da rede de articulação já existente entre eles. Do Festival surge o livro *Reimaginar a igreja no Brasil: 40 vozes evangélicas*: <www.reimaginar.com.br>.

para-eclesiástica no Brasil. A escolha do nome do evento também foi parte de um processo de amadurecimento sobre qual público seria mobilizado para o encontro. Ao adotar o termo “*Cristãs*” em vez de “*Evangélicas*” buscou-se abertura ao diálogo com outras correntes do cristianismo de modo a tornar o evento um espaço amplificado de troca de experiências e seguro para que as vozes pudessem ser expressas sem restrições institucionais.



Figura 10: Cartaz oficial do Encontro de Mulheres Negras Cristãs em 2018

O evento recebeu o apoio financeiro da Coordenadoria Ecumênica de Serviço²⁴ (CESE). A CESE há mais de 40 anos atua na promoção, defesa e garantia de direitos no Brasil. Criada por Igrejas Cristãs tem a missão de fortalecer organizações da sociedade civil, especialmente as populares, empenhadas nas lutas por transformações políticas, econômicas e sociais que conduzam a estruturas em que prevaleça democracia com justiça, apoiando pequenos projetos de iniciativas comunitárias e populares em todo território brasileiro. Esse apoio foi crucial para realizar o encontro com as mulheres negras que se disponibilizaram a agregar conosco esta empreitada de caráter político, religioso e afetivo.

Com esse apoio institucional, o reconhecimento para o Movimento Negro Evangélico e para o Encontro de Mulheres Negras Cristãs agregou viabilidade à nossa proposta coletiva. Da mesma maneira, pensar que não conseguimos o apoio robusto de instituições confessionais das quais somos

²⁴ Extraído do site da CESE <www.cesse.org.br>.

adeptas aponta para a indiferença política e desimportância da nossa reunião ou, no mínimo, o desconhecimento sobre a importância histórica do evento que foi realizado de nós para nós mesmas.

2.11.1 UMA PROPOSTA POLÍTICO-PEDAGÓGICA ANTIRRACISTA E ANTISSEXISTA

Ao apresentar uma programação alinhada a uma perspectiva crítica e emancipatória na direção do antirracismo e antissexismo, o EMNC rompe com o tradicional desenho temático dos “encontros femininos evangélicos” e pode ser classificado como uma atividade do campo da educação não formal uma vez que sua proposta político-pedagógica²⁵ está ligada ao desenvolvimento da cultura política local por meio de ações que transversa diálogo, o lúdico, a fala das sujeitas, a criatividade, conforme explica Maria da Glória Gonh (2009). Assim, na temática central do encontro buscou-se o diálogo com a realidade vivida pelas mulheres negras a partir de uma interpretação inspirada na teologia feminista e na teoria feminista interseccional. Conforme proposta de programação do evento:



Figura 1 - Programação do Encontro de Mulheres Negras Cristãs divulgada na página do MNE- Recife em 2018

²⁵ Estou usando o termo “político-pedagógico” desde a compreensão de uma proposta curricular alinhada ao desenvolvimento integral das educandos/os.

Os temas das sessões expositivistas podem ser encontrados no bojo das discussões/disciplinas protagonizadas pelas teorias feministas interseccionais e decoloniais e como pautas políticas permanentes do movimento de mulheres negras. Ao abordar temáticas de denúncia social, ao responsabilizar o Estado e a setores privados pelo agravamento das desigualdades sociais, ao denunciar o silenciamento de muitas igrejas diante das violações de direitos, nós, mulheres negras evangélicas rompemos com um padrão de “educação cristã feminina” e abrimos caminho para as suspeitas necessárias à análise da realidade.

Essa postura pedagógica buscou inspiração na metodologia paulofreiriana em que a reflexão da realidade cotidiana é o ponto de partida para o aprendizado no/do mundo e uma prática social engajada com a mudança social. Então, mesmo ao tratar de temas tão sensíveis à vida cotidiana, às questões que afetam o círculo familiar e comunitário, o encontro se diferencia dos demais “*encontros de mulheres evangélicas*” ao adotar um olhar crítico desde a raça/etnia sobre a vida das mulheres religiosas.

Por conseguinte, a condição de educadoras das palestrantes proporcionou outro importante êxito político-pedagógico do encontro. Todas mulheres negras, teólogas ou ativistas sociais, do movimento evangélico progressista, com formação no ensino superior e com experiência prática em suas profissões, essas educadoras fortaleceram a representação racial nessa formação educativa: há o resgate do lugar das mulheres negras como intelectuais e produtoras de conhecimento, contadoras das suas histórias (HOOKS, 2013) um encontro pensado e feito com e para mulheres negras.

Um encontro em que se pensa criticamente sobre o lugar feminino de serviço ou submissão relegado às mulheres negras, sendo um espaço relacional para o compartilhamento de experiências, saberes e fortalecimento pessoal preservando-se os diferentes pontos de vista. Por isso, os discursos das palestrantes-ativistas também reforçam essa diversidade interpretativa: ora havia uma postura discursiva conciliatória, hora uma postura revolucionária/ou

de ruptura (numa dimensão emancipatória e crítica), revelando os diferentes pontos de vista político das ativistas (NASCIMENTO, 2016).

Uma explicação para esse embalo “dicotômico” ou enviesado nas falas e debates, pode ser compreendida se levamos em consideração a abordagem teológica do Encontro, resguardada pelas educadoras onde houve acolhimento e inspiração na teologia feminista. A perspectiva da teologia feminista negra foi fundamental no avanço das discussões. Com a ferramenta da “suspeita” e os elementos das experiências de vida de cada mulher foi possível pensar possibilidades de reconstrução de vínculos e fortalecimento da ação coletiva. Para muitas mulheres presentes, a teologia feminista era algo inédito.

Como apresentado anteriormente, a teologia feminista, e mais ainda a teologia feminista negra, ainda ocupam a marginalidade nas teorias teológicas nas religiões monoteístas, como o cristianismo. Muito pouco se sabe e muito pouco é difundido sobre ela, de modo que o desconhecimento sobre esse campo de conhecimento, restringe o conjunto de mulheres a uma tradição hermenêutica machista, androcêntrica e patriarcal uma vez que “a preocupação primária da Hermenêutica Negra Feminista é pela situação concreta do racismo, sexismo, classismo, subjacente à experiência das mulheres negras na América Latina” (CALDEIRA, 2013).

Nesse encontro, a teologia feminista privilegiada nas exposições e diálogos estabelecidos entre as palestrantes-educadoras e as participantes do encontro, e uma metodologia baseada na troca de experiências por meio da escuta e da fala, muito próximo de inspirações na pedagogia feminista (KOROL, 2007)

La pedagogía planteada en nuestras búsquedas reúne en su metodología el diálogo, el estudio, las prácticas, la reflexión sobre las mismas, el juego, el deseo, el encuentro, el abrazo, la caricia. El análisis particular y el universal pueden encontrarse en un mismo proceso con la exploración de los sentidos y de los sentires. El saber académico dialoga con el saber popular. El intelectual del movimiento popular interactúa con el intelectual de la Academia. La ponencia se encuentra con la “dicencia” (KOROL, 2007, p.20).

No lugar de mulheres negras, que escolhemos uma religião histórica e mundialmente hegemônica, ferozmente colonizadora dos povos africanos e ameríndios, e que perpetra ações de perseguição às religiões de matrizes africanas e seus adeptos por meio de intolerância religiosa cunhada no racismo e sexismo, conseguimos reconhecer ou superar essa contradição, através da autoatualização no ativismo e causa antirracista. Desse modo, a possibilidade de coexistência de diferentes abordagens críticas somada a uma compreensão contextualizada das experiências sociais e espirituais das mulheres negras evangélicas foi um marco, o ponto alto do Encontro.

2.11.2. DA REDE DE MULHERES NEGRAS EVANGÉLICAS: UM MANIFESTO PÚBLICO

As redes de apoio, de solidariedade e organizativas são muito importantes para os grupos sociais que atuam na sociedade civil ou que desenvolvem atividades difusas e buscam fortalecimento de suas ações junto ao poder público e às comunidades locais. A autora Ilse-Sherer Warren (2006) fala sobre a importância dessas redes no âmbito do associativismo local e como forma de articulação inter-organizacionais uma vez que a rede aglutina representações de diferentes instituições.

Então, a criação da Rede de Mulheres Negras Evangélicas foi uma decisão coletiva, democraticamente realizada a partir do Encontro de Mulheres Negras Cristãs em agosto de 2018, democraticamente por meio da discussão aberta e da decisão pelo voto. A criação da Rede caracteriza-se como fruto de um processo que imbrica o encontro de diferentes origens de luta social. Nela conseguimos identificar mulheres que estão vinculadas a diferentes movimentos sociais ou a nenhum movimento em específico: há mulheres do movimento negro, mulheres do movimento progressista evangélico, do movimento de mulheres negras, do partido dos trabalhadores, mulheres do movimento inter-religioso, mulheres do movimento feminista

Na sociedade das redes (para usar uma terminologia de Manuel Castells), o associativismo localizado (ONGs comunitárias e associações locais) ou setorizado (ONGs feministas, ecologistas, étnicas, e outras) ou, ainda, os movimentos sociais de base locais (de moradores, sem teto, sem terra, etc.) percebem cada vez mais a necessidade de se articularem com outros grupos com a mesma identidade social ou política, a fim de ganhar visibilidade, produzir impacto na esfera pública e obter conquistas para a cidadania (WARREN, 2006, p.113).

Pensando a continuidade desta articulação e no fortalecimento de seus grupos, nas mulheres das regiões representadas e naquelas que ainda seriam alcançadas com a repercussão do evento, a reivindicação simbólica da palavra “*evangélica*” tem forte caráter político. Isso porque as repercussões midiáticas a respeito do papel dos evangélicos no cenário político (especialmente sobre a “*bancada evangélica*”²⁶) estremeceu o uso do termo pelo movimento progressista evangélico como todo. Trata-se então, de uma resignificação, positivar o termo evidenciando a pluralidade dos evangélicos que não estão associados ao pensamento conservador e fundamentalista.

Essa diversidade de origens representativas revela a dimensão plural do movimento das mulheres negras evangélicas e seu potencial protagonismo político. A existência de coletivos e organizações de mulheres evangélicas em torno da pauta da justiça de gênero e racial ainda é impopular para muitos desse segmento. A própria história do protestantismo no Brasil, atrelada a uma cultura dominante escravocrata, ainda reverbera a invisibilidade das violações de direitos sofridas pela população negra no país e serve de mote para a promoção da religião como um ambiente privilegiado de conversão, mudança de vida e elevação de status social para esse segmento mais socialmente vulnerabilizados (BRANCHINI, 2008)

Dessa maneira, essa organização política das mulheres negras evangélicas em rede de relacionamento representa a busca de seu

²⁶ Bancada Evangélica é uma expressão para designar o conjunto de parlamentares que são oriundos de diferentes denominações protestantes e que desde o ano de 2016 estabeleceram oposição ao governo em vigor, tendo enorme influencia em processos políticos como o impeachment da presidenta Dilma Rousseff e projetos sobre a reforma da trabalhista e da previdência social.

reconhecimento religioso em meio à incidência pública. Revela a potência de um grupo como sujeito coletivo capaz de estabelecer diferentes pontes de diálogo num contexto social fortemente fundamentalista, patriarcal de perverso capitalismo e racismo estrutural (PINTO, 2018).

E para evidenciar essa intencionalidade, segue abaixo um produto da criação da Rede de Mulheres Negras Evangélicas: um Manifesto destinado às igrejas brasileiras

**ENCONTRO NACIONAL DE MULHERES NEGRAS CRISTÃS:
RESISTÊNCIAS, ESPIRITUALIDADE E INCIDÊNCIA PÚBLICA
MANIFESTO**

Nós, mulheres negras cristãs, jovens e adultas oriundas de distintas tradições do protestantismo brasileiro (metodistas, assembleianas, batistas, anglicanas, pentecostais) de diferentes regiões brasileiras, reunidas de 10 a 12 de agosto de 2018 no Encontro de Mulheres Negras Cristãs na cidade do Recife – PE levantamos nossas vozes em favor da vida de todas as mulheres negras do Brasil.

É sob o amor, a esperança e o doce sussurro de Ruah¹ que nos movemos e somos unidade neste encontro. Nestes tenebrosos tempos de retiradas de direitos e ameaça feroz a soberania popular e ao Estado Democrático de Direitos que amargamente desfrutamos na sociedade brasileira, faz-se imediato e urgente que a pluralidade e diversidade de coletivos de mulheres permaneçam resistentes e fortalecidos em coletividade.

Somos nós, mulheres negras que mais sofremos com as reverberações de uma política pública racista e misógina. Sofremos com a omissão de direitos e a violência do Estado. Sofremos com a invisibilidade e a violência simbólica nos espaços de poder das organizações religiosas. Sofremos com baixos salários e empregos desprotegidos e precarizados. Desta maneira, nós mulheres cristãs de confissão protestante de diferentes denominações religiosas nos agregamos para unirmo-nos ao movimento de luta em prol da vida das mulheres.

Reivindicamos:

- que os materiais didáticos de ensino religioso contemplem nos termos da Lei 9394/1996, reformulada por forma das Leis 10639/2003 e 11645/2008, no que diz respeito ao ensino sistemático de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena em todas as disciplinas de todos os cursos oferecidos pelas organizações religiosas dos protestantismos: histórico, pentecostal e neopentecostal.
- o uso da linguagem inclusiva de gênero em materiais didáticos religiosos e em cerimônias e celebrações religiosas;
- a utilização de representação de pessoas negras na iconografia/imagens/ materiais/produtos das/nas igrejas;
- a leitura afrocentrada da bíblia;

Posicionamo-nos em defesa da vida de todas as mulheres. Colocamo-nos a disposição das igrejas protestantes para um diálogo baseado na verdade e na reconciliação mediante a realidade do racismo estrutural que nos afeta. Reconhecemos os desafios no entorno do exercício de uma educação religiosa antirracista e antissexista, contudo, nos mantemos unidas, firmes e crentes no Evangelho de Jesus Cristo para tal superação.

O uso de documentos como manifestos, cartaz, notas, monções, repúdios que expressem o pensamento e as reivindicações de um grupo social, se alinha às práticas políticas (jurídica inclusive) tradicionalmente utilizadas por movimentos sociais. Para, além disso, estes documentos constroem a memória que servirá de subsídio para práticas da posteridade. Quando a Rede se pronuncia por meio de um manifesto, busca potencializar e visibilizar as vozes das mulheres negras que representam tanto para o meio do qual se originam quanto para a sociedade como um todo.

Ao se manifestar em favor da vida das suas pares, mulheres negras, ao utilizar a referência à palavra Ruah²⁷ e ao defender o Estado Democrático de Direito a Rede de Mulheres Negras Evangélicas se mostra protagonista no processo histórico do lado contra hegemônico se opondo ao reacionarismo vivido no Brasil por expressiva parcela evangélica.

No Manifesto, as mulheres apresentam como reivindicação:

1. Observância de que os materiais didáticos de ensino religioso contemplem nos termos da Lei 9394/1996, reformulada por forma das Leis 10639/2003 e 11645/2008, no que diz respeito ao ensino sistemático de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena em todas as disciplinas de todos os cursos oferecidos pelas organizações religiosas dos protestantismos: histórico, pentecostal e neopentecostal.
2. Uso da linguagem inclusiva de gênero em materiais didáticos religiosos e em cerimônias e celebrações religiosas;
3. Utilização de representação de pessoas negras na iconografia/imagens/materiais/produtos das/nas igrejas;
4. A leitura afrocentrada da bíblia;

²⁷ Ruah é uma palavra feminina em hebraico que significa Espírito, e hermeneuticamente e semanticamente muitas teólogas a utilizam como forma de reivindicar a imagem/dimensão feminina do Deus do cristianismo.

A dialogicidade como essência prática para a liberdade é sublinhada reconhecido no manifesto como estratégia metodológica e pedagógica no processo de abertura entre a Rede de Mulheres Negras Evangélicas e demais igrejas evangélicas. Segundo o pedagogo Paulo Freire (1987), o diálogo, que inclui a pronúncia, a reflexão e ação sobre o mundo, é parte constitutiva do processo de conscientização, que permite nos sujeitos e sujeitas uma práxis social comprometida com mudanças sociais significativas. O diálogo permite aproximação, escuta, compreensão sobre a realidade que nos cerca e que construímos. Permite o encontro necessário para que a autonomia seja construída em cada pessoa

Sendo o fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo. Daí que seja essencialmente tarefa dos sujeitos e que não se possa verificar na relação de dominação. Nesta, o que há é patologia de amor: sadismo em que domina; masoquismo nos dominados. Amor, não, porque é ato de coragem, nunca de medo, o amor é compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com sua causa. A causa da libertação. Mas esse compromisso, porque é amoroso, é dialógico (FREIRE, 198, p. 44).

Ainda, a educação antirracista e antissexista tem destaque no manifesto. É um desafio falar de desigualdades de raça e gênero no meio protestante brasileiro devido seu profundo enraizamento em teorias raciais eugenistas e na supremacia branca (BRANCHINI, 2008; CUNHA, 2018; PEREIRA, 2011). Entretanto, ao evocar o cumprimento da Lei 9394/1996, reformulada por forma das Leis 10639/2003 e 11645/2008 a Rede reconhece a eficácia da política pública educacional como estratégica para o combate ao racismo institucional de organizações religiosas.

Nessa mesma direção, a leitura afrocentrada²⁸ da bíblia, reivindicação da teologia negra, ainda é relegada à prática de grupos de interesse e não como perspectiva legítima própria para a realidade da igreja evangélica

²⁸ A leitura afrocentrada diz respeito a uma postura crítica e de uma hermenêutica descolonizadora sobre os estudos da bíblia. Visa o resgate e a valorização de uma narrativa localizada na experiência da negritude registrada no texto sagrado. Conforme o livro “Bíblia e Negritude: Pistas para uma leitura afrodescendente” do Grupo Identidade – Org, Edmilson Schinelo - Escola Superior de Teologia (EST)/ ISBN:85-89000-55-9.

brasileira. Denunciar que a hermenêutica predominantemente utilizada no Brasil é herdada da cultura sulista norte-americana, marcada pelo ódio aos negros e defensora da supremacia branca e das políticas de embranquecimento, é dismantelar uma estrutura que acomoda pessoas negras ao desconhecimento de suas raízes históricas e distancia do pertencimento cultural necessário ao engajamento político (PACHECO, 2016; OLIVEIRA, 2015)

Mais ainda, a ausência da representação racial na iconografia dos materiais pedagógicos (revistas, jornais, pesquisas acadêmicas, canções e filmes) utilizado por igrejas evangélicas em todo Brasil também é ponto de tensão e entrave para a justiça racial. Ao ignorar a representação de cerca de 20 milhões de adeptos religiosos negros, as editoras evangélicas estariam reforçando a invisibilidade desses sujeitos e promovendo um ideal estético distante da realidade da diversidade étnica e cultural de nosso país assim como acontece no campo da educação formal. Por fim, pensar a linguagem inclusiva de gênero em todas as dimensões comunicativas da vida religiosa dialoga com a reivindicação histórica do movimento e das teorias feministas (RICHARD, 2002)

O que compreendo como legado principal, tanto do Encontro das Mulheres Negras Cristãs quanto da Rede de Mulheres Negras Evangélicas, é a necessidade de uma educação religiosa não bancária, comprometida com uma abordagem crítica, que seja inclusiva para a diversidade e pluralidade e que reconheça na diferença a riqueza da existência da natureza, livre de todas as formas de opressão. Um ensino que estimule o diálogo e o afeto entre as pessoas e reconheça a espiritualidade como dimensão humana responsável pela solidariedade, pela promoção da dignidade humana. E nesse cenário as mulheres negras evangélicas ativistas sociais têm demonstrado à práxis necessária à promoção da cultura de paz e igualdade.

ANÁLISE: PRETA CRISTÃ EM (AUTO)FORMAÇÃO

UMA MENINA NAS FRONTEIRAS: DAS MEMÓRIAS QUE ME (AUTO)(TRAS)FORMAM

Os contos e as histórias da nossa infância são os primeiros elementos de uma aprendizagem que sinalizam que o ser humano é também criar as histórias que simbolizam a nossa compreensão das coisas da vida (JOSSO, 2004, p.43).

Com esta citação de Marie-Christine Josso (2004) inicio as reflexões sobre os primeiros anos de vida sendo uma criança nos anos 90 no contexto latino-americano de empobrecimentos e avanços em torno da redemocratização brasileira. O Brasil durante os anos 90 sofre com o ajuste neoliberal na América do Sul (e para os países de Terceiro Mundo), com as mudanças promovidas pelo processo de globalização, com os desafios que surgem dos primeiros anos de uma democracia em consolidação após 21 anos de regime de ditadura militar²⁹.

Neste cenário, minha família reexiste no contexto da pobreza urbana da capital pernambucana. O processo de empobrecimento agudo era característico da realidade nordestina brasileira, mantida na periferia da produção e redistribuição de riqueza econômica do país. A cidade de Recife, pólo político e econômico regional, despontava entre as capitais com maiores índices de desigualdade social. Mesmo diante das contradições e contrariedades o povo pensa e age em resistência. E por isso, nossa realidade

²⁹ Sobre o período os capítulos 4 e 5 do livro Política Social: fundamentos e história (Elaine Rosseti Behring e Ivanete Boschetti) Editora Cortez, 2006 tratam sobre o contexto socioeconômico vivido pelo Brasil no final do século XX.

foi reproduzida nas letras das músicas do movimento sociocultural *Manguebeat*³⁰.

Eu vou fazer uma embolada, um samba, um maracatu
Tudo bem envenenado, bom pra mim e bom pra tú.
Pra gente sair da lama e enfrentar os urubus. (haha)
Eu vou fazer uma embolada, um samba, um maracatu

Tudo bem envenenado, bom pra mim e bom pra tú.
Pra gente sair da lama e enfrentar os urubus. (ê)

Num dia de Sol, Recife acordou
Com a mesma fedentina do dia anterior.

A cidade não pára, a cidade só cresce
O de cima sobe e o debaixo desce.
A cidade não pára, a cidade só cresce
O de cima sobe e o debaixo desce.
(Música: A cidade- CHICO SCIENCE E NAÇÃO ZUMBI, 1994).

Eu sou nascida e criada na zona norte de Recife. As vivências entre nossa casa e a casa de minha avó materna Rosa Amaro (mulher indígena da zona da mata norte de Pernambuco) era o ambiente de socialização familiar com diversos tios e tias, primos e primas na comunidade do Alto Santa Isabel, no bairro de Casa Amarela. Foi na casa de vovó Rosa que eu tenho as memórias mais significativas sobre relações intergeracionais e de gênero, e tive meus primeiros contatos com a cultura popular, através de primas e primos mais velhos, que participavam ativamente das atividades do movimento Manguebeat. Essas hibridações entre cultura popular e pobreza ilustram o cenário da minha infância.

Quando mudamos para o bairro de Nova Descoberta, que era uma região ainda mais marginal da cidade, muita coisa mudou na minha formação. Era minha pré-adolescência. Eu já não tinha tanto contato com meus primos e com a casa de vovó Rosa. Já não tinha contato com a cultura por meio da

³⁰ Segundo o site da Fundação Joaquim Nabuco, o movimento Manguebeat, liderado pelo músico Chico Science e a banda Nação Zumbi foi um movimento musical e cultural remanescente de um processo de efervescência política-cultural desencadeada durante os anos 70 e 80 e que buscou retirar a cultura popular da marginalização, resgatando referências musicais do folclore pernambucano com demais influências da world music e música eletrônica. Entre os temas abordados pelo movimento estava o processo de globalização, desigualdades sociais, identidades locais, hibridismo cultural, juventudes empobrecidas e produção cultural. <www.basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/movimentomanguebeat> acessado em 27 de maio de 2019.

música. Agora o contexto era de isolamento comunitário e medo da violência urbana. Meu pai trabalhava como autônomo e minha mãe era dona de casa. Ambos foram meus educadores informais por excelência. Por terem estudado até o segundo grau científico, eles valorizavam muito a educação. Minha mãe dava ênfase à educação escolarizada, já meu pai tratava conosco sobre conhecimentos a partir dos elementos afetivos e espirituais. Os dois nos inseriram num desenvolvimento pessoal moral ligado à espiritualidade e religião. Nossa família era religiosa numa dimensão fortemente caracterizada pelo sincretismo religioso agregando candomblé, umbanda, catolicismo e espiritismo kardecista. E isso fez com que eu e minha irmã recebêssemos uma formação baseada nas vivências coletivas em terreiros, igreja católica, reuniões espíritas, e a partir das histórias orais de orixás e entidades e recebendo explicações sobre fenômenos naturais do corpo e da natureza desde a cosmovisão afroindígena.

Tornei-me uma criança crédula. Tudo era possível. Não havia distinção entre realidade e imaginação, entre terreno e espiritual, pois eram lados da mesma moeda da vida. A espiritualidade era tão real quanto à materialidade do corpo. Aliás, a espiritualidade era a própria vida pra mim de uma maneira que me captava e impressionava muitíssimo. Eu acreditava que as experiências físicas da dimensão invisível aconteciam comigo: arrepios, angústias, insônias, sonhos. Ler revistas astrológicas e ler a bíblia possuía o mesmo valor de verdade. Conversar com as plantas e conversar com a Santa Nossa Senhora Virgem Maria era necessário. Subir o Morro da Conceição³¹ era uma experiência emocionante. Um acontecimento esperado. Meu pai acreditava em minha mediunidade, assim como na dele.

³¹O Morro da Conceição é uma localidade do bairro popular de Casa Amarela, localizado na zona norte da cidade do Recife e cartão postal e ponto turístico da mesma por guardar em seu território o Santuário de Nossa Senhora da Conceição, divindade reverenciada pela Igreja Católica que promove festividades anuais à santa, o que movimenta economicamente a região. Vide mais em: <https://visit.recife.br/o-que-fazer/atracoes/templos/santuario-de-nossa-senhora-da-conceicao>

Painho³² foi o grande incentivador da minha criatividade e espiritualidade holística. Minha mãe também ao seu modo e visão de mundo, ela preferia regimes religiosos mais dogmáticos. Para ele, a base da relação era o diálogo e afeto. Para ela, era a ordem e obediência aos adultos. Ele estimulava a escuta, a fala e os questionamentos. Ela sublinhava a submissão à execução de tarefas e o bom desempenho do papel social de gênero. E, de todas as minhas ideias para o futuro, de todos aqueles sonhos infantis sobre “o que eu queria ser quando crescer” ele nunca disse que não. Forjava-se ali uma menina sonhadora, que desprezava a força da pobreza do contexto em que estávamos submetidos, embora sofresse com ela.

Essa intervenção paterna me fazia sentir especial, e alimentava um mundo interior fantástico e muito conectado a uma espiritualidade sincrética. Meu pai foi o grande mentor de minha dimensão altruísta que faz parte da minha autoformação até os dias de hoje. Para minha mãe, a espiritualidade servia para formar uma consciência moral que desse resposta social ao meu lugar de gênero: o ser mulher. Ela tinha uma preocupação sobre mecanismos de proteção para minha condição enquanto menina em crescimento. O ambiente religioso e a educação religiosa deveriam promover valores que fortalecessem o lugar da mulher na sociedade a fim de me manter segura e bem sucedida, como uma futura mulher de respeito.

O papel de meus pais em ofertar uma educação doméstica baseada na proteção, na instrução religiosa e no afeto em contexto de privações econômicas e violência urbana, foram os pilares para meu processo de autoformação. Por isso, eu sublinho como a religião é um elemento fundante de minha formação social e pessoal. Espaços de fé sempre estiveram na minha trajetória de menina que, construíram minha identidade de gênero e raça.

Na adolescência as vivências educativas religiosas, são igualmente responsáveis pela construção social do ser feminino. Mudanças sexuais físicas, menstruação, desejos e ebulições hormonais eram explicadas a partir das

³² Expressão regional, especialmente no nordeste brasileiro, para se referir ao genitor paterno.

interpretações do universo religioso. Cada acontecimento, um comportamento social a ser adotado, reprimido, demonizado ou culpabilizado. Como menina, eu aprendi que a feminilidade era algo intrinsecamente relacionado à minha existência e minha espiritualidade. Ser fêmea, capaz de gerar vida, era parte predestinada do Cosmos a qual ninguém pode subjugar e nisso constaria toda a minha vida e a chegada da adolescência trouxe o desmanche desse imaginário com a introdução dos códigos sociais de gênero e com a instituição religiosa cristã protestante.

Ao me distanciar das “coisas de menina” e a me impor uma autovigilância do corpo, a tristeza me visitava pela primeira vez. O acontecimento da menstruação foi o mais significativo e traumático sobre minha condição de gênero. Esta condição me amedrontou. Medo da violência sexual e suas consequências. Medo de ser violada em minha integridade emocional. Medo dos olhares e das aproximações masculinas mais maliciosas. Medos das ruas escuras. Eu não queria ser controlada. Eu não queria ter que me adequar. Eu não queria ser submetida.

Meu cabelo enrolado
 Todos querem imitar
 Eles estão baratinados
 Também querem enrolar

Você ri da minha roupa
 Você ri do meu cabelo
 Você ri da minha pele
 Você ri do meu sorriso
 A verdade é que você
 Tem sangue crioulo
 Tem cabelo duro

Sarará crioulo
 Sarará crioulo
 Sarará crioulo
 Sarará crioulo
 (Música: Olhos Coloridos- MACAU - 1995).

Para mim, a adolescência foi um processo de extrema regulação do corpo e negação da minha identidade racial. A condição biológica do corpo, mudanças de paradigma religioso e escolar são fatos determinantes para um processo de formação baseado na regulação do corpo até o início da minha juventude.

Minha mãe, preocupada com a marginalização que afetava a população de meninas da comunidade, enxergou no espaço religioso cristão protestante uma oportunidade de oferecer a mim e minha irmã uma educação religiosa mais eficiente e que nos afastasse dos perigos da prostituição. Nesse momento, eu imaginava que a igreja evangélica era tão boa quanto as minhas antigas referências de fé no sincretismo religioso. Com o tempo eu vi que não. Na igreja evangélica eu conheci o seletivismo comunitário, o fundamentalismo, o neoconservadorismo e o racismo religioso. Estrutura de linguagem, pedagogias simbólicas e discursos a serem ressignificados por mim.

Segundo Gomes (2012), as igrejas evangélicas (neopentecostais) desempenham um papel socializador importante, no âmbito dos papéis sociais de gênero, em comunidades empobrecidas de todo país³³. Ela oferece oportunidades de entretenimento e lazer, acolhimento emocional, solidariedade econômica e sentimento de pertencimento à população que vive a ausência de políticas públicas, exploração econômica e violências variadas. Em meio aos agravos sociais, resultantes das negligências do Estado frente às políticas públicas sociais nas periferias das cidades brasileiras, estas igrejas representam o “oásis de dignidade e segurança” para muitas pessoas marginalizadas nesses territórios.

Quero dizer que ser “crente” na comunidade periférica é um status de moralidade que te distancia de problemas relacionados ao tráfico, consumo e abuso de drogas, violências e prostituição. Essa é uma premissa disseminada pelo discurso evangélico, por meio de doutrinas conservadoras e leitura fundamentalista da bíblia. É dessa maneira que surgem deslegitimação, intolerâncias e violências a outras religiões, que coexistem na mesma comunidade/território.

Essas instituições são consideradas como “territórios seguros” em situações de hostilidade ou violência urbana. Um espaço para articular

³³ Conforme reflexões oriundas do artigo “As tramas da socialização: uma análise socioantropológica sobre sexualidade juvenil na religião” do antropólogo Elias Evangelista Gomes, CadernosCenpec – UFMG. São Paulo | v.2 | n.2 | p.65-87 | dez. 2012.

contatos, firmar redes de solidariedade afetiva e econômica. Quando mudamos para um dos bairros mais violentos da zona norte de Recife nos anos 2000, essas foram motivações que fizeram minha mãe mudar de vertente religiosa. Ela buscava “proteção moral” para as filhas.

Nós chegamos a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) com entusiasmo, afinal, era uma igreja pentecostal, sem rígidos usos e costumes³⁴, e uma orientação eclesial que agradou minha mãe: a ordenação feminina. Esse elemento constitutivo da doutrina quadrangular foi crucial para a formação de um paradigma em que as mulheres recebiam um tratamento institucional mais igualitário em relação aos homens. A IEQ é a única igreja pentecostal do Brasil que defende e permite a ordenação pastoral feminina. Mesmo assim, as relações de gênero nesta denominação se dão de modo ambivalente, pois em suas pedagogias culturais³⁵ (hinos, palestras, sermões, escola bíblica dominical, representações teatrais) a igreja reforça os papéis de gênero para seus os leigos e suas leigas da igreja.

À época, o discurso fundamentalista-androcêntrico e dogmático era preservado nessa comunidade de fé, de modo a reforçar a hierarquização sexual entre homens e mulheres, dentro e fora das igrejas, permitindo assim, as reproduções de desigualdades de gênero. Entretanto, para um contexto em que muitas igrejas nem sequer permitem que mulheres falem, tenham voz nas igrejas essa era uma postura institucional “revolucionária”. Minha mãe sempre foi defensora dos direitos e da autonomia das mulheres durante minha primeira infância, mas, durante os anos nas igrejas evangélicas conformou-se com a

³⁴ Usos e Costumes é um campo referente à doutrina comportamental (roupas, linguagem, hábitos pessoais, e correlatos) da igreja. Muitas igrejas utilizam esse título como uma disciplina no processo de disciplinamento de novos membros. É reiteradamente reforçada em sermões e pedagogias culturais das igrejas.

³⁵ Pedagogias culturais compreendido por mim como o conceito cunhado no campo dos Estudos Culturais para localizar a relação entre espaços de aprendizagens regulados pela cultura e que envolve o espaço público, ideologia, crítica e educação para além dos espaços escolarizados. Conforme Paula Depoite de Andrade (UFRGS) no artigo “Pedagogias Culturais: AS condições teóricas que possibilitaram a emergência do conceito” apresentado no 6º Seminário Brasileiro de Estudos Culturais e Educação/ 3º Seminário Internacional de Estudos Culturais e Educação, 01 a 03 de Junho de 2015 - ULBRA/Canoas – RS.

submissão feminina no que se refere a papéis de gênero: mulheres são naturalmente (divinamente) designadas a desempenhar determinadas atividades relacionadas aos cuidados à terceiros e à maternidade.

Foi na igreja evangélica, em que o ideal de feminilidade me foi apresentado. Aquela busca adolescente por afirmação de identidade me fez integrar os grupos juvenis com muita determinação e a participar das atividades com bastante dedicação, o que me fez ter atividades na igreja relacionadas a educação infantil mesmo sendo adolescente e a ganhar destaque na escola bíblica. Entretanto, essa “aceitação” grupal teve um preço. O preço do controle da mente e do corpo: alisamento do meu cabelo crespo, roupas compridas e etiquetas sobre modos de falar e agir – um processo de embranquecimento se iniciava com uma sofisticada perversidade discursiva.

Por outro lado, meu pai resistiu em sua prática e vivência da fé de matriz africana. Permaneceu educando a mim e minha irmã, nos princípios da sua fé. Com postura sempre amorosa, afetuosa e dialogadora, a educação religiosa marginal que meu pai empregava cotidianamente à nossa formação era igualmente relevante. O amor foi seu remédio pedagógico contra o racismo religioso, que nos envenenava na igreja evangélica fundamentalista. Com esta educação religiosa, “marginal”, eu consegui preservar o respeito à diversidade religiosa a construir uma ética compreensiva e não violenta diante de outras percepções religiosas.

Eu me tornei uma adolescente curiosa, mas reprimida. Vivía um dilema: pertencer à religião do único Deus e admirar, sem menosprezo, à outra confissão de fé: a religião do meu pai, as religiões de matrizes africana, a mais perseguida pelo Estado Brasileiro.

Na igreja evangélica, o discurso de moralidade e disciplina do corpo eram exaustivas e constantes. A “biovigilância” (FOUCAULT, 2004) submetida aos corpos dentro e fora dos templos era opressiva, embora compreendida por todos e todas adeptos e adeptas, e também por mim, como necessária à diferenciação entre as pessoas da comunidade, num sistema de valoração

entre os que mais estivessem próximos do que é decente e correto e a distância dos que não possuíam ordem ética para suas vidas, bem típico do universo do discurso fundamentalista e conservador.

Assim, a construção da minha “feminilidade” passou por um processo extremo de embranquecimento até então não percebido por mim durante 10 anos, toda minha adolescência. Submeti-me a processos químicos para o alisamento dos meus cabelos crespos. Eu não gostava do que via no espelho. Eu não aceitava meu cabelo, meu próprio corpo. Por ser negra mestiça, foi extremamente difícil cultivar uma consciência racial. Diria até que, mesmo assumindo uma afrodescendência eu me considerava longe de qualquer negritude, até porque a ideia de mistura racial explicava bem o colorismo³⁶ da cor da minha pele.

O controle e regulação do meu corpo seguiam os imperativos das normas de gênero cultivadas na cultura gospel brasileira. Às mulheres, destinava-se a subjugação do corpo, anulação da autonomia sexual, a imputação da culpa e marginalização às que fugissem a estes princípios. Eu não sabia que os discursos religiosos protestantes, em sua maioria, articulam desigualdades de gênero e raça em suas pedagogias.

As abordagens pedagógicas do meu pai sempre me alertavam com perguntas sobre o porquê de alisar o cabelo, ou de usar roupas compridas no calor escaldante de Recife, ou ainda, sobre proibicionismos relacionados à vida sexual das pessoas, eram sementes que só viriam a florescer anos depois.

Todos nós que criamos teorias e escritos feministas num ambiente acadêmico onde somos continuamente avaliados sabemos que os textos considerados “não eruditos” ou “não teóricos” podem nos impedir de receber o reconhecimento e a consideração que merecemos (BELL HOOK, 2013, p.99).

Durante a adolescência, ingressar no ensino superior não era prioridade. O discurso meritocrático e individualista, sem perspectiva de direitos, presente

³⁶ Colorismo é um conceito utilizado para explicar a classificação racial a partir do tom de pele ou leitura social da raça/etnia de uma pessoa ou grupo. Referência acessada em <<https://revistacult.uol.com.br/home/colorismo-e-o-mito-da-democracia-racial/>> e <<https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/>>.

nas abordagens discursivas da igreja não davam estímulos sobre esse tipo de ascensão social- havia uma tradição de antiintelectualismo no meio evangélico, que compreendia o espaço acadêmico como ambiente hostil a fé cristã. Mesmo assim, estudante de escola pública, participei de um pré-vestibular social³⁷ promovido pelo governo do estado para jovens de baixa renda. Não dava para ter grandes expectativas: era terminar o segundo grau e arrumar um trabalho ou emprego e seguir a vida. A participação no projeto Rumo à Universidade mudou meu olhar sobre o mundo e sobre minha história naquele momento e meu pai embarcou comigo no sonho de entrar na universidade pública.

Na época, o ingresso era mediante a prova de vestibular. Concorri em licenciatura em história na Universidade de Pernambuco (UPE) e Serviço Social na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Passei nas duas. Foi inesperado para todos, para minha família, para a escola onde estudei, para a comunidade religiosa. Eu era considerada uma boa menina, boa filha, boa aluna, mas ninguém esperava, ser tão boa para passar no vestibular.

Comecei o curso de graduação em Serviço Social com 18 anos. Não reencontrei nenhuma amiga da escola na faculdade. Levava 3 horas diárias de viagem de ônibus para ir e voltar de casa ao campus. Não sabia o que era uma pesquisa científica, nem um projeto de extensão. Não sabia como fazer intercâmbio. Não tinha dinheiro para livros e para as cópias de textos da bibliografia básica. Com a defasagem escolar, sofri para compreender os textos, fazer as leituras, participar das discussões e debates. Eu me senti deslocada e impotente. Minha família não compreendia quando eu falava dessas dificuldades, ninguém tinha feito faculdade. A necessidade de trabalhar se tornou urgente no primeiro ano da faculdade. A bolsa de assistência estudantil só chegou depois de percorrido um ano e meio de curso.

³⁷ O Projeto Rumo à Universidade faz parte de uma política educacional de acesso ao ensino superior para adolescentes e jovens oriundos de escolas públicas no Estado de Pernambuco. Referências acessadas em < http://projetorumoauniversidade.comunidades.net/?fbclid=IwAR0mp3rkvRnHj8Qbi_-0RALrm0v5f1zdooOdDHE7aBM7rhv6bzknQvCIm8 > < <https://ne10.uol.com.br/canal/educacao/noticia/2005/03/09/governador-e-reitores-assinam-convenio-do-programa-rumo-a-universidade-78869.php> >.

Observo, que o meu lugar de mulher pobre, favelada sempre foi um entrave para meu bom desenvolvimento acadêmico. Não dá para comparar o rendimento de uma estudante, que trabalha para se custear com outra estudante que tem dedicação exclusiva aos estudos. Os efeitos psicológicos e emocionais disso são angustiantes. Ansiedade e sentimento de impotência. Você sabe que é capaz, mas está muito preocupada em como irá pagar a passagem, ou como irá ajudar nas despesas de casa, pois precisa trazer a marmita para o almoço todos os dias. Tem que se preocupar com o trajeto da rua de casa já que você chega à noite e tudo pode acontecer com uma mulher. Tem que lidar com as expectativas frustradas de uma família, que contava com a sua contribuição financeira quando você alcançasse os 18 anos. Tem que lidar com o estranhamento das pessoas, com quem você convive desde a infância e que não reconhecem a sua necessidade de afastamento para estudar e te rotulam como prepotente ou “metida”.

A universidade não é lugar para gente pobre. É um espaço altamente elitizado, racista e machista. Quem não tem a bagagem cultural e econômica, que dê conta de todos seus signos e acessos com certeza estará fadado ao limbo acadêmico. As políticas de acesso e permanência no ensino superior ajudaram no ingresso de estudantes pobres e pretos como eu e isso gerou desestabilizações, conflitos e estranhamento de ver tantos estudantes fora do “padrão social-cultural” nas estruturas políticas do santuário acadêmico.

Cota, não é esmola[...]
 Experimenta nascer preto, pobre na comunidade
 Cê vai ver como são diferentes as oportunidades
 E nem venha me dizer que isso é vitimismo
 Não bota a culpa em mim pra encobrir o seu racismo!
 E nem venha me dizer que isso é vitimismo
 (Música: Cota, Não é Esmola, BIA FERREIRA, 2018).

Meu primeiro contato com o movimento feminista aconteceu durante meu estágio obrigatório. Eu fui a primeira estagiária de Serviço Social na Organização Não Governamental feminista Grupo Mulher Maravilha (GMM)³⁸.

³⁸ Mais informações sobre o GMM em <http://gmulhermaravilha.blogspot.com/> ou <http://gmulhermaravilha.blogspot.com/> <acessados em 03 de junho de 2019.

Essa organização atuava formalmente há 35 anos no bairro de Nova Descoberta, em Recife – sua articulação surgiu do movimento de mulheres que resistiram à ditadura militar. Eu sempre achei o terceiro setor³⁹ como um campo dinâmico, criativo e promissor. E, por influência da formação no Programa Conexões de Saberes⁴⁰, eu queria atuar na minha comunidade. A experiência com o GMM me abasteceu de conhecimentos sobre desigualdades de gênero e violência contra a mulher. Entretanto, meus dogmas religiosos e paradigmas conservadores afetaram intimamente meu aproveitamento acadêmico sobre esses temas.

Eu tentava manter um “afastamento pessoal” da temática. A violência contra a mulher era um assunto muito perverso, e a omissão do Estado era gritante. Naquele momento, eu percebia o movimento como radical. Parecia um problema sem solução, tratado de forma paliativa pelo poder público. Contudo, eu reconhecia a legitimidade e necessidade da existência do feminismo e de organizações de mulheres que atuassem nesta causa. Esse exercício de me permitir e de colocar a própria vida em cheque foi muito difícil. Reconhecer minhas vivências e experiências enquanto mulher era bastante doloroso. Eu vivia em um relacionamento abusivo que já durava anos, e o discurso religioso ao qual eu estava vinculada era igualmente severo com as questões relacionadas à autonomia feminina.

*Cadê meu celular?
Eu vou ligar prum oito zero
Vou entregar teu nome
E explicar meu endereço
Aqui você não entra mais
Eu digo que não te conheço*

³⁹ O Terceiro Setor é um conceito utilizado no campo das ciências sociais aplicadas para se referir à esfera da sociedade civil organizada, constituídas por empresas privadas sem fins lucrativos ou organizações não governamentais sem fins lucrativos que desenvolvem atividades de caráter fragmentado, setorializado e pontual alinhada as políticas sociais (BERING, 2009).

⁴⁰ O Programa Conexões de Saberes foi uma linha de ação no campo da extensão universitária que beneficiava estudantes de origem popular inseridos no contexto acadêmico público e que tinha por diretriz a intervenção desses mesmos estudantes em ação comunitária em seus territórios de origem e apresentava uma forte influencia na educação paulofreiriana. Para isso, os/as estudantes recebiam uma bolsa auxílio durante o período de permanência no Programa.

*E jogo água fervendo
Se você se aventurar
[...]
Cê vai se arrepender de levantar
A mão pra mim*

(Musica: Maria da Vila Matilde, ELZA SOARES, 2018)

Ser feminista era comprometer todas as relações afetivas em que eu vivia: Era desestabilizar minha subordinação e submissão, pôr em xeque o projeto de feminilidade em que fui socializada desde a infância, e abnegar os espaços e pessoas de onde eu cria ser amada, apesar das violências.

Não é fácil dar nome à nossa dor, torna-la lugar de teorização.
(BELL HOOKS, 2013, p.102)

Derradeiramente, a participação na Iniciação Científica foi mais um grande passo para minha autoformação. O Grupo de Estudos sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas da UFPE foi onde fui acolhida. A pesquisa tinha como temática as relações de gênero e participação política no movimento *hip hop* em Recife. Eu senti muito estranhamento e o deslocamento de modo intenso, porque a iniciação científica exige uma postura intelectualizada diferente do campo extensionista. Era difícil me ver como intelectual. Era muito difícil me reconhecer neste lugar de “produzir conhecimento”.

Contudo, foi na iniciação científica onde avancei na compreensão sobre os estudos de gênero e raça. Minha indiferença pessoal às questões raciais e de gênero diminuíram. Minha rede de afetos e amizade com as jovens que estudavam e militavam no movimento de mulheres negras e feminista me fez enxergar a discussão de modo pessoal e isso foi crucial para minha homeopática adesão aos princípios feministas.

Foi neste contexto mais analítico da minha formação que mudanças significativas aconteciam em minha vida pessoal de modo definitivo. Casamento e separação no último ano da faculdade foi uma prova de fogo para minha autoformação. Havia anos de relacionamento tóxico baseado em abuso sexual e emocional. Relacionamento este, naturalizado pela cultura machista e patriarcal em que fui criada com espinhal contribuição do pensamento

conservador religioso. Minha separação aconteceu mediante violência doméstica e este foi o grande momento de virada na minha vida. Repentinamente, eu mudei de casa e de vida. Fui acolhida numa casa de estudantes auto gerenciada em que a maioria das meninas eram feministas. E foi assim que as desconstruções de paradigmas se intensificaram profundamente na minha vida.

Após a conclusão do bacharelado em Serviço Social e do início de uma nova fase na minha vida pessoal, meu compromisso de autoformação se fortaleceu. O caminho da formação educacional era um compromisso que apenas eu poderia cumprir em minha vida. O caminho da educação fortalecia dimensões pessoais da minha humanidade ao passo em que as rupturas simbólicas, afetivas e religiosas por mim vivenciadas formavam novos meandros na minha jornada de formação.

Cursei a especialização em Gestão da Política de Assistência Social da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Ainda durante este curso, ingressei na área da assistência social, assumindo um cargo de chefia de um Centro de Referência da Assistência Social de um município da Região Metropolitana de Recife, na área rural. Foi à experiência que me fez associar a questão de gênero com a assistência social. Por isso, elaborei minha monografia sobre a proteção social básica da política de assistência social e as mulheres em situação de violência.

Disso, optei pela seleção no programa de pós-graduação em Serviço Social na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Lá seria possível fazer a relação de pesquisa entre serviço social e estudos de gênero. E mais uma vez a vida me atravessa com violência. A morte violenta e repentina do meu pai durante o processo de seleção. Ele era meu grande mentor profissional, incentivador e apoio emocional. Era meu amigo íntimo e confidente. Apesar da tragédia, eu consegui êxito na seleção da UEPB, mas, sem bolsa e afetada por uma greve que durou mais de 5 meses, as condições materiais me impediram seguir com os estudos no mestrado naquele momento.

*Bem conhecida receita
Quem não sem dores
Aceita que tudo deve mudar*

*Que o homem não te define
Sua casa não te define
Sua carne não te define
Você é seu próprio lar*

(Música: Triste, Louca ou Má, FRANCISCO EL HOMBRE, 2017).

Entre o final da graduação e o começo da pós-graduação *latu sensu*, eu vivi um limbo emocional e profissional. Essa época diz respeito a minha separação/divórcio, meses de afastamento da igreja evangélica e depressão aguda. Eu sentia muita culpa. Como poderia viver novamente em comunidade se eu era uma mulher separada? O divórcio era um atestado de incapacidade ou insucesso feminino na igreja. Eu sentia culpa por ter fracassado como mulher e como cristã. Eu sentia necessidade de resignação no ambiente religioso, àquele que eu aprendera de viver minha espiritualidade em comunidade. Através do diálogo e do apoio entre amigas (feministas), comecei a repensar sobre os sentimentos de fracasso e culpa, e considerei um horizonte onde o recomeço seria possível. Eu recomecei a buscar na fé a possibilidade de remissão da culpa. Nesse momento iniciei uma investigação de modos de ser cristã evangélica à margem do sistema conservador e fundamentalista religioso.

“Quando uma mulher entra na política, muda a mulher,
quando muitas mulheres entram na política, muda a política.”
(Michelle Bachelet)

Através de buscas e pesquisas na internet, conheci a Rede Fale⁴¹, a Teologia da Missão Integral e a Escola de Fé e Política (EFP) Pastor Martin Luther King⁴² (Recife-PE). A EFP teve uma importância singular no meu

⁴¹ Para saber mais sobre a Rede Fale acessar: www.fale.org

⁴² A Escola de Fé e Política Pastor Martin Luther King é a primeira Escola de Fé e Política de Tradição protestante sob a coordenação da Igreja Batista em Coqueiral (IBC) no Recife-PE. Ela faz parte de um projeto de desenvolvimento local e institucional do Instituto Solidare, também vinculado à IBC. Acessar em www.institutosolidare.org.br

processo de inserção no movimento progressista evangélico. Ela é tradicionalmente ligada a Convenção Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) e possui forte inspiração na teologia da libertação, adotando o método “Ver, Julgar e Agir” como abordagem político pedagógica de ensino. Lá, conheci pessoas de tradições de fé protestante distintas da minha e o “modo batista de ser” onde a razão e a inspiração democrática estavam presentes, mesmo que modo enviesado pelo conservadorismo. Foi nesse espaço onde adquiri um sentimento de pertença ao Movimento Progressista Evangélico e encontrei os primeiros desafios de desconstrução sobre fundamentalismo religioso, questão social e gênero. Dessa minha inserção na EFP e processo de reeducação na fé e dogmática protestante-evangélica, fiz o processo de migração da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus Vitória em Cristo para a Igreja Batista em Coqueiral até os dias de hoje.

Paralelamente, a Rede Fale faz parte da minha trajetória ativista, sendo uma rede cristã de defesa de direitos humanos, vinculada a Aliança Bíblica Universitária (ABU) e a organizações de defesa de direitos humanos fora do Brasil. A Teologia da Missão Integral (TMI) é uma nova hermenêutica bíblica que se assemelha à Teologia da Libertação no que se refere ao pensar uma espiritualidade vivida de modo contextualizado sobre a realidade sociocultural latino-americano. O apelo por uma interpretação social baseada nas categorias de classe é marcante na TMI e nas ações político-pedagógicas da Rede Fale, motivo este em que encontro afinidade e aderência na minha nova prática de fé.

Por isso, me tornei articuladora local da Rede Fale em Recife em 2013. Retomei as discussões propostas pela Rede Fale junto à ABU e com mais um grupo de pessoas oriundas da minha rede de contatos e de diferentes igrejas. É neste espaço, no movimento progressista religioso, que se torna possível a abordagem de temáticas não tradicionais, ou melhor, dizendo, pautas mais progressistas, no seio do protestantismo evangélico. Nesse momento, também me torno a “Vanessa militante”. Assumi a partir daí um protagonismo diferenciado na trajetória da minha vida.



Figura 2 - Participação na Mobilização/Incidência dos Movimentos Sociais contra a Redução da Maioridade Penal - Brasília 2015

O Grupo Fale articulado por mim em Recife, fomentou o debate das relações de gênero e cristianismo como pauta permanente a ser tratada pela rede local. O perfil das participantes do grupo permitiu uma discussão qualificada sobre o tema uma vez que havia a experiência feminina atrelada à formação acadêmica das participantes⁴³. Entretanto, do ponto de vista da militância/incidência encontramos grandes desafios por conta das resistências culturais e ideológicas arraigadas no interior da tradição protestante. Por isso, a necessidade de dar consistência à temática de relações de gênero e violência contra a mulher como pauta permanente na Rede Fale é que surge o Coletivo Vozes Marias (CVM)⁴⁴. A partir daí, o feminismo passou a ter sentido central na minha vida.

⁴³ O início do grupo foi registrado por Débora Cavalcanti e com minha co-autoria num artigo denominado FALE (SOBRE) A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER apresentado no Congresso da Escola Superior de Teologia (EST) em Agosto de 2016 em São Leopoldo – RS do qual recebemos apoio para participação de fundo de apoio da ONG Diaconia, apoiadora da Rede Fale/CVM com recursos da Igreja da Suécia.

⁴⁴ Para saber mais sobre o Coletivo Vozes Marias: <https://vozesmarias.wordpress.com/> ou <https://pt-br.facebook.com/coletivovozesmarias/> ou <https://www.youtube.com/watch?v=cXGNvVbZHkU&t=64s>



**Figura 3 -Roda de Diálogo: O papel da mulher no mundo cristão? (Rede Fale/Recife-
Maio/ 2014)**

O Coletivo surgiu em 2014, como um Grupo de Trabalho (GT) sobre relações de gênero e cristianismo da Rede Fale em Recife, e foi coordenado por mim até o ano de 2016. A pauta principal do CVM consistia em conscientizar as igrejas do processo de desigualdade de gênero e da problemática da violência doméstica contra as mulheres. Para nos respaldar do ponto de vista teórico-metodológico as teorias feministas e a Teologia Feminista foram bases de uma nova leitura e hermenêutica. Essas abordagens não foram fáceis de ser assimilado pela própria Rede Fale e pelas igrejas evangélicas nas quais realizávamos intervenções, dada à profundidade do fundamentalismo e do conservadorismo estruturantes da educação cristã evangélica.

Nessa caminhada de leituras, reflexões, confrontamentos pessoais e coletivos, pressões públicas, ineditismo e amadorismo, em 2015 o CVM se autodeclara grupo evangélico feminista. Essa decisão coletiva foi resposta à necessidade de autodefinição tanto ao movimento feminista quanto ao movimento progressista evangélico que sempre requeria de nós um posicionamento político quanto às pautas do feminismo. Tornamo-nos o primeiro grupo de evangélicas feministas do Brasil.



Figura 4 - Aula Magna do projeto Curso Mulheres de Fé e Política Construindo Direitos (Junho/2016)

As ações desenvolvidas pelo CVM visibilizaram o feminismo evangélico no interior do segmento progressista evangélico que até então não era legitimado. As Católicas Pelo Direito de Decidir (CDD) foram inspiração nesse processo de afirmação coletiva, uma vez que são pioneiras nesse processo de pensar a autonomia e dignidade das mulheres em contexto religioso cristão. O processo de formação do CVM se constituiu como um processo bastante intenso de quebra de paradigmas para todas as participantes do grupo. Para mim, particularmente, foi igualmente doloroso e revolucionário.



Figura 5 - Intervenção no culto em alusão ao Dia da Mulher em março de 2016 na Igreja Batista em Coqueiral (Recife)

É importante salientar que os pressupostos teóricos metodológicos do CVM ficaram bastante localizados nas discussões epistemológicas da teoria feminista tradicional. Categorias como raça e sexualidade não conseguiram ser postas como medulares às práticas e estudos do movimento naquele momento, muito embora fosse reconhecido como categorias transversais e

importantes das discussões de gênero em contexto feminista. Por isso, a perspectiva organizativa, da importância de incidência nas políticas públicas ganhou centralidade no discurso e nas ações do Coletivo Vozes Marias de 2015 a 2016, uma vez que reconhecíamos que por meio das ações do poder público, os direitos sociais das mulheres podem ser garantidos.



Figura 6 - Módulo Políticas Públicas para as Mulheres do Projeto Mulheres de Fé e Política - visita técnica a rede de serviço de atendimento à mulheres em situação de violência em Olinda (2016)

Entretanto, a ausência de uma postura coletiva comprometida perenemente com a questão de raça e diversidade/sexualidade me fizeram buscar na rede de movimentos de mulheres negras referenciais de como pautar essa categoria de modo igualmente hegemônico no CVM. Aqui foi quando imergi de modo mais substancial nos estudos sobre raça.

Foi a partir desse desconforto pessoal/intelectual e coletivo/político que a categoria raça brilhou maior relevância na minha vivência ativista. Digo isso porque sendo negra de pele não escura sempre desconheci minha negritude, embora assumisse minha afrodescendência. O mito da democracia racial sutilmente presente nos discursos meritocrático da educação escolarizada e da igreja operavam no meu inconsciente de forma a me manter no limbo da condição racial. Essa desestabilização pessoal só foi possível, a partir de aprendizagens refletidas nas seguintes vivências:

1. Da convivência com mulheres negras autodeclaradas na faculdade e no movimento de mulheres negras que, a partir do diálogo afetivo e do confronto teórico constante, sempre me aproximaram das temáticas raciais mesmo

quando eu não era comprometida integralmente e emocionalmente com a causa.

2. Das disputas de poder em espaços de participação e representação política enquanto líder da Rede Fale/CVM. Quando eu fazia uma palestra ou conduzia uma reunião minhas palavras não tinham o mesmo crédito e peso deliberativo do que as da minha colega ou outra palestrante branca. Ou do constante questionamento da legitimidade e solidez do meu trabalho de articulação e representação dentro e fora do coletivo. Entre outras vivências relacionadas a minha capacidade intelectual e política dentro do movimento.

3. Da dificuldade de inserção e colocação profissional diante da minha condição racial. Porque, mesmo com uma das melhores formações acadêmicas e consistente experiência de campo e com a boa rede de contatos, mesmo assim eu não conseguia um emprego? E isso passa desde autossabotagens a discriminações veladas em processos seletivos.

Reconhecer e assumir que o racismo como elemento presente durante o processo de inserção no movimento progressista, e inclusive no CVM se constitui como mais um passo dado no meu processo de autoformação como ativista social e mulher negra. Foram meses de conversas informais, leituras, terapias, autoajuda, adoecimentos e somatizações físicas... tudo para dar conta dessa dimensão da minha existência negada. Estruturalmente negada. Espiritualmente negada. Concomitante a esse processo interno, minha relação familiar e social sofreram um forte impacto dessa repercussão íntima. Estava sendo gestada uma nova maneira de me relacionar com o mundo, com as pessoas e comigo mesma.

A liderança do Movimento Negro Evangélico⁴⁵ (MNE) surge como uma nova fase nesse processo de autoformação iniciado em 2013. Dado meu trabalho de articulação com a Rede Fale e o CVM, e aproximação com TMI em

⁴⁵ Para mais informações sobre o Movimento Negro Evangélico no Brasil :
https://negritudecrista.fandom.com/wiki/O_Movimento_Negro_Evang%C3%A9lico_-_MNE e
<https://afrokut.com.br/movimento-negro-evangelico/> e
<https://www.brasildefato.com.br/2018/07/13/acolhimento-do-movimento-negro-evangelico-no-recife-acontece-neste-fim-de-semana/>

rede nacional, eu fui provocada/convidada pela liderança nacional do MNE a assumir a coordenação do movimento em Recife. Eu aceitei. O estranhamento e esvaziamento do sentido simbólico de ser no CVM e ausência de ações voltadas para a questão racial no meio progressista evangélico foram fatores que motivaram meu engajamento. Em março de 2017, igualmente com o início do curso de mestrado na UFPRE/FUNDAJ, eu renasço com o MNE Recife.



Figura 7 – 1ª Ação Pública do MNE Recife no Parque 13 de Maio - O lado Negro da Fé em Novembro de 2017

Foi um renascimento marcado por desafios distintos e semelhantes. O racismo ainda é tratado com menor importância do que a situação da violência contra a mulher no interior das igrejas. Há um tratamento velado da situação de violência de gênero, mas no caso do racismo há uma negação de sua existência como prática social. Também, as pessoas afrodescendentes não se reconhecem racialmente como negras. Essas são situações básicas relacionadas à questão que dificulta sua identificação como problema a ser resolvido pela comunidade de fé.



Figura 8 - Registro do Colegiado no MNE - Recife após realização do Encontro de Acolhimento em 2018.

Mesmo assim, as condições interpessoais de liderança no MNE se dão de modo menos conflituoso. Todas as pessoas envolvidas trazem a experiência da condição de povo e raça de modo mais amadurecido ao grupo. As disputas internas cedem ao diálogo ético. A presença de homens no grupo e pessoas LGBTQI também proporciona um exercício de cooperação focado na ideia de povo negro que permite um trato mais igualitário as demandas particularidades das experiências individuais e coletivas por nós representada.



**Figura 9 - Comitê de Gênero do Movimento Negro Evangélico
(Roda de Conversa sobre Os direitos sociais das mulheres negras – Janeiro/ 2018)**

Conseguir dialogar com corpos masculinos e negociar disputas narrativas se constitui como um diferencial na minha prática política. Pela primeira vez os homens aparecem como aliados no processo de combate a violações das mulheres. A revisitação e releitura da minha trajetória de vida tem uma nova lente interpretativa a partir das teorias raciais, do mulherismo, do afrocentrismo e da teologia/hermenêutica negra. Meu autoreconhecimento enquanto **mulher negra** ganha tamanho, forma e profundidade.



Figura 10 - Comitê de Gênero do Movimento Negro Evangélico

(Devolutiva do Encontro de Mulheres Negras Cristãs - Novembro/2018)

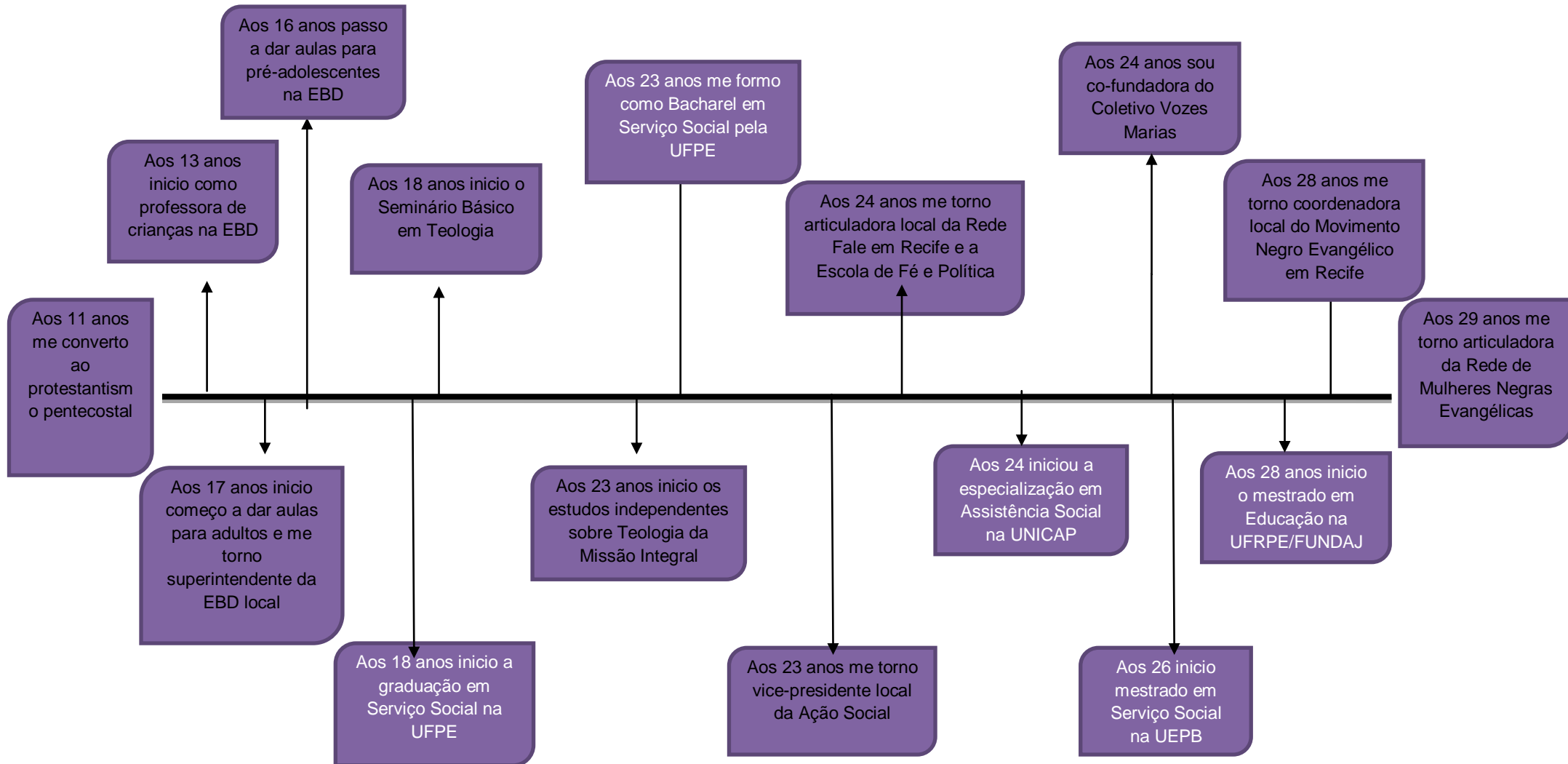
Ter consciência da origem da dor indigna. Saber onde dói faz toda a diferença no processo de cura. Mais uma vez, a coletividade me ensina, me trata. Na coletividade eu aprendo a ver, julgar e agir. Na coletividade eu aprendo a olhar para mim, acolher minha dor e adestrar minha raiva. Na coletividade eu aprendo um novo caminho para minha espiritualidade que envolve autoperdão, cooperação, união, paciência e liberdade.

Os espaços pedagógicos da sociedade civil organizada onde pude viver momentos de aprendizagens como a encontro de jovens e de mulheres da ONG Diaconia, as assessorias da Escola de Fé e Política Pr. Martin Luther King, o Congresso de Gênero da Escola Superior de Teologia, o Festival Reimaginar, a Consulta Nacional da Rede Global Miqueias, o Seminário Discurso Religioso e Violência Contra a Mulher, o Projeto Mulheres de Fé e Política Construindo Direitos, os encontros de Acolhimentos e os Fóruns do MNE, as Marchas das Vadias, Passeatas, Formações do SOS Corpo, entre tantos outros que foram e são sementes regadas pelas teorizações acadêmicas que há seu tempo germinam vida na minha existência. Toda gratidão a esse processo.



Figura 11 - Homenagem recebida do GEPAR - Grupo de Estudos e Pesquisa em Autobiografias, Racismo e Antirracismo na Educação da UFPE (Novembro /2017)

LINHA DO TEMPO DA TRAJETÓRIA DE FORMAÇÃO ACADÊMICA E RELIGIOSA DE VANESSA BARBOZA



3.1 PROCESSO DE AUTOFORMAÇÃO: A EXPERIÊNCIA, O DIÁLOGO E A PRÁTICA POLÍTICA

Após a descrição e contextualização do espaço educativo promovido pelo Movimento de Mulheres Negras Evangélicas no 1º Encontro de Mulheres Negras Cristãs, onde houve o fomento à formação política desse segmento, eu busco neste capítulo, discorrer uma análise interpretativa sobre experiências vividas por mim e pelas interlocutoras desta pesquisa nos espaços dos movimentos sociais, conforme o objetivo dessa investigação. A partir dos dados coletados, emergiram três categorias analíticas, que são centrais nas teorizações feministas e que utilizei como ideias chave para esta fase da pesquisa.

Dessas categorias, foi endossada pelas *pistas* encontradas na pesquisa documental, na manipulação, tratamento e análise dos relatórios de atividades, projetos, planos de atividades, boletins, e manifesto produzidos para e pelos movimentos dos quais participei como coordenadora e que também fazem parte do meu acervo pessoal. Como *pistas* considero as características e formato das atividades propostas e realizadas, conteúdos de fotografias, e memórias de reuniões das quais fui participante.

Na análise interpretativa, levou-se em consideração a perspectiva hermenêutica, a interpretação dos sentidos atribuídos aos acontecimentos, fatos e memórias de um determinado contexto social (LAKATOS, 2003). Por isso, a subjetividade tem espaço privilegiado nessas análises, que partem de uma autonarrativa-autobiográfica. O passado, o presente e o futuro se relacionam no processo de reelaboração dos contextos, dos sentidos e dos acontecimentos sempre numa perspectiva feminista.

Das memórias sobre a participação no movimento social progressista evangélico resgatam sentimentos, que podem ser considerados contraditórios: poder, força, alívio, culpa, tristeza, excitação. Não há como falar sobre elas e com neutralidade. Foram experiências emocionais vividas no corpo e na

mente. As desestabilizações emocionais causadas pela reatualização/autoatualização de si em processo de mudanças. As fragilizações de vínculos familiares e afetivos por conta de releituras das práticas e relações sociais. O recuo de aliados/as diante das necessidades de abrir mão dos privilégios. Adoecimento físico e psicológico decorrentes de descobertas e adaptabilidades. O enrijecimento e hostilidade das instituições e espaços de poder diante da mulher negra intelectual e militante/ativista que fala e denuncia.

A fala de Bell Hooks (2013) me afeta muito, pois expressa umas das minhas principais motivações em busca de conhecimento a partir da escolarização e profissionalização nos estudos de nível superior (motivação que não se limita à minha experiência mas as das minhas irmãs negras)

Para mim, a teoria nasce do concreto, dos meus esforços para entender as experiências da vida cotidiana, de meus esforços para intervir criticamente na minha vida e na vida de outras pessoas. Isso para mim é o que torna possível a transformação feminista (HOOKS, 2013, p.97).

Esse reconhecimento da indissociabilidade entre teoria e prática foi o que me fez andar em coletivo. Foi o que me fez agir. Foi o que me fez articular a criação do Coletivo Vozes Marias (CVM) e reivindicar a condição das mulheres no mundo a partir de um olhar cristão-protestante. Me fez ampliar as dimensões da realidade por meio da categoria raça e política. As restrições da tão desejada irmandade feminina (embranquecida) me fizeram migrar do CVM para o Movimento Negro Evangélico (MNE) onde as implicações das tensões nas relações inter-raciais são tratadas de modo mais próximo as minhas necessidades e vulnerabilidades de mulher negra

Em vez de explorar as razões pelas quais essa hostilidade existe ou de lhe atribuir alguma legitimidade como reação adequada à dominação e à exploração, elas veem a mulher negra como teimosa, problemática, irracional e louca [...] O apelo feminista contemporâneo pela irmandade, o apelo das brancas radicais para que as mulheres negras e todas as mulheres de cor entrem no movimento feminista, é visto, por muitas negras como mais uma expressão da negação, por parte das mulheres brancas, da realidade da dominação, de sua cumplicidade na exploração e opressão das mulheres negras e dos negro em geral” (HOOKS, 2013, p.139).

Quando a confrontação foi realizada a postura de negação assinou minha cisão com o grupo, não por uma questão individual apenas, mesmo na qualidade de líder e articuladora do grupo, mas, por conta da não problematização e posicionamento coletivo sobre pautas políticas importantes para a vida das mulheres negras, como sexualidade e direitos sexuais e reprodutivos (especificamente o aborto) historicamente reivindicadas pelo movimento de mulheres negras

As mulheres negras individuais engajadas no movimento feminista, escrevendo teoria feminista, persistiram em nossos esforços em desconstruir a categoria “mulher” e defenderam a ideia de que gênero não é o único determinante da identidade feminina (HOOKS, 2013, p.105).

Compreender que as decepções políticas com a coletividade e com instituições,⁴⁶ também fizeram parte de um processo de compreensão das minhas limitações pessoais e das dos outros também, fizeram parte do processo de aprendizagem pessoal de autoformação.

No processo de conscientização pelo qual eu passava, mergulhando na explicação e compreensão das violações, que eu havia sofrido durante toda a vida, dentro e fora do contexto religioso ou em decorrência dele, a teologia feminista foi uma bússola e o movimento social foi à terra firme.

O resgate da minha capacidade de escolha, de decidir por mim mesma foi a grande contribuição desse processo educativo e revolucionário. Cada passo, cada escolha que fiz eu estive inteira – mente, emoção e corpo. Mesmo sofrendo as represálias por buscar aquilo que me fazia plena como ser espiritual e política no mundo.

⁴⁶ Aqui eu me refiro a experiência institucional com igrejas evangélicas. Entre 2013 e 2018 eu congreguei em pelo menos 3 instituições religiosas diferentes (1 pentecostal e 2 históricas) nas quais o meu lugar de mulher negra cristã e ativista gerou tensões na relação com as organizações de diferentes modos. Duas dessas experiências são emblemáticas: na igreja pentecostal, eu fui sutilmente convidada a procurar outra instituição que coadunasse com minhas ideias e visão de mundo por a mesma não acolheria minhas proposições progressistas. Na última igreja tradicional, minha participação é acolhida com ressalvas, uma vez que as diferenças devem ser respeitadas, mas não promovidas. O tradicionalismo deve ser conservado.

3.2. A(S) EXPERIÊNCIA(S)

Experiência é ao mesmo tempo, já uma interpretação e algo que precisa de interpretação. O que conta como experiência não é auto-evidente, nem definido: é sempre contestável, portanto, sempre algo político (SCOTT, 1995, p.48).

A experiência como elemento nuclear no processo de autoformação e autoaprendizagem é a primeira categoria de análise que emerge das leituras teóricas e do campo de pesquisa. Por isso, as contribuições da Marie-Christine Josso (2004) sobre a experiência como condição formadora para as sujeitas e sujeitos torna-se relevante nestas reflexões. O conceito de experiência como referencial que auxilia a avaliar acontecimentos, situações ou atividades, se constrói por meio da elaboração: a) ter experiências; b) fazer experiências; c) pensar sobre as experiências reverberando num processo de reflexão que muito se aproxima ao conceito de conscientização já propagado por Paulo Freire (1984),

Nessa reflexão também encontramos a dialética entre o individual e o coletivo, mas desta vez sob a forma de uma polaridade; de um lado empenhamos nossa interpretação (*nos auto-interpretamos*) e, por outro, procuramos no diálogo com os outros uma co-interpretação da nossa experiência. É neste movimento dialético que nos formamos como humanos, quer dizer: no pólo da auto-interpretação, como seres capazes de originalidade, de criatividade, de responsabilidade, de autonomização; mas, ao mesmo tempo, no pólo da co-interpretação, partilhando uma destino comum devido ao nosso pertencer a uma comunidade" (FREIRE, 1984, p.54).

Por isso que a aprendizagem, fruto da experiência formadora, que articula conscientemente e elaboradamente atividade, sensibilidade, afetividade e ideação (FREIRE, 1984, p.48) se revela, sobretudo, na capacidade de articular compreensão à posicionamento diante das questões postas pelo cotidiano, e no caso desta pesquisa, com relação à práxis das mulheres negras evangélicas na sociedade. Assim, para Josso (2007), experiência, autoformação e aprendizagem fazem parte da construção da identidade, do constante *vir-a-ser* das pessoas e do reconhecimento de que somos seres inacabados, como parte complexa da existencialidade. Essa identidade que é individual, mas construída coletivamente por cruzamentos de fatores religiosos,

culturais, familiares, político e econômico, revela a capacidade do ser de inventar a si, admitindo a variabilidade e mutação humana, rupturas e ligações com o contexto sócio-histórico.

Para as teorias feministas e sua crítica ao modelo hegemônico androcêntrico de produção de conhecimento ocidental, a experiência ocupa um lugar de centralidade como categoria de análise para pensar a existencialidade das mulheres enquanto sujeitas de suas histórias embora vítimas das perversas subjugações do sistema de dominação patriarcal.

Em seu artigo “*Experiência*” Joan Scott (1995) defende a importância de tornar visíveis as experiências das pessoas a cerca das práticas sociais socialmente estigmatizadas, tornando-as assim “*politizadas*”. Ela mostra criticamente como a historiografia em suas diferentes escolas teóricas se utilizou desta categoria privilegiando a racionalidade androcêntrica e, ao problematizar a questão da experiência das mulheres nas diferentes concepções filosóficas, ela reflete sobre historicização da experiência: a construção das identidades como prática discursiva e variável ao longo da história e a linguagem como produto e produtora de identidades. Scott concebe experiência como algo a ser explicado e não definido, algo inacabado que merece um trato especial no campo da historiografia

Quando a experiência é considerada como a origem do conhecimento, a visão do sujeito individual (a pessoa que teve a experiência ou o/a historiador/a que a relata) torna-se alicerce da evidência sobre o qual se ergue a explicação. A experiência [...] torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (por que vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. Pensar experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz. (SCOTT, 1995, p.26,27)

Essas concepções sobre a(s) experiência(s) enquanto um processo que parte do individual ao contextual e por isso histórico-político, é percebida nos relatos das interlocutoras desta pesquisa, ao relacionarem suas experiências pessoais com os contextos. Ao revisitarmos criticamente acontecimentos, ambientes e emoções vivenciados em contextos diversos, passamos pelo processo de reelaboração e ressignificação onde a experiência resultante

reverbera em mudança de postura ética e política em relação às pessoas e às instituições.

Nesse sentido, a fala da interlocutora Nadiedja indica essa relação entre experiência vivida e mudança de comportamento. Ela relata uma experiência que, segundo ela, marcou sua vida pessoal e profissional. O episódio aconteceu durante o atendimento a uma mulher evangélica em situação de violência sexual (estupro) praticada pelo próprio companheiro íntimo (esposo) que era da mesma religião (evangélico). Após o relato deplorável da vítima, Nadiedja se sentiu confrontada como profissional e cristã-evangélica, ela afirma

“Foi um marco pra mim essa jovem, e depois disso eu comecei a descobrir muitas coisas, eu comecei a buscar, eu comecei a perguntar a Deus, que Deus abrisse minha mente para que eu conhecesse a Lei Maria da Penha e eu comecei a andar e a querer saber e a ler como é que era essa lei. [...] Então o que o movimento fez, o que essas ONGs, esses movimentos que eu tenho participado é total mudança e crescimento, visão, as escamas caem dos seus olhos e você contempla verdadeiramente um Deus que é vivo, um Deus que faz justiça.” (FALA DE NADIEDJA em situação de entrevista)

Para ela, viver o confronto da realidade de violência doméstica enquanto representante institucional e da ausência de referências religiosas que pudessem amparar sua orientação social naquele contexto, foi um acontecimento decisivo para seu engajamento na luta e no enfrentamento à violência doméstica como “missão” de vida.

Quando estive na articulação do Grupo da Rede Fale em Recife, eu também vivia a experiência profissional de técnica social num Centro de Referência da Assistência Social em um município da Região Metropolitana de Recife. Tanto no trabalho quanto no Grupo Fale, eu me deparava regularmente com depoimentos e compartilhamentos de experiências de mulheres ou sobre situações de violências (todos os tipos de violência). Especificamente na Rede Fale, os grupos de reflexão culminaram na criação de um grupo de estudos sobre relações de gênero e cristianismo e posterior organização do Coletivo Vozes Marias.

Para Nadiedja e para mim, a condição de mulheres e profissionais⁴⁷ em contextos religiosos nos permitiu o desencadeamento de um processo reflexivo e crítico necessário para nossa mudança pessoal de pensamento e engajamento coletivo na luta pelos direitos das mulheres através do enfrentamento à violência contra a mulher. Isso, considerando o fato de que nós mesmas vivenciamos diferentes violações durante nossas vidas, e que buscamos na dimensão da religiosidade os elementos simbólicos para ressignificar nossas dores e aderir à luta política.

Já Lilian, reconhece nos espaços de educação não formal dos movimentos sociais a importância dos processos formativos que fortaleceram sua identidade pessoal proporcionando autodefinição e a construção de uma postura institucional e religiosa comprometida com as causas raciais e de gênero

As vivências das ações educativas dos movimentos sociais citados me oportunizaram maior consciência de que meu fazer cotidiano como teóloga feminista negra e como sacerdotisa episcopal anglicana deve ter essa marca interseccional, adotando uma hermenêutica feminista negra que me oportuniza qualificar as minhas práticas cotidianas. (FALA DE LILIAN, em situação de entrevista)

A dimensão pedagógica dos movimentos sociais é crucial em minha autoformação como foi à vida da Lilian. Ao me aproximar do movimento feminista em Recife e, sobretudo do movimento progressista evangélico eu pude aprofundar as questões confrontadoras sobre teologia e política. O contato com a teologia feminista oportunizou vivências determinantes para uma autoatualização e autodefinição da dimensão espiritual da vida e da minha práxis. É isso que a teologia feminista propõe: a produção de novas teologias que advenham das experiências das mulheres (GEBARA, 1997; 2008, PEREIRA, 2013) e, foi essa perspectiva que favoreceu as releituras das nossas vivências, transformando-as em experiências transformadoras.

Essa possibilidade de fissurar os códigos sociais da cultura machista e racista impregnada nas diversas igrejas evangélicas, já provada pela teologia

⁴⁷ Eu e Nadiedja somos bacharéis em Serviço Social e assistentes sociais na prática. Acredito que essa formação crítica, conforme nosso Código de Ética Profissional (1993), foi extremamente relevante para facilitar nossa adesão ao movimento de mulheres mesmo sendo adeptas de religiões historicamente fundamentalistas e androcêntricas.

feminista, é experimentada por nós mulheres negras evangélicas ativistas sociais no movimento progressista evangélico, que protagoniza alguns importantes tensionamentos políticos e teológicos nesse segmento. A fala da interlocutora Lorena depõe sobre uma experiência vivida nesse contexto de *fissura* institucional no 3º Fórum de Missão Urbana⁴⁸, onde se promoveu espaço descontinuado⁴⁹ de diálogo e reflexão sobre desigualdades sociais

Ali fui questionada porque meus cabelos eram lisos e se eu sabia o processo histórico e a dolorosa criação da estética perfeita ser somente da pessoa branca. Tive o conhecimento da existência de movimentos negros evangélicos espalhados pelo país criados a partir da passagem do pastor Marco Davi, que fazia um discipulado de Justiça e Reconciliação, ao qual estudava mais profundamente os conceitos, a construção (ou ausência) de raça dentro do meio evangélico e o questionamento as pessoas brancas sobre seus privilégios e as posições que estão tomavam diante da igreja e sociedade racista. (Fala de Lorena em situação de entrevista)

O episódio relatado por Lorena trás um momento de formação inédito em sua vida no espaço institucional evangélico. Nós mulheres negras evangélicas e ativistas sociais, lidamos diariamente com as ambivalências entre conservadorismo/progressismo no seio do movimento progressista evangélico. Ao mesmo tempo em que sentimos emoções positivas sobre autoreconhecimento e autovalorização, temos de lidar com uma herança de pensamentos legalistas e repressores sobre como devemos ser, sentir e agir numa perspectiva conservadora, machista e racista.

Por isso, as contradições provenientes de relações sociais desiguais, baseadas em sexismo e racismo são ressignificadas quando nossa experiência

⁴⁸ O 3º Fórum de Missão Urbana que aconteceu na cidade de Camaçari/BA e foi realizado entre os dias 16 a 18 de novembro de 2017, na 2ª Igreja Batista em Camaçari com o tema “500 anos da Reforma e os desafios Urbanos”, apresentando uma programação com pautas progressistas como a questão da violência de gênero (da qual fui facilitadora da oficina) e o protagonismo das mulheres nas igrejas, a questão da justiça racial, a questão da desigualdade econômica entre outros. Vide mais em: <http://rededemissaourbana.org.br/> e <http://tearfundbrasil.org/3o-forum-de-missao-urbana-destacou-desafios-urbanos-nos-500-anos-da-reforma/> <acessado em 16 de maio de 2019>.

⁴⁹ O termo *descontinuado* é utilizando aqui para realçar a ausência de uma política educativa permanente na cultura das igrejas evangélicas sobre assuntos e pautas que dizem respeito aos direitos humanos e sociais de todas as pessoas. O referido evento, por exemplo, acontece a cada dois anos.

é reelaborada. A partir de nossas reelaborações, de nossas experiências sociais e espirituais, estamos diante de uma postura de ruptura, reconciliação ou transgressão dos sistemas simbólicos em que estamos religiosamente contextualizadas (HOOKS, 2015).

Segundo a teóloga e pesquisadora Anete Roese (2015) no artigo “*Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI*” nós, mulheres evangélicas, temos vivido um novo ressignificar de nossa espiritualidade por meio de uma *desobediência silenciosa*, no âmbito individual, e num processo que ela retoma da Lugones (2014), chamado de “*subjetividade ativa*” que é característico de grupos e pessoas que resistem a contextos de múltiplas opressões

Ou seja, a dinâmica das pastoras e das mulheres que rompem com o pertencimento obediente aponta para uma subjetividade ativa, por meio da autonomia, inclusive econômica, da liderança e do poder que assumem, ainda que seja sobre a sua própria vida e a de sua família. Em suma, agenciam uma nova subjetividade, uma subjetividade ativa, criativa, pois se apresenta uma inventividade e uma nova dinâmica de vida que rompe com os colonizadores modernos e atuais. (ROESE, 2015, p.1554,1555)

A presença da hermenêutica feminista (negra) na ressignificação das vivências verbalizadas pelas mulheres negras evangélicas tem importância ímpar no processo de autoformação. Conforme aponta a tese da Geíse Pinto (2017), a perspectiva dessa hermenêutica influencia uma releitura do contexto social que reatualiza uma postura ética em relação a si mesma e ao mundo. A hermenêutica feminista negra nos posiciona não apenas como mulheres, mas como mulheres negras evangélicas, por isso, bíblicamente situadas e identificadas.

A experiência de ser mulher negra evangélica e ativista social abarca uma série de atravessamentos, que passam por condicionantes e determinantes oriundos de uma herança colonial, patriarcal, racista, africana e ameríndia-indígena. Esses atravessamentos se atualizam no contexto neoliberal, de retrocessos políticos e ao mesmo tempo de avanços jurídicos/legais em relação aos direitos das mulheres.

Cabe destacar que a dinâmica de propor a estratégia de uma *hermenêutica feminista negra* se conjuga a um movimento e exercício

simultâneo de construção de uma identidade coletiva. É um esforço duplo, em que persistem a necessidade e a estratégia de se nomearem negras e denunciarem o racismo e o sexismo vividos, ao mesmo tempo que transformam esses lugares e apontam para novas definições do que é ser negra, sempre em movimento e transformação. (PINTO, 2017, p.118)

Como situar um lugar de fala que expresse nossa autodefinição nessa conjuntura de agudos avanços e retrocessos? A teologia feminista, por meio de uma hermenêutica negra, oferece as ferramentas pedagógicas para uma reflexão sobre si, sobre a comunidade e sobre o mundo que aponta

Apesar de toda experiência de dor, a comunidade negra hoje se aproxima da Bíblia porque acredita que ela pode ser também uma fonte de alegria e prazer, quando negras e negros tornam-se sujeitos na leitura bíblica. É uma reivindicação legítima o enegrecimento da teologia e das teólogas e dos teólogos, porque a reflexão teológica deve partir da mulher negra e do homem negro, uma vez que uma teologia vinda de fora é susceptível de ser colonizadora (CALDEIRA, 2013, p.1192).

É a partir dessa releitura de si e do mundo, mediada pela espiritualidade feminina, humanitária e coletivista, que nossas experiências ganham centralidade para a ação política em meio religioso intoxicado por fascismo social⁵⁰ frente à crise do Estado Democrático de Direito no Brasil.

Os resultados da pesquisa das *Pretas Cristãs: a participação política das mulheres negras evangélicas* aponta a existência de mulheres negras engajadas politicamente, ou seja, mulheres que estão fazendo sua história e a história da nossa sociedade por meio de experiências associativistas. Na seção onde se aborda a relação entre movimento social e igreja, observamos a postura de indiferença institucional religiosa diante desse processo participativo de autoformação. Resta saber se, caso o envolvimento político esteja vinculado a pautas mais conservadoras o apoio da igreja (instituição e lideranças) se apresentaria de modo positivo e integral a atuação dessas mulheres.

⁵⁰ O conceito de fascismo social que emprego aqui se refere ao utilizado pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos (2010) e em entrevista dada a Unisinos disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/563035-a-dificil-reinvencao-da-democracia-frente-ao-fascismo-social-entrevista-especial-com-boaventura-de-sousa-santos> acesso em 21 de Junho de 2019.

Infelizmente, a maioria das instituições e organizações que reproduzem e sustentam discursos baseado no cristofascismo⁵¹, contribuem para a manutenção de um status quo ligado ao desmonte dos direitos sociais que afeta diretamente a vida das mulheres negras. Entretanto, nossas vivências políticas, organizativas e associativista são experiências educativas para a vida em comunidade de fé e, embora nem todas consigamos permanecer nos moldes de um organização engessada na legalidade, encontramos alternativas de cultivar nossa fé em coletividade.

Por isso, nossas vivências sociais, espirituais e afetivas nesses ambientes se tornam possíveis à medida que utilizamos ferramentas como a teologia feminista e a hermenêutica feminista negra como recurso para criar brechas de resistências, onde amparamos nossa autoidentificação como cristãs- evangélicas e negras como uma política do cotidiano possível

Recuperar a experiência humana é situar-nos na tradição de nossos antepassados e antepassadas, cujos corpos vibraram como os nossos ao vivenciar a atração e repulsão vivida em relação a tantas coisas de nosso cotidiano. Isto tudo nos abre o combate a alienações que o mantém cativas (os) de um sistema autoritário que limita nossa capacidade de beber de nossa experiência (GEBARA, 1997, p.59)

Nesse sentido, nossas vivências de reinvenção do cotidiano permitem o desencadeamento do processo pedagógico de autoformação uma vez que os elementos de vivência, reflexão, elaboração, interpretação e reelaboração em experiência permitem o desfrute das dimensões educativas dos movimentos sociais e das igrejas ou espaços religiosos no qual comungamos, visto que nestes últimos há fissuras baseada nas transgressões criadas por nós ou por nossas antecessoras (ROESE, 2015) como na fala da interlocutora Domênica

⁵¹ O conceito de cristofascismo é originalmente atribuído a teóloga alemã Dorothee Sölle e foi resgatado por intelectuais do movimento progressista evangélico para analisar as relações políticas que envolvem a bancada evangélica e lideranças religiosas evangélicas de forte influência midiática desde os anos de 2016 agravado durante as eleições de 2018. Disponível em <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Eleicoes/Cristofascismo-a-brasileira-na-eleicao-de-2018/60/41803> e <https://www.cartacapital.com.br/opinioao/a-cristologia-cristofascista-de-jair-bolsonaro/> acessados em 22 de junho de 2019.

Foi (e permanece sendo) o entrelaçar da minha história pessoal com as repercussões individuais e coletivas de uma sociedade que tem o machismo e o racismo como sistemas estruturais e estruturantes que me levou (e me leva) aos movimentos sociais e aos coletivos organizados na luta antirracista e antissexista. (Fala de Domência em situação de entrevista)

Por isso, a experiência é o lócus da aprendizagem na autoformação (LAROSSA, 2002; GONH, 1999). É nela e a partir dela que os processos sociais são sentidos, pensados e reinterpretados na ação política. E ainda, seguindo as reflexões de Larrosa “*podemos ser assim transformados por tais experiências, de um dia para o outro ou no transcurso do tempo*”, *pode lerse outro componente fundamental da experiência: sua capacidade de formação ou de transformação*” (2002, p.25).

Para nós, mulheres negras evangélicas, este lugar experiencial e cotidiano, ilustrado pelos cenários das igrejas e dos movimentos sociais produzem os saberes possíveis para driblar as ações de necropolítica e fascismo social em que vivemos historicamente. Este local é relacional e a teologia feminista media a digestão entre os acontecimentos da realidade e as motivações subjetivas e cognitivas baseadas na noção de espiritualidade e fé de cada uma nós.

Dessa Teologia deriva a Hermenêutica Negra Feminista, em que a “mulher negra passa a ter visibilidade e se assume como intérprete e artífice da história”. A preocupação primária da Hermenêutica Negra Feminista é pela situação concreta do racismo, sexismo, classismo, subjacente à experiência das mulheres negras na América Latina. Essa hermenêutica compreende que é necessário desmascarar a pretensa neutralidade histórica, bem como resgatar a mulher negra da condição a que foi submetida pelo imaginário sociorreligioso, formado por uma interpretação branca androcêntrica. Nesse imaginário, a mulher negra está sempre relacionada à fraqueza da carne, à sensualidade, à tentação, ao pecado e à fealdade. (CALDEIRA, 2013, p.1194).

A experiência do racismo e do sexismo são experiências corpóreas. Por meio da teologia/hermenêutica negra feminista conseguimos reconstruir um caminho de retorno ao corpo e ressignificar experiências dolorosas e exitosas. Reencontramos o corpo que sente e pensa. Corpo que sofre e goza. Corpo que movimenta e transita. Corpo estigmatizado e subversivo.

Após passar pela experiência da violência física doméstica, e em seguida do processo de adoecimento emocional e psicológico decorrente dela, iniciou-se minha busca por remissão. A experiência da violência, no âmbito religioso protestante conservador, é administrada por meio do discurso de culpabilização e submissão feminina.

Para quebrar essa lógica discursiva que engloba práticas sociais, espaços ambientais e linguagem, precisamos desestabilizar os saberes hegemônicos, sejam eles apropriados ou produzidos. Nesse sentido, as teorizações feministas a partir das epistemologias críticas, favorecem as tensões e rupturas necessárias para que esse processo se desencadeie. A hermenêutica da suspeita, como é conhecida a teologia feminista propõe essa postura teórico-metodológica. Postura tal, que visibiliza e denuncia as injustiças nas relações de gênero nas comunidades de fé.

Por isso, o primeiro passo foi ressignificar os espaços de reunião e fala das mulheres religiosas. Qual história contamos? Que depoimento de fé e superação professamos? Contamos como resistimos às violências contra nós dentro e fora de casa. Violências praticas pelo Estado androcêntrico e machista e por companheiros íntimos.

Agora, com a teologia feminista, nosso ajuntamento para o desabafo se converte em fala denúncia. Por meio da fé engajada nossa experiência vocálica nos transforma em ativistas onde mais um vez o privado, se torna político para nós, mulheres negras religiosas. É a partir do *saber da nossa experiência* que nossa autonomia é sublinhada e fortalecida à medida que cotidianamente fazemos escolhas em direção à liberdade individual, coletiva e ambiental.

3.3. O DIÁLOGO

Outra importante categoria de análise para a compreensão de elementos de autoformação é o diálogo. Nessa pesquisa, o diálogo aparece nas teorizações das pedagogias educacionais e pedagogias feministas (FREIRE, 1984; LOURO, 1997/2000; KOROL, 2007; HOOKS, 2015), a através

da pesquisa documental, como nos relatórios⁵² de atividades da Rede Fale (2014), do Coletivo Vozes Marias (2014, 2015 e 2016), nos espaços de formação Movimento Negro Evangélico no Encontro de Mulheres Negras Cristãs e no Manifesto da Rede de Mulheres Negras Evangélicas (2018).

As pedagogias feministas se utilizam historicamente do método dialógico para fundamentar seus trabalhos de base. Valorizar o lugar de fala das mulheres e usar o diálogo como método é tradicional nas abordagens feministas. O diálogo, numa perspectiva freiriana, é pensado pelo caráter libertador ao promover conscientização, e facilitar o acesso ao conhecimento e aos saberes trocados pelas pessoas em processo de aprendizagem (CAMURÇA, 2010; LOURO, 1997; 2000).

O diálogo como método, aproxima as pessoas com vivências similares ou não e permite não só a identificação, mas a troca de saberes acionando o processo de reatualização de cada sujeita (HOOKS, 2015). Esse efeito também é significativo na vida das mulheres negras evangélicas que lidam com contextos institucionais de extrema ambivalência, tanto na igreja quanto nos movimentos sociais ou em suas comunidades, como afirma a interlocutora Anacely

A troca foi muito importante para minha desconstrução. Pude entender melhor, por exemplo, sobre racismo. No bairro que moro não é algo muito velado, mas no mundo fora dele sim sendo que as demais formas do sistema eu não conseguia dar nomes, só sofria pelo que acontecia. Aprendi (e aprendo) muito dentro do Movimento em relação a isso. Também a desconstrução opressora sobre a comunidade LGBT e o quanto eu não percebia que era de certa forma homofóbica graças a esse aprendizado religioso. Minha visão mudou tanto de como fazer uma leitura bíblia mais honesta, quanto de abraçar o meu irmão na condição existencial dele e não de escolha (Fala de Anacely em situação de entrevista)

Assim como aconteceu a Anacely, eu passei pelo processo de “desconstrução” de paradigmas. A educação bancária que recebi ao longo da

⁵² A partir das atividades listadas nos relatórios descritivos da Rede Fale e do Coletivo Vozes Marias, eu pude verificar que todas as atividades – exceto eventos de grande porte para público externo – foram realizadas tendo como meio e processo de trabalho a perspectiva dialógica onde todas as pessoas poderiam se posicionar a partir da verbalização e da escuta atenta e crítica a respeito dos temas pautados pelos grupos.

vida na escola e na igreja, estava sedimentada em bases epistemológicas androcêntricas e eurocêntricas. Através do diálogo, eu vivi o processo de qualificar minha escuta em contexto de relação com mulheres e homens que não comungavam do mesmo processo de que vivia. Uma qualificação que exigiu de muito mim e que diz respeito às condições de existência do diálogo: amor, fé, confiança, humildade, esperança e criticidade (FREIRE, 1984). Embora pareçam elementos naturais da existência humana em coletividade, muito ainda faltava a ser cultivado e resgatado em minha vida desde um paradigma do bem viver.

Por isso, o diálogo mediatizado pela fala, nunca é despretensioso em seus resultados. Cada fala verbaliza memórias e emoções revividas e situadas em tempos e espaços que nos construíram, nos constroem, e nos construirão

As rodas de conversas nos momentos de oficinas foram cruciais para ouvir diversas histórias e expor situações pelas quais eu passei que depois da nova formação pós quebras de paradigmas podia enxergá-las com a veracidade que foram, racismo e violências que sofri, sobretudo na infância. (Fala de Lorena, em situação de violência)

O diálogo, no processo de autoformação, desobstrui entraves cognitivos e emocionais geradas das diversas opressões que atravessam a vida das pessoas e grupos subalternizados e subjugados, e em particular a vida das mulheres negras. À medida que eu falava e ouvia, eu lembrava e doía. E a dor sarava um pouco mais. Algumas dores levaram anos para cicatrizar. Outras ainda permanecem. Assim, como fala Elis

Ao lembrar da minha vivência, creio que dois pontos foram marcos para minha autoformação: O diálogo sobre questões macro e o silenciamento sobre questões individuais e identitárias. Sempre foram levantados debates sobre o todo, mas as individualidades, sobretudo dos grupos marginalizados, eram esquecidos; Nisto, se tornaram fatores determinantes a busca pela afirmação da minha identidade, em meio a um grupo e a necessidade da compreensão a partir do lugar em que falávamos. (Fala de Elis em situação de entrevista)

Como bem coloca Elis, além de cura, o diálogo também é processo de pedagógico coletivo e de autoformação individual. Essa dimensão e importância educativa está sublinhada pelo Manifesto da Rede de Mulheres

Negras Evangélicas (2018). Ao mesmo tempo em que denunciam sua ausência nos espaços religiosos, essas nós mulheres negras evangélicas ativistas sociais, nos colocamos numa postura dialógica com o fim de promover a reconciliação e formação de pessoas numa perspectiva antirracista e antissexista.

A proposta tradicional da educação cristã evangélica é fortemente baseada no modelo “bancário” de ensino de valores e na hierarquização de determinadas formas de conhecimentos e lugares de poder sexualmente determinados. O diálogo em suas dimensões e condições de existência não consegue ser fecundado plenamente nesses espaços por conta da orientação dogmatizadora que a fundamentalismo e o conservadorismo religioso operam.

Essa nossa postura dialógica não pode ser tomada de modo naturalizado. Ela é fruto de um processo de esforço pessoal e coletivo em direção à promoção de uma cultura de paz.

Como eu já me referi antes nessa pesquisa, o diálogo não é uma dimensão estruturante da educação cristã protestante de perfil conservador, autoritário e fundamentalista. Não nas experiências das mulheres mais subalternizadas. A educação bancária que nos ensina a reproduzir um discurso enraizado no patriarcalismo e no androcentrismo não permite as condições necessárias para que o diálogo exista plenamente. Esse diálogo qualificado a partir de nossas experiências se constitui como um grande desafio.

Embora a experiência feminista a partir da hermenêutica negra nos possibilite a superação desse paradigma dominante e o diálogo surge como a capacidade de escuta e pronúncia que nos faz caminhar para uma práxis emancipatória, precisa situa-lo em contraposição ao silêncio. Silêncio que marca a prática social de muitas mulheres negras em diferentes contextos sociais. Silêncio que nos faz definhando num mar de dores e necessidades. O diálogo tem o poder de operar em nós (e resgatar) a capacidade de autodefinição mesmo em meio ao contexto de silenciamentos como aponta Collins “*nessa consciência autodefinida e coletiva das mulheres Negras, o silêncio não deve ser interpretado como submissão*” (1980,p.2).

Por isso, quando mulheres negras evangélicas ativistas se reúnem e criam um Manifesto onde a centralidade da pronúncia através do diálogo prevalece, eu me recordo da fala de Audre Lorde, em comunicação no painel “Lésbicas e literatura” da Associação de Línguas Modernas em 1977

Podemos aprender a trabalhar e a falar apesar do medo, da mesma maneira que aprendemos a trabalhar e a falar apesar de cansadas. Fomos educadas para respeitar mais ao medo do que a nossa necessidade de linguagem e definição, mas se esperamos em silêncio que chegue a coragem, o peso do silêncio vai nos afogar. O fato de estarmos aqui e que eu esteja dizendo essas palavras, já é uma tentativa de quebrar o silêncio e estender uma ponte sobre nossas diferenças, porque não são as diferenças que nos imobilizam, mas o silêncio. E restam tantos silêncios para romper!

Trata-se de um compromisso com a verdade de nossas vidas. E, numa interpretação cristã, um compromisso com o ensinamento do Evangelho de Jesus Cristo, que diz “*conhecereis a verdade e a verdade vos libertará*”⁵³. Audre Lorde segue nos dizendo que o silêncio não nos salvará, mas que a verdade pronunciada nos trará a visibilidade necessária as conquistas por dignidade.

Quando Paulo Freire nos ensina sobre diálogo e emancipação social a partir de nossas experiências, digo, da experiência das pessoas oprimidas, nos aponta um caminho a seguir. Um caminho que nós mulheres negras já apreendemos em nossa luta cotidiana pela sobrevivência e que, no âmbito da espiritualidade e religião se revela desafiadora. Nós, nos colocamos de braços abertos, “armadas” com amor, fé, coragem, humildade e confiança – dispensando toda a romantização que equivocadamente possa ser atribuída a essas palavras, uma vez que nossa resistência à sobrevivência é afiançada por muitas dores e indignação do sistema – mas, nossos opressores, como estão diante de nós?

⁵³ Referência encontrada na Bíblia, no Livro de São João, no capítulo 8 e no verso 32.

A igreja conservadora propõe o silêncio e a submissão. O movimento social a fala e a denúncia ativa. O que proponho, a partir da experiência coletiva das mulheres negras evangélicas da qual sou parte, é que costuras metodológicas estão sendo feitas. Mesmo que não consigamos modificar as estruturas internas de determinadas denominações eclesiais, estamos do “lado de dentro” convidando para o diálogo. Seguimos acreditando que nossa postura seja educadora para nossos opressores, estejam eles no Estado, estejam eles na igreja. Enquanto isso, seguimos reunidas em caminhada.

3.4. A PRÁTICA POLÍTICA

A última categoria de análise apreciada nessa pesquisa, diz respeito a prática política como processo de autoformação para as mulheres negras evangélicas. A compreensão teórico-metodológica sobre prática política que estou me inspirando, considera-a numa relação simbiótica com a produção teórica (teorização) (CURIEL, 2009). Entretanto, para fins de análise, eu recorro a prática política em sua dimensão concreta nas relações sociais, em sua materialidade, no agir, fazer, intervir socialmente nos espaços públicos e demais espaços institucionais.

Como afirma Curiel (2009), o que se tem produzido a respeito de nossas práticas políticas, digo, das mulheres latino-americanas, caribenhas e do terceiro mundo, percebe-se uma escassez numérica resultantes de condições econômicas e sociais desses contextos

Estas producciones tanto desde el ámbito académico como desde el movimiento mismo, son consideradas como puro activismo, como sistematizaciones de prácticas feministas no aptas para el “consumo” académico y teórico, por tanto no son las referencias de la mayoría de las feministas latinoamericanas, al contrario, nuestras referencias son las teorías y conceptos hechos fundamentalmente por europeas y norteamericanas.

Ainda segundo Ochy Curiel, as feministas do Terceiro Mundo e América Latina devem reivindicar em seus lugares de sujeitas de sua história, experiências importantes de resistência e lutas produtoras da sua própria

teorização. Desse modo, pensar nossa prática política requer um esforço para além de uma prospecção universalizante sobre o fazer política feminista.

Por isso, a pergunta geradora destinada às interlocutoras dizia: “*Como a prática política te ofereceu instrumentalidade para o enfrentamento ao conservadorismo e o fundamentalismo religioso e político?*”

Nem sempre pensamos a prática política, enquanto processo de reflexão intelectual e construção de estratégias para o cotidiano. Enquanto produtora de saberes e conhecimentos, gestada por nós e para nós na condição de mulheres negras evangélicas ativistas em contextos de fundamentalismo e conservadorismo religioso. Pensar em ações de resistência que questionam a relação saber-poder perpetradas pela cultura religiosa colonizada vivida por nós como coloca a fala de Elizabeth

O aprendizado principal foi a capacidade de agir com estratégia. Visto que meu ambiente é o eclesiástico o embate de ideias não seria suficiente para alcançar as transformações desejadas. Então escolhi o caminho da estratégia. Por exemplo, no diálogo com as mulheres de igreja com um traço fundamentalista acentuado falar de feminismo fecha os ouvidos e os corações de quem ouve, então eu decidi falar sempre que luto pelo fortalecimento e a vida plena das mulheres. (Fala de Elizabeth, em situação de entrevista)

A fala trás o elemento da *estratégia* como central em sua prática política em contexto fundamentalistas e conservador. A adaptação da linguagem faz parte desse processo de aproximação e promoção de mudanças nas relações interpessoais com outras mulheres. Eu me recordo de um episódio que vivi no âmbito da organização de atividades educativas/estudos do Coletivo Vozes Marias. O momento do grupo era de aproximação da teologia feminista como referencial teórico privilegiado para a postura epistemológica do grupo. Queríamos socializar esse conhecimento, mas sabíamos como essa teologia era marginal e rejeitada na comunidade teológica em Recife (e no Brasil), sobretudo porque usávamos a sala do prédio de uma denominação conservadora para nossos encontros. O que fiz? Com o intuito de não desencadear uma perseguição virtual ao grupo e nem atrapalhar nosso acesso ao espaço físico, eu criei um cartaz com o seguinte título: “Encontro do Vozes Marias como tema: A mulher e a Bíblia”. Este cartaz foi divulgado e tivemos a

presença de mulheres que nunca haviam comparecido a atividades do grupo. Dentre delas, algumas que se tornaram adeptas do CVM até hoje.

Penso que, se assumíssemos a linguagem política da teologia feminista naquele momento sofreríamos retaliações, uma vez que o grupo dependia do espaço físico para reuniões. Conseguimos manter a discussão e o recurso material que nos era necessário. E, nesse universo da linguagem e da estratégias, a Elizabeth utiliza metodologias que auxiliam nesse processo de promoção do bem viver coletivo e que reconhece o diálogo como central no processo

Por último, a opção radical pelo diálogo, por ouvir atentamente e buscar encontrar o sentimento a motivação da interlocutora ou do interlocutor. E nisso as metodologias da Justiça Restaurativa e da Comunicação Não Violenta são extremamente úteis, como saberes que auxiliam no processo de estabelecimento de diálogo e construção coletiva de vivências, fora do já estabelecido na estrutura -hétero-normativa-branca, considerando sempre a possibilidade de criar ambientes e espaços protegidos onde todas e todos, especialmente aquelas e aqueles mais vulnerabilizados, sintam-se acolhidos e possam se desenvolver livremente. (Fala de Elizabeth, em situação de entrevista)

As metodologias de Justiça Restaurativa e Comunicação Não-Violenta que são bastante utilizadas nos campos da segurança pública e política de proteção à criança e adolescente são reatualizadas numa perspectiva de gênero e raça. Ao sublinhar a existência da estrutura *hétero-normativa-branca* ela revela sua capacidade de leitura crítica do contexto social e se coloca no lugar de mediação para realidades existentes e realidades possíveis.

Em “*Ensinando a Transgredir: educação como prática da liberdade*” bell hooks (2013) fala sobre a importância da língua e a linguagem entre pessoas oprimidas tem um potencial de cura da nossa integralidade como seres humanos, reconectando corpo e mente a partir da valorização das nossas experiências compartilhadas

Reconhecer que através da língua nos tocamos uns nos outros parece particularmente difícil numa sociedade que gostaria de nos fazer crer que não há dignidade na experiência da paixão, que sentir profundamente é marca de inferioridade; pois, dentro do dualismo do pensamento metafísico ocidental, as ideias são sempre mais importantes que a língua. Para curar a cisão entre mente e corpo ,

nós, povos marginalizados e oprimidos, tentamos resgatar anos mesmos e às nossas experiências através da língua. Procuramos criar um espaço para a intimidade [...] Tomamos a linguagem do opressor e voltamo-la contra si mesma. Fazemos das nossas palavras uma palavra hegemônica, libertando-nos por meio da língua (HOOKS, 2013, p. 233).

Assim, ela articula criticamente conhecimentos e propõe uma nova maneira de intervir (*práxis*) numa perspectiva emancipatória e revolucionária ao falar sobre liberdade. Desse modo, podemos pensar no conceito de *resistência*, tratado pelas teorias decoloniais, compreendido aqui como a dimensão de reinvenção de formas de viver em meio a estruturas colonizadas e colonizadoras (CURIEL, 2014)⁵⁴.

Já o depoimento da interlocutora Walldiceia revela uma prática política mais aguerrida, advinda de experiências adquiridas ao longo do seu envolvimento com os movimentos sociais e que a permitiu desenvolver uma postura crítica aguçada no interior da instituição religiosa da qual faz parte, sendo capaz de promover modificações institucionais até então não questionadas

Mesmo sem ter me filiado passei a ser uma simpatizante do PT participando de reuniões organizativas, oficinas de formação, assembleias, plenárias, manifestações, o que me instrumentalizou para procurar o Pastor-Presidente da organização religiosa protestante que frequentava para pedir o Estatuto Social e o Regimento Interno e indagá-lo sobre o porquê de os membros não serem convocados para aprovarem ou reprovarem os documentos oficiais em assembleias gerais ordinárias e extraordinárias. [...] Um exemplo que muito me orgulha foi o fato de estar em uma assembleia geral extraordinária convocada para reforma do Estatuto Social e do Regimento Interno da Assembleia de Deus Um Novo Dia (ADNOVODIA) e, o Pastor-Presidente, depois de indicar só homens para compor a Comissão de Reforma do Estatuto Social e do Regimento Interno, dentre eles meu marido, Pr. Wilson Barboza da Silva, perguntou se mais alguém gostaria de fazer parte. Ao me candidatar, o tesoureiro da ADNOVODIA pediu a palavra alegando que eu não poderia fazer parte porque meu marido já comporia a Comissão de Reforma do Estatuto Social e do Regimento Interno. Foi quando o contraditei informando que, embora fôssemos uma só carne, eu tinha as minhas opiniões e o Pr. Wilson Barboza da Silva tinha as dele e que não tínhamos uma formação familiar patriarcal. Por tal razão, a nossa atuação no mesmo colegiado como dois indivíduos distintos não inviabilizaria o trabalho da Comissão de

⁵⁴ Conferência: El feminismo decolonial Latinoamericano y Caribeño: Aportes para las prácticas políticas transformadoras - Ochy Curiel. Universidade de Granada. Disponível em < > acessado em 01 de maio de 2019.

Reforma do Estatuto Social e do Regimento Interno. O Pastor-Presidente ficou em uma “saia justa” e confirmou a minha participação. A principal conquista que tivemos foi tanto o Estatuto Social quanto o Regimento Interno serem redigidos na linguagem inclusiva, proposta apresentada por mim na primeira reunião e a aprovação de que as mulheres fossem ordenadas aos mesmos cargos que os homens, ou seja, Diaconisas, Evangelistas e Pastoras, proposta apresentada pelo Pr. Wilson Barboza da Silva (Fala de Walldiceia, em situação de entrevista).

A postura contundente e até desafiadora da pastora Walldiceia revela também, um processo de empoderamento conquistado pelas ações de autoaprendizagem, autoatualização e verbalização/pronúncia vivenciadas em diferentes cenários como na dimensão profissional, familiar e educacional. Seu relato de vida, desde sua origem familiar até sua inserção nos movimentos sociais, apresenta sua persistência, melhor dizendo, re-existência no movimento religioso e no espaço institucionalizado do protestantismo.

O relato de Lorena, ainda no seu primeiro ano de inserção no movimento negro evangélico, reconhece a importância da ação pedagógica dos espaços educativos, e os efeitos dessas mudanças em sua prática profissional cotidiana

Trabalho na Defensoria Pública, um espaço que me promoveu a praticar e analisar todo conhecimento absorvido nas interações da escola de fé e política e das rodas de conversas com mulheres já militantes, passei a enxergar diversas violências que as mulheres passavam, financeiras, psicológicas, verbais, físicas, além de existir o recorte visível de raça, as mulheres que mais procuravam (e procuram) são negras. Dito isto entendia bem o significado de interseccionalidade, palavra esta que só entrou no meu vocabulário recentemente, afinal é pouco tempo que tenho de caminhada progressista. Aprendendo assim pude ter mais qualidade nos meus atendimentos e passei a promover a fala dentro do meu espaço profissional de como deveríamos está atentos a estes detalhes (Fala de Lorena, em situação de entrevista)

Para Lorena, a interseccionalidade aparece como categoria de análise para essa mudança ética diante do mundo exterior e que se processa em sua subjetividade fazendo com que a prática política seja esse espaço educativo por excelência. Quando temos acesso às ferramentas pertinentes para nos refazermos interiormente, damos um passo à frente na caminhada rumo à mudança social.

As pedagogias alternativas (GONH, 2013) oferecidas pelos movimentos sociais (rodas, aulas expositivas, conversas informais, e o intercâmbio entre sujeitas) desencadeiam um processo de autoaprendizagem que a permite mudar sua realidade pessoal e conseqüentemente a realidade em sua volta. Eu vivenciei isso durante minha trajetória no movimento progressista evangélico sem necessariamente ter realizado um curso de bacharelado em teologia, por exemplo. O relato da Elis reconhece na prática política o *aprender fazendo*, como uma dimensão gratificante para sua autoformação

Estando sempre em lugar de aprendiz, de trocas, de debates e construções, estes espaços proporcionaram a constante busca pela formação a partir das individualidades, para ação em contexto de população. Ao pensar num espaço de formação para mulheres pretas para incidir pública e politicamente, consegui entender que a cada novo texto, nova escrita, nova leitura, nova ação, garante a possibilidade das disputas de narrativa e de contexto histórico e social. Foi gratificante ver o empoderar de mulheres quando se percebem donas de sua história e de sua narrativa. Foi e tem sido. (Fala de Elis, em situação de entrevista)

A incidência política de que fala a Elis, decorrente desse *aprender fazendo*, se relaciona diretamente a organização e o ajuntamento de mulheres é uma importante e histórica estratégia de resistência e prática política das mulheres negras (CARNEIRO, 2008; RIBEIRO, 1997; DAVIS, 2014). A expressão “*juntas somos mais fortes*”, cunhada no interior dos grupos contra-hegemônicos, simboliza essa potência da coletividade. Quando nós, mulheres negras evangélicas ativistas sociais promovemos o 1º Encontro das Mulheres Negras Cristãs estamos, na verdade, dando continuidade ao processo de luta contra a opressão colonial iniciado contra os povos originários de África e das Américas no percurso do século XV baseada na escravização e desumanização desses povos. E, pensando contemporaneamente e localmente na experiência democrática brasileira, reconhecemos os avanços políticos promovidos pela ação organizada do Movimento Negro, e em especial da articulação das Mulheres Negras, a exemplo de Marcha das Mulheres Negras em 2015

a presença da raça como categoria de análise para que se compreenda o machismo, o sexismo, as desigualdades sociais e as reedições do capitalismo nacional e internacional no campo da produção científica. O protagonismo das mulheres negras no Brasil assumiu um destaque ainda maior quando as mulheres negras de todas as regiões do país realizaram a Marcha Nacional das Mulheres Negras 2015 contra o Racismo e pelo Bem Viver no dia 18 de novembro, em Brasília. (GOMES, 2018, p.73)

Dessa maneira, o Manifesto produzido por nós durante o 1º Encontro de Mulheres Negras Cristãs, reforça esse protagonismo coletivo das mulheres negras, se alinha à proposta pedagógica e emancipatória do Movimento Negro e aponta para a construção de uma subjetividade desestabilizadora no interior do movimento progressista evangélico em contexto de conservadorismo religioso. Isso converge dimensões articuladas entre teoria e prática política, de tal modo que podemos perceber os efeitos disso nas micro-relações entre pares, quer seja na estrutura institucional de fé ou trabalho.

Percebemos que somos fortalecidas em comunhão umas com as outras em nosso aprender a fazer, fruto de um processo constante e inacabado de autorrecuperação como afirma Bell Hooks

Quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não há brecha entre teoria e prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco onde uma capacita a outra (HOOKS, 2013, p.85,86).

Por isso, a prática política nunca será um fim em si mesmo, como propõe as pedagogias feministas e libertárias. Será sempre um meio, um caminho de produção de conhecimentos, de partilha de saberes, uma revisitação de autocuidado⁵⁵ e autopreservação, um passo para se chegar ao espaço adiante

⁵⁵ Referência contida no site: <https://www.geledes.org.br/o-autocuidado-como-estrategia-politica/> Acessado em 08 de julho de 2019.

São também inúmeras as mulheres que deixam de frequentar as suas igrejas, ainda que não se desfilie delas. São muitas as mulheres que abandonam por completo suas igrejas. Outras, nelas permanecem, mas com críticas. E ainda há aquelas que permanecem sem críticas. Há também mulheres que criam novos espaços de vivência da espiritualidade, sem abandono da fé, mas com abandono das características patriarcais das suas igrejas de origem. E, ainda, mulheres que combinam experiências religiosas e tradições, fugindo da regra da única pertença; fazem as suas próprias sínteses e sincretismos, imprimindo um dinamismo e criatividade à sua vida de fé (ROESE, 2015, p.1550)

Os espaços de fé só são seguros para nós mulheres negras evangélicas ativistas sociais quando coadunamos com seus discursos de dominação e poder. A partir do momento em que contrariamos essa lógica, nos expomos as represálias políticas decorrentes de nossa postura ética-política junto à defesa dos direitos humanos: exclusão institucional, isolamento, ridicularização, sabotamento entre outras formas de renegar a legitimidade de nossa luta e reivindicação.

A partir da organização coletiva o autocuidado como estratégia política ganha relevância dentro das pautas vivenciadas por nós. Diante dos contextos de perdas de direitos sociais e recessão política, onde o discurso de ódio ganha espaço nas comunidades de fé, pensar na autoproteção se tornou urgente. Por isso, criamos a Rede de Mulheres Negras Evangélicas: para promover união e fortalecimento entre pares para a promoção de autocuidado entre nós.

Segundo a cartilha do CFEMEA⁵⁶, organização nacional e reconhecimento internacional o autocuidado pode ser definido:

⁵⁶ Retirado de: <<http://www.cfemea.org.br/index.php/autocuidado-e-cuidado-entre-ativistas/o-que-e-autocuidado-e-cuidado-entre-ativistas>> Acessado em 08 de julho de 2019.

O cuidado entre ativistas e autocuidado constituem-se em caminho para/da transformação social que mobilizamos. É condição do processo de autocrescimento individual, de formação de vínculos entre as ativistas e de fortalecimento de sujeitos políticos coletivos que as mulheres instituem. É em si uma estratégia de proteção e de empoderamento das mulheres. É o caminho que escolhemos para lidar com as emergências, sem renunciar e para confirmar nossas estratégias feministas e antirracistas. “O cuidado entre ativistas é uma forma de intervenção política que oportuniza, às mulheres que estão no ativismo, lidar com elementos que bloqueiam sua trajetória de transformação no âmbito subjetivo. É um caminho para interpelar o individualismo, o sexismo, o racismo e outras formas de discriminação que introjetamos e nos oprimem. E, ao mesmo tempo, é uma maneira de lidar e buscar eliminar tais elementos dos discursos e práticas de quem quer transformar o mundo. O cuidado entre ativistas envolve corações e mentes das mulheres que estão na luta, para curar as feridas abertas pela violência da dominação. Por isso mesmo, insere-se no conjunto de reflexões e práticas alternativas que vêm sendo desenvolvidas a partir do feminismo.”

Ao estar em condição de “estrangeira de dentro” estive submetida a processos contínuos de adoecimento emocional que só foram superados mediante ajuda mútua em coletividade. Ao estar inserida no coletivo vozes mairas e suas práticas educativas de autoaprendizagem e logo após isso no movimento negro evangélico, eu aprendi a nomear e articular melhor as injustiças que sofria e as dores que me afetam, reiniciando um processo curativo por meio da pronúncia, da gerência do tempo para nós mesmas, da busca por assistência nas terapias holísticas, do autoperdão e da permissão ao erro.

No artigo *“El Autocuidado como estrategia política: sostenibilidad y bienestar para defensoras de derechos humanos”* das autoras Ana María Hernández Cárdenas & Nallely Guadalupe Tello Méndez (2017) apresentam os princípios do autocuidado de forma sistematizada ao partirem da experiência da Casa La Serena, no México: um espaço para autocuidado, cuidado e bem estar de mulheres defensoras. As autoras chamam atenção para o desafio da complexidade das relações humanas diante das ameaças vividas pelas pessoas defensoras dos direitos humanos, entretanto, reconhecem os ganhos proporcionados pela prática do autocuidado

No pretendemos idealizar el autocuidado. Sabemos que aun con él hay cosas que no nos gustan que seguirán sucediendo, pero la forma en que las encaremos será distinta; tampoco queremos que el autocuidado se convierta en una carga o en una culpa por no haber hecho lo suficiente, pues estamos convencidas que las relaciones humanas en su complejidad nos imponen siempre retos, sin embargo creemos que mientras más herramientas tengamos para transitarlos, será mejor. Confiamos en la pausa y el respiro para ser compasivas con nuestros reveses y para seguir andando. (CÁRDENAS e MÉNDEZ, 2017, p.185)

Assim, continuar juntas em permanente estado de autorreflexão e práticas regulares de autocuidado são aprendizados que recebi e tenho amadurecido durante a caminhada no movimento de mulheres negras evangélicas, por meio das contribuições do feminismo negro e decolonial, onde reconheço a força dessa estratégia de autopreservação em meio a lutas políticas frente ao plano de Estado teocrático e de fascismo social. Talvez, porque nós, mulheres negras, temos sido alvo, e temos acumulado os maiores danos decorrentes das disputas políticas por recursos de cidadania. Exemplo disso, o assassinato da vereadora carioca e ativista dos direitos humanos Marielle Franco, em 2018, simboliza o risco iminente de morte a todas as pessoas que são ativistas de direitos humanos e em especial terror, à população negra e às mulheres negras.

CONSIDERAÇÕES

Por fim, eu gostaria de sublinhar com maior ênfase, a importância das metodologias dos movimentos sociais no processo de autoformação. Foram esses *modos de fazer* que permitiram a abertura necessária na consciência e na percepção para o caminhar em direção a mudança social, minha e de minhas irmãs e interlocutoras. À medida que, a escuta, a amorosidade e o diálogo foram incorporados como práticas políticas do ensinar-aprender no movimento social progressista evangélico dos quais experimentei, foi desencadeado um processo de amadurecimento, cura e expansão interior, necessários à vida em coletividade.

Esses modos de fazer, permeados por metodologias alternativas, criativas e dialógicas, permitem aprendizagens que são profundamente favoráveis nos contextos e ambientes em que precisamos negociar e disputar fala e poder, ou ainda, resistir às represálias e hostilizações – como no caso de embates com líderes religiosos mais fundamentalistas e conservadores. Aqui, destaco pelo menos três aprendizagens, conforme Gohn (1992), que são frutos de alguns processos educativos vivenciados nos movimentos sociais: 1) da aprendizagem gerada com a experiência de contato com fontes de exercício de poder; 2) da aprendizagem das diferenças existentes na realidade social a partir da percepção das distinções nos tratamentos que os diferentes grupos sociais recebem de suas demandas; 3) da aprendizagem da desmistificação da autoridade como sinônimo de competência, a qual seria identificada como sinônimo de conhecimento.

Percebo também, como a inserção de pessoas religiosas progressistas confere ao movimento social uma pluralidade, novas vozes e novos aprendizados para os diferentes sujeitos e sujeitas que a compõe. A presença de pessoas que reconhecem na fé, no místico e na espiritualidade sua fonte de ação política, convida aos demais atores e atrizes do movimento ao diálogo e impõe o reconhecimento da diversidade e em meio à busca de uma causa

comum: a intransigente defesa da dignidade de todas as pessoas e da natureza em qualquer lugar do mundo.

Os movimentos sociais são espaços privilegiados para uma atuação antissexista e antirracista mais flexível e tolerante dessas mulheres, já que nesses espaços aprendemos a desestabilizar os condicionantes hierárquicos de grupos de poder e os interesses das cúpulas masculinista das igrejas e organizações que as representam. É por meio de “fissuras” provocadas pelos movimentos sociais que a educação não-formal possibilita espaços físicos, promove encontros, realiza formações educativas baseada no diálogo e na crítica lapida as habilidades que as mulheres negras evangélicas já desenvolvem em suas comunidades de fé e seus territórios de convívio familiar e comunitário.

As ditas disputas de narrativas na academia e na religião cristã protestante enfadaram, mas em contrapartida, também são parte da construção e do resgate da história do povo negro em sua humanidade e dignidade. Combater a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser em contexto eurocentrado, falocentrico, androcentrico e machista como o religioso protestante é uma tarefa “até que todas sejamos livres”. É essa mesma colonialidade que afeta as relações de poder entre nós mulheres de todas as cores, etnias e credos. É ela que gera entre nós disputa e incompreensões, dissensões e hierarquias de opressões e que de fato, fragmenta a luta feminista em sua ampla formação mundial.

O que acontece quando as mulheres feministas religiosas não são acolhidas pelo movimento feminista tradicional/hegemônico? O que acontece quando as mulheres negras não são consideradas na radicalidade necessária em contexto colonialidade do saber protestante? A teologia eurocentrada marginaliza, criminaliza a incidência dos movimentos sociais na reivindicação por direitos e justiça social. A urgência pela adesão à um novo paradigma equânime e livre da dominação de uns poucos sobre muitos faz parte do discurso e das práticas das mulheres negras evangélicas que são ativistas sociais como um processo em andamento e em construção.

O ativismo (ou a participação política) protagonizado por nós, mulheres negras evangélicas, sinaliza a possibilidade de se repensar a concepção hegemônica de fé e a democracia no Brasil. Uma fé que não é idiotizada e alheia ao meio social em que foi inserida. Uma democracia que superou os padrões ocidentalizados e do Norte e começa a pensar as autenticidades do Sul e a perspectiva das mulheres em sua visão de mundo. Por isso, a luta das mulheres negras não é apenas sobre sobrevivência, é sobre vivência de abundância de justiça e paz para todas as pessoas.

Por isso, eu concordo que o amor é chave para todo processo de mudança social e humanização das relações adoecidas, como em “Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade”, da bell hooks onde a ação revolucionária basea-se no amor e no diálogo cultivado através de uma educação engajada. Só amor pode curar a humanidade da barbárie das opressões.

REFERÊNCIAS

ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. **Memória, Narrativa e Pesquisa Autobiográfica/** Maria Helena Menna Barreto Abrahão . História da Educação. ASPHE/Fae/UFPEl, Pelota, n.14, p.79-95, set. 2003.

ALMEIDA, Vasni de. **Discursos e iniciativas de metodistas progressistas sobre a questão agrária no Brasil (1980-1999)** / Discourses and initiatives of progressive Methodists on the agrarian issue in Brazil (1980-1999). PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 4, nº 1, 2013, p. 127-149.

ALVES, Branca Moreira; PITNAGUY, Jacqueline. **O que é feminismo?** Coleção Primeiros Passos. Ed.: Abril Cultural/Brasiliense. São Paulo.1984.

AQUINO, Maria Pilar; TÁMEZ, Elsa. **Teología Feminista LatinoAmericana.** Maria Pilar Aquino e Elsa Támez. – Editoa Abya Yala; Quito – Ecuador; 1998.

BAHRI, Deepika, **Feminismo e/no pós-colonialismo.** Estudos Feministas, Florianópolis, 21(2): 336, maio-agosto/2013.

BARRENECHE-CORRALES, Johana. **O método autobiográfico e a pesquisa social, Testemunhos e histórias de vida.** Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008.

BRANCHINI, Diná da Silva. **Religião e Identidade: um estudo sobre os negros metodistas da região metropolitana de São Paulo/** Diná da Silva Branchini – São Bernardo do Campo, 2008.

_____. A propósito dos 125 anos da lei áurea: inserção negra no segmento evangélico. In: **Revista Caminhando** v. 18, n. 1, p. 13-23, jan./jun. 2013.

BRASIL, **Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil.** Mariana Mazzini Marcondes, Luana Pinheiro, Cristina Queiroz, Ana Carolina Querino, Danielle Valverde (Organizadores) / Brasília, 2013

BURITY, Joanildo A. Organizações religiosas e ações sociais: Entre as políticas públicas e a sociedade civil. In: **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 11, volume 18(2): 7-48 (2007)

_____. Religião, política e cultura. In: **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2. Nov. 2008.

CAETANO, Ivone Ferreira. **O feminismo brasileiro: Uma análise a partir das três Ondas oo Movimento Feminista e a Perspectiva da Interseccionalidade.** Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro (EMERJ) - 2017.

CALDEIRA, Cleusa. Hermenêutica Negra Feminista: um ensaio de interpretação de um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6 Cântico dos Cânticos 1.5-6. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, 21(3): 496, setembro-dezembro/2013.

CAMARGO, MRRM., org., SANTOS, VCC., collab. **Leitura e escrita como espaços autobiográficos de formação [online]**. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 140 p. ISBN 978-85-7983-126-3. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

CAMURÇA, Carmen Silva. **Experiências em pedagogias feminista** / Carmem Silva (Org.). – Recife, SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2010.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. In: **Revista Estudos Avançados** 17 (49), 2003.

CÁRDENA, Ana María Hernández; MÉNDEZ, Nallely Guadalupe Tello. **EL AUTOCUIDADO COMO ESTRATEGIA POLÍTICA: Sostenibilidad y bienestar para defensoras de derechos humanos**. ENSAYOS • RECUPERANDO EL ESPACIO CÍVICO - SUR 26 - v.14 n.26 • 179 - 188 | 2017.

CAROSIO, Alba. Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación. In: **Género y Globalización. CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales** Editorial/Editor - Buenos Aires. 2009.

CEPESC, Metodologia de Projetos de Pesquisa e Intervenção. In: **Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça | GPP – GeR: módulo VI/ Orgs.** Maria Luiza Heilborn, Leila Araújo, Andréia Barreto. – Rio de Janeiro: CEPESC; Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. Em Direção A Uma Nova Visão: Raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. In.: MORENO, Renata (Org.). **Reflexões e práticas de transformação feminista**/ Renata Moreno (org.). São Paulo: SOF, 2015. 96p. (Coleção Cadernos Sempre Viva. Série Economia e Feminismo, 4). ISBN 978-85-86548-26-0

_____. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. **Cadernos Pagu** (51), 2017: e175118. ISSN 1809-4449. <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700510018>

_____. **Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Natália Luchini - Revisão da tradução: Bianca Tavolari; 1980.

CORRALES, Johana Barreneche-. **O método autobiográfico e a pesquisa social, Testemunhos e histórias de vida / Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder.** Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008.

COSTA, Cláudia de Lima. **A Urgência do Pós-Colonial e os Desafios dos Feminismos Latino-Americanos.** Terceira Margem • Rio de Janeiro • Número 20 • pp. 70-85 • janeiro/julho 2009 • 70

_____. **Feminismos descoloniais para além do humano.** *Estu Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

COSTA, Fernando Coêlho. **Evangélicos progressistas: uma experiência política no período de abertura democrática no Brasil.** *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS) São Luís - Vol. 4 - Número Especial - Jul./Dez. 2018.*

CRESHAW, Kimberle W. **A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. Cruzamento de Gênero e Raça.** UNIFEM - Brasília, 2004.

CRUZ, Maria Isabel da. **A participação das mulheres na política. In.: A Mulher na Igreja e na Política.** Maria Isabel da Cruz. – 1.ed. – São Paulo: Outras Expressões, 2013. 128p.: il.

CUNHA, Magali do Nascimento. **“É preciso salvar a família”: gênero, religião e política no contexto do neoconservadorismo evangélico nas mídias no Brasil.** In.: *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014.* Christina Vital da Cunha, Paulo Victor Leite Lopes, Janayna Lui. – Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

CURIEL, Ochy. **Descolonizando el Feminismo: Una perspectiva desde la America Latina y el Caribe.** Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista realizado en Buenos Aires en junio de 2009, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe** [recurso eletrônico] / Angela Davis ; tradução Heci Regina Candiani. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016.

DIAS, Agemir de Carvalho. **A Conferência do Nordeste e a Crise do Movimento Ecumênico Evangélico no Brasil.** *REVISTA REFLEXUS - Ano VI, n. 7, 2012/1*

FARAH, Marta Ferreira Santos. **Políticas Públicas e Gênero.** Seminário Nacional de Coordenadorias da Mulher no Nível Municipal: o Governo da Cidade do ponto de vista das Mulheres – Trabalho e Cidadania Ativa. Mesa 1 –

Estado e políticas públicas: a construção da igualdade. São Paulo, Anhembi, 22 e 23 de julho de 2003.

FLICK, U. 2009. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Trad. Joice Elias Costa. 3. ed., Porto Alegre: Artmed.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**, 17^a. ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1987.

GARGALHO, Francesca. **Feminismo Latinoamericano**. REVISTA VENEZOLANA DE ESTUDIOS DE LA MUJER - CARACAS, ENERO-JUNIO, 2007- Vol. 12- N° 28.- México.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**. Ivone Gebara. – São Paulo - Ed. Olho D'água: Setembro/1997.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais na Contemporaneidade**. In: Revista Brasileira de Educação v. 16 n. 47 maio-ago. 2011.

GONH, Maria da Glória. **Educação Não Formal, Aprendizagens e Saberes em Processos Participativos**. - Investigar em Educação - II^a Série, Número 1, 2014.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação** / Nilma Lino Gomes. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. 2^a reimpressão, 2018.

GONZALES, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. Apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980.

HARAWAY, Donna. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial** - Cadernos Pagu (5) 1995: pp. 07-41.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir – a educação como prática da liberdade**: tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2013.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico por amostragem de domicílio**. DF - Brasília, 2010.

In Magalhães, Maria José (ed.), Lima Cruz, Angélica (ed.), Nunes, Rosa (ed.) (2012) **Pelo fio se vai à meada: percursos de investigação através de histórias de vida Lisboa**: Ela por Ela.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Dossiê Mulheres Negras: Retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. DF-Brasília, 2013.

IRIGARAY, Luce. **A questão do outro**. abrys, estudos feministas número 1-2, julho/ dezembro 2002 .

JAGGAR, Alison M. **Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista** In.: **Gênero, corpo, conhecimento** / Alison M. Jaggar, Susan R. Bordo [editoras]; tradução de Brítta Lemos de Freitas. - Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. - (Coleção Gênero; 1). Tradução de: Gender, body, knowledge ISBN 85-01-04345-1

JOSSO, MARIE-CHRISTINE. **A transformação de si a partir da narração histórias de vida**. Educação Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 413-4. set./dez. 2007.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de Vida e Formação**; prefacio António Novoa; revisão científica, apresentação e notas à edição brasileira Cecília Warschauer; tradução José Cláudio e Júlia Ferreira; adaptação à edição brasileira Marina Viana. – São Paulo: Cortez, 2004.

JOSSO, MARIE-CHRISTINE. **A transformação de si a partir da narração de histórias de vida**. Educação Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 413-438, set./dez. 2007.

KOROL, Claudia. **Hacia una pedagogía feminista** - 1º 1a ed. - : El Colectivo, América Libre, 2007. Korol, Claudia (comp.) 256 p., 22 x 15 cm. ISBN: 978-987-23514-5-8

LAGARDE DE LOS RÍOS, Marcela. **Los cautiveros de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas**. Universidade Nacional Autónoma de México. 2005.

LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica** / Marina de Andrade Marconi, Eva Maria Lakatos. - 5. ed. - São Paulo : Atlas 2003.

LOPES, Eliane Marta Teixeira. **Memória e estudos autobiográficos**. História da Educação, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n.14, p.47-61, set.2003.

LOURO, Guacira Lopes (Org). **O Corpo Educado Pedagogias da Sexualidade**. Guacira Lopes Louro, Jeffrey Weeks, Deborah Britzman, bell hooks, Richard Parker, Judith Butler. Traduções: Tomaz Tadeu da Silva. 2ª Edição. Autêntica. Belo Horizonte, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Guacira Lopes Louro - Petrópolis, RJ Uma perspectiva pós-estruturalista / : Vozes, 1997. Bibliografia. ISBN 85.326.1862-6

LUGONES, María. **Colonialidad e Género**. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre ISSN 1794-2489, 2008.

MATOS, MARLISE. **Movimento E Teoria Feminista: É Possível Reconstruir a Teoria Feminista a Partir Do Sul Global?** Recebido em 20 de novembro de 2009. In: Rev. Sociol. Polít., Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67-92, jun. 2010 Aprovado em 05 de março de 2010.

MELUCCI, Alberto. **Para uma teoria dos Movimentos Sociais** In.: A invenção do Presente. Editora Vozes. 2000

_____. **Um objeto para os Movimentos Sociais**. Ed. Lua Nova São Paulo. Junho 1989.

NARAYAN, Uma. O Projeto Da Epistemologia Feminista: Perspectivas de Uma Feminista Não Ocidental Parte II: Trajetórias Feministas do Conhecimento. In.: **Gênero, corpo, conhecimento** / Alison M. Jaggar, Susan R. Bordo [editoras]; tradução de Brítta Lemos de Freitas. - Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. - (Coleção Gênero; 1). Tradução de: Gender, body, knowledge ISBN 85-01-04345-1.

NASCIMENTO, JULIANA DOS SANTOS. **Mulheres Evangélicas: Relações de Gênero e Poder**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) / 2016.

NEVES, Sofia. **Investigação Feminista Qualitativa e Histórias de Vida: A libertação das vozes pelas narrativas biográficas** / In Magalhães, Maria José (ed.), Lima Cruz, Angélica (ed.), Nunes, Rosa (ed.) Pelo fio se vai à meada: percursos de investigação através de histórias de vida Lisboa: Ela por Ela. (2012)

OLIVEIRA, Marco Davi de. **“A religião mais negra do Brasil: porque os negros fazem opção pelo pentecostalismo?”**. Viçosa – MG. Editora Ultimato, 2015.

PACHECO, Ronilso. **Ocupar, resistir e subverter: igreja e teologia em tempos de violência, racismo e opressão**. – Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2016.

PASSEGGI, M. C. y Souza, E. C. (2017). **O Movimento (Auto)Biográfico no Brasil: Esboço de suas Configurações no Campo Educacional**/ Revista Investigacion Cualitativa Passeggi/ Investigación Cualitativa, 2(1) pp. 6-26. DOI: <http://dx.doi.org/10.23935/2016/01032>

_____. **A experiência em formação**. Educação, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 147-156, maio/ago. 2011.

PEDRO, Joana Maria. **Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica**. HISTÓRIA, SÃO PAULO, v.24, N.1, P.77-98, 2005

- PEREIRA, Nancy Cardoso. **Palavras: se feitas carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos** / Nancy Cardoso Pereira; [organização Rosângela Borges]. - São Paulo – Católicas Pelo Direito de Decidir, 1ª edição, 2003; 1ª reimpressão, 2013; - (Coleção Cadernos; 2011)
- PERNAMBUCO. Secretaria da Mulher. **Mulheres Construindo Igualdade: Caderno Etnicorracial/Secretaria da Mulher; Organização e texto: Celma Tavares, Cristina Maria Buarque, Fernanda Meira, Lady Selma Albernaz, Raiza Cavalcanti, Rosangela e Rosário Silva.** – Recife: A secretaria, 2011.
- PINTO, Geise Pinheiro. **Mulheres Negras Evangélicas no Brasil: violências, lutas e resistências.** Tese de Doutorado – UFMG. Belo Horizonte, 2018.
- RAGO, Margareth. **Epistemologia Feminista, Gênero e História.** Depto História - UNICAMP. *Este artigo foi publicado em Pedro, Joana; Grossi, I (orgs.)- MASCULINO, FEMININO, PLURAL. Florianópolis: Ed.Mulheres,1
- RAMOS, Elisa Matia Rudge. **Os direitos sociais: direitos humanos e fundamentais.** In:<https://direitosociais.org.br/article/os-direitos-sociais-direitos-humanos-e-fundamentais/>.Acessado em 01 de Novembro de 2017.
- RANGEL, Patrícia (Org). **Série Histórica: Mulheres e Eleições (1996-2012).** CFEMEA – Brasília, 2014.
- RIBEIRO, Matilde. **Mulheres Negras: Uma Trajetória de Criatividade, Determinação e Organização.** Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Movimentos Sociais – Nemos (PUC/SP). Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008
- RICHARD, Nelly. **Experiência e Representação. In.: Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política** /Nelly Richard; Tradução Romulo Monte Alto – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- RICHARD, Nelly. **Feminismo e Desconstrução: novos desafios críticos.** In.: Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política /Nelly Richard; Tradução Romulo Monte Alto – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ROSADO-NUNES, Maria José. **Direitos, cidadania das mulheres e religião.** Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2 - pp. 67-81. Nov/2008.
- SAFFIOTI, Heleieth. **“Movimentos sociais: face feminina”**. In Carvalho, Nanci Valadares de. (org.) A condição feminina. São Paulo, Revista dos Tribunais Ltda., Edições Vértice. (1988)
- SANTOS, Ana Célia de Sousa. **Pedagogia Feminista como Possibilidade de Construção de Novas Relações de Gênero.** Revista Ártemis. Edição V.14, ago-dez, 2012. Pp.174-182.
- SANTOS, Débora Cavalcanti dos. **“EU VI A CARA DA MORTE E ELA ESTAVA VIVA”:** Narrativas de mulheres protestantes sindicalistas rurais do Sertão Central de Pernambuco sobre a morte. Dissertação apresentada

ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências** / Boaventura de Sousa Santos. — 5. ed. - São Paulo : Cortez, 2008.

SANTOS, Neusa. **Tornar-se Negro: As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social** / Neusa Santos Sousa - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Coleção Tendências, v.4.

SARTI, Cynthia A.. **O início do feminismo sob a ditadura no Brasil: o que ficou escondido**. Texto preparado para apresentação no XXI Congresso Internacional da LASA (Latin American Studies Association), The Palmer House Hilton Hotel, Chicago, Illinois, 24-26 de setembro de 1998.

_____. **Experiência e Representação. In.: Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política** /Nelly Richard; Tradução Romulo Monte A Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Feminismos e pós-colonialismos**. Estudos Feministas, Florianópolis, 21(2): 336, maio-agosto/2013.

_____. **Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático**. Revista Política e Sociedade – UFSC; Nº 11 – outubro de 2007.

_____. **O que é teologia feminista?** Ivone Gebara.- São Paulo - Ed. Brasiliense – Coleção Primeiros Passos, 326; 2007.

SCHIENBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** / Londa Schiebinger ; tradução de Raul Fiker. - - Bauru, SP : EDUSC, 2001. 384 p. : il. ; 21cm. - - (Coleção Mulher). ISBN: 85-7460-063-6. Inclui bibliografia. Tradução de: Has feminism changed science?

SCOTT, Joan. Experiência. In.: **Falas de Gênero: Teorias, Análises e Leituras** / Organizado por Alcione Leite da Silva, Maria Coelho de Souza leão e Tânia Regina Oliveira Ramos. – Florianópolis: Editora Mulheres, 1999. P.21-55.

SEGATO, RITA LAURA. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial**. 18 | 2012 : Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical. E-cadernos ces.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) HALL, Stuart. WOOSQARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

SOUZA, Eliseu Clementino. **O conhecimento de si: narrativas do itinerário escolar e formação de professores** / por Elizeu C. de Souza.—2004. Tese de Doutorado -- Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, 2004.

SOUZA, Sandra Duarte de. **Mulheres evangélicas na política: tensionamentos entre o público e o privado** / Evangelical women in politics: stress between public and private. Dossiê: Relações de Gênero e Religião – Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1261-1295, jul./set. 2015 – ISSN 2175-5841. Artigo original DOI – 10.5752/P.2175-5841.2015v13n39p1261

SOUZA, Sandra Duarte de. **“Não à ideologia de gênero!” A produção religiosa da violência de gênero na política brasileira**. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 28, n. 2, p. 188-204, dezembro de 2014.

SOUZA, Sandra Duarte de. **Ditadura militar brasileira: a propósito da agência política de mulheres cristãs**. In: SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro dos (org.). Estudos Feministas e Religião: tendências e debates. Curitiba/São Bernardo do Campo: Prismas/Universidade Metodista de São Paulo, 2014b, p. 149-171.

SPINDOLA, Thelma; SANTOS, Rosângela da Silva. Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora?). In: **Revista Escola Enfermagem**. USP, 2003; 37(2):119-26.

THOMAZ, Angelica Tostes. **A teologia sem corpo: por uma teopoética feminista**. Angélica Tostes Thomaz - Revista REFLEXUS - Ano XII, n. 19, 2018/1

WARREN, Ilse-Sherer. **Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais**. XXV Congresso Latino-Americano de Sociologia (ALAS), Porto Alegre, 2006.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: **REVISTA ABPN**. 1, n. 1 - mar-jun de 2010 (p. 08-17)

ANEXO

Texto enviado às interlocutoras com as perguntas geradoras sobre as categorias de análise:

Querida irmã e amiga, boa noite!

Que a paz de Ruah esteja com você!

Eu estou te escrevendo porque preciso da tua ajuda. Como você sabe estou na fase final da escrita de minha dissertação com o tema de “Mulheres Negras Evangélicas: Autoformação no Movimento Social Progressista”.

Estou utilizando a narrativa de história de vida e em especial o método autobiográfico e estou investigando como a participação/inserção no movimento social tem contribuído com a autoformação das mulheres negras evangélicas frente ao contexto de conservadorismo e fundamentalismo religioso promovendo engajamento para na luta antirracista e antissexista.

Por isso eu gostaria de convidar você para participar dessa construção junto comigo ao responder este e-mail com sua experiência de vida enquanto mulher negra evangélica que atua no movimento social!

Primeiro, me conte sobre você: Nome, idade, origem, ocupação e movimento social que atua...

As perguntas geradoras são:

1- Qual(ais) a(s) experiência(s) vividas no movimento social provocaram mudanças no seu pensamento e posicionamento frente às questões sociais de gênero e raça?

2 – Como o diálogo (a presença ou ausência dele) contribuiu para o seu processo de autoformação no contexto do movimento social?

3 – Como a prática política te ofereceu instrumentalidade para o enfrentamento ao conservadorismo e o fundamentalismo religioso e político?

Eu também estou pedindo, caso você se sinta à vontade, de uma a três fotografias que simbolizem/representem esse processo pelo qual você passou/passa.