



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós Graduação em Psicologia de Desenvolvimento e Escolar

**DEUS É PERFEITO, HOMEM E BRANCO: UMA ANÁLISE DAS NARRATIVAS
DE MULHERES NEGRAS SOBRE OS SIGNIFICADOS CULTURAIS CRISTÃOS**

Aline Campos Machado

Brasília, junho de 2023



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós Graduação em Psicologia de Desenvolvimento e Escolar

**DEUS É PERFEITO, HOMEM E BRANCO: UMA ANÁLISE DAS NARRATIVAS
DE MULHERES NEGRAS SOBRE OS SIGNIFICADOS CULTURAIS CRISTÃOS**

Aline Campos Machado

**Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de Brasília como
requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Psicologia do Desenvolvimento e
Escolar.**

ORIENTADORA: Prof.^a Dr.^a Fabrícia Teixeira Borges

Brasília, junho de 2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

MM149d Machado, Aline Campos
Deus é perfeito, homem e branco: uma análise das narrativas de mulheres negras sobre os significados culturais cristãos / Aline Campos Machado; orientador Fabícia Teixeira Borges. -- Brasília, 2023.
161 p.

Dissertação (Mestrado em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar) -- Universidade de Brasília, 2023.

1. Psicologia do desenvolvimento. 2. Psicologia histórico cultural. 3. mulheres negras. 4. cristianismo. 5. identidade. I. Borges, Fabícia Teixeira, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA SEGUINTE BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Maristela Rossato – Presidente
Universidade de Brasília

Prof.^a Dr.^a Mirianne Santos de Almeida – Membro Externo
Secretaria Municipal de Educação de São Cristóvão - SE

Prof.^a Dr.^a Isabelle Patriciá Freitas Soares Chariglione – Membro Interno
Universidade de Brasília

Prof.^a Dr.^a Regina Lúcia Sucupira Pedroza – Membro Suplente
Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Às participantes da pesquisa por compartilharem suas histórias de vida.

Às professoras Dr.^a Maristela Rossato, Dr.^a Mirianne Santos de Almeida, Dr.^a Isabelle Chariglione e Dr.^a Regina Pedroza por terem aceitado compor a banca examinadora.

À Prof.^a Dr.^a. Fabrícia Teixeira Borges pela orientação e condução da pesquisa.

Às professoras/es, colegas de curso e toda equipe de profissionais do PGPDE.

E a todas e todos que contribuíram com a elaboração deste trabalho.

RESUMO

A última contagem do Censo demográfico no Brasil, realizada em 2010, apontou que 86,8% da população brasileira é cristã. Considerando que o cristianismo oferece diversos significados sobre a identidade feminina e que tais significados funcionam enquanto regras norteadoras da sociedade, propomos como objetivo geral desse estudo analisar de que forma os significados culturais cristãos imbricados na cultura brasileira afetam a constituição de si de seis mulheres negras, participantes do estudo. O delineamento teórico está baseado na Psicologia Cultural, na Psicologia Histórico-Cultural e nos estudos contemporâneos de gênero, raça e religião. As informações da pesquisa foram construídas por meio de entrevistas narrativas e dois grupos focais compostos por mulheres negras cristãs e mulheres negras não-cristãs, e analisadas por meio da Análise Temática Dialógica. Os resultados da pesquisa apontaram que a religiosidade cristã tem grande influência na constituição de si das mulheres participantes da pesquisa, mesmo daquelas que não seguem o cristianismo. O estudo ainda possibilitou a compreensão de como as instituições religiosas cristãs podem produzir significados culturais relevantes nas expressões de gênero e raça.

Palavras-chave: Psicologia do desenvolvimento; Psicologia Histórico-Cultural; mulheres negras; cristianismo; identidade.

ABSTRACT

The last demographic census that was done in Brazil in 2010 showed that 86.8% of Brazil's population is christian. Taking in consideration that christianity offers a diversity of meanings related to feminine identity and those meanings work as guiding rules of the society, we propose as general objective of this study analyse in what ways christian's cultural meanings grounded in brazilian culture affect the self development of six black women, participating in this study. The theoretical guidelines are based on Cultural Psychology, on Historical-Cultural Psychology and in recent gender, race and religion studies. The information in this research were built by narrative interviews and two focal groups filled with black christian women and black non-christian women, analyzed by Dialogic Thematic Analysis. The results of this research pointed that christian religiosity has great influence on the self development of the women participating in this research, even those that do not follow christianity. The study allowed comprehension of how christian religious institutions can produce relevant cultural meanings on expression of gender and race.

Keywords: Developmental Psychology; Historical-Cultural Psychology; black women; christianity; identity.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	v
RESUMO.....	vi
ABSTRACT.....	vii
SUMÁRIO	viii
LISTA DE FIGURAS.....	x
1. INTRODUÇÃO	1
2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.....	9
2.1 Cultura, Linguagem e Desenvolvimento Humano.....	9
2.2 Identidade, Gênero e Raça	20
2.3 Cristianismo, Colonialismo e Escravidão	39
3. METODOLOGIA.....	52
3.1 Participantes	53
3.2 Procedimentos de construção das informações e recursos mediadores	55
3.3 Procedimentos de Análise das Informações.....	57
3.4 Procedimentos éticos.....	60
4. RESULTADOS E ANÁLISES.....	61
4.1. Participante 1: Petúnia.....	61
4.2. Participante 2: Tulipa	62
4.3. Participante 3: Violeta.....	64
4.4. Participante 4: Rosa.....	65
4.5. Participante 5: Dália.....	66
4.6. Participante 6: Malva	68
4.7. Resultados Grupo 1 – Mulheres Cristãs.....	69
4.7.1. Tema 1: Deus É Perfeito	72
4.7.2. Tema 2: Bíblia.....	77
4.7.3. Tema 3: Silêncio E Sujeição	81
4.7.4. Tema 4: Homem E Mulher	87
4.8. Resultados Grupo 2 - Mulheres não-cristãs	92
4.8.1. Tema 1: Ser Mulher Negra	95
4.8.2. Tema 2: Concepção De Família.....	99
4.8.3. Tema 3: Norma Social	100
4.8.4. Tema 4: Cobrança Social	103
4.8.5. Tema 5: Igreja.....	106
4.8.6. Tema 6: Submissão E Dependência.....	109
4.8.7. Tema 7: Casamento.....	113

5. DISCUSSÃO	117
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS.....	133
APÊNDICE 1: PESQUISA SURVEY.....	143
APÊNDICE 2: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE.....	145
APÊNDICE 3: TEMAS NORTEADORES DA ENTREVISTA NARRATIVA.....	147
ANEXO 1: TEXTOS BÍBLICOS	148
ANEXO 2: IMAGENS MEDIADORAS PARA O GRUPO FOCAL	149
ANEXO 3: APROVAÇÃO DO PROJETO PELO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA.	151

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Análise interseccional das categorias de raça, gênero, idade e orientação sexual ..	28
Figura 2 - Estrutura das dicotomias natureza/cultura e humano/não-humano.....	34
Figura 3 - Construção manual do mapa semiótico do Grupo 1	59
Figura 4 - Construção manual do mapa semiótico do Grupo 2	59
Figura 5 - Mapa de temas principais do Grupo 1	70
Figura 6 - Mapa semiótico completo do Grupo 1	71
Figura 7 - Mapa do tema Deus é Perfeito	72
Figura 8 - Mapa do tema Bíblia.....	77
Figura 9 - Mapa do tema Silêncio e Sujeição	81
Figura 10 - Mapa do tema Homem e Mulher	87
Figura 11 - Mapa dos temas principais do Grupo 2.....	93
Figura 12 - Mapa semiótico completo do Grupo 2.....	94
Figura 13 - Mapa do tema Ser Mulher Negra.....	95
Figura 14 - Mapa do tema Concepção de Família.....	99
Figura 15 - Mapa do tema Norma Social.....	100
Figura 16 - Mapa do tema Cobrança Social	103
Figura 17 - Mapa do tema Igreja	106
Figura 18 - Mapa do tema Submissão e Dependência.....	109
Figura 19 - Mapa do tema Casamento	113

1. INTRODUÇÃO

Antes de tudo, reservo algumas linhas para me apresentar. Sou Aline, mulher negra, psicóloga clínica pela abordagem Histórico-Cultural desde o início do ano de 2020. Já na minha graduação, tinha interesse pelos temas da psicologia que envolviam o cristianismo, fundamentalismos religiosos, gênero e raça. Nas palavras que seguem, você terá acesso, não só ao resultado de uma pesquisa, mas também a toda uma construção teórica que se inicia anos antes do meu ingresso no mestrado e se transforma ou se aprimora na experiência acadêmica e nos contextos de pesquisa em contato com outras mulheres negras e suas vivências religiosas/espirituais. Muito do que aconteceu até aqui esteve no campo do sentir - apresento a vocês que foi possível significar em palavras.

O cristianismo oferece diversos significados para a construção da identidade feminina, porém, a maioria deles estão distribuídos em concepções binárias dominantes que fazem oposição entre a santidade e o pecado, o bem e o mal, o aceitável e o inaceitável. Os principais e mais significativos símbolos do feminino cristão que descrevem essa dicotomia são o de Eva, primeira mulher, e Maria, mãe de Jesus Cristo. De acordo com a história bíblica, Eva seduziu Adão para que comesse do fruto proibido e, como castigo, Adão teve que trabalhar duramente pelo pão, enquanto a punição da mulher foi a de ser dominada pelo homem e sentir dores durante o parto (Gen. 3:16). Como Eva desobedeceu à primeira ordem dada por Deus, ela é vista como a transgressora que trouxe calamidade ao mundo (1 Tim 2:14), e todas as mulheres que vieram depois dela carregam o Pecado Original, primeiro pecado do texto bíblico (Gatt & Cotrim, 2022; Santos et al., 2021).

Maria, por outro lado, é redentora dos pecados de Eva sendo mãe, submissa, servil, virgem e assexuada (Lu 1: 35-48), características valorizadas pelos significados cristãos. Por ser a personificação da desobediência, toda mulher passa a receber o controle social dos seus desejos e ações, e quando longe de uma figura masculina, seja do pai ou do marido, ela é

considerada perigosa e subversiva. (Gatt & Cotrim, 2022; Silva, 2013). A condução ideológica cristã para regular o comportamento feminino é a imposição das virtudes bíblicas de personagens como Maria, com histórias disciplinadas na castidade, na maternidade, na fidelidade e no desinteresse sexual. Mulheres com traços de personalidade ou comportamentos distintos são raras na narrativa bíblica do Antigo Testamento, e quando aparecem, como no caso de Jezabel e Dalila, são lidas como falsas, sedutoras e fornicadoras (Santos et al., 2021).

O mito da criação é outra metáfora que condiciona a submissão feminina. Os dois primeiros capítulos de Gênesis descrevem a criação do mundo e de todos os seres vivos, inclusive os humanos. Na história, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, e coube a ele nomear todas as coisas. A mulher, por sua vez, foi criada de uma costela do homem, e sua função era a de auxiliá-lo no que ele precisasse e fazer-lhe companhia. Dentro de uma perspectiva histórica, essa passagem tem oferecido um significado simbólico demasiado patriarcal. Desde o assentamento social do cristianismo, como forma de religiosidade predominante nas sociedades ocidentais, a narrativa da criação da mulher pela costela de Adão tem atuado como significado indicativo da inferioridade feminina (Lerner, 2019). Além disso, é possível notar com uma certa facilidade que todas as autoridades bíblicas são homens: Deus, os sacerdotes, os apóstolos e até os anjos, que na interpretação popular não tem sexo, mas são chamados por nomes masculinos como Miguel, Rafael e Gabriel. Assim, a participação das mulheres e sua própria salvação estão marcadas pela interferência e condicionada à benevolência masculina - torna-se privilégio a aceitação da dominação pelo Deus-Homem e, também, pelo Homem-Deus (Gebara, 2015; Santos et al., 2021).

A relevância do tema que estamos nos propondo a debater pode ser interpretada, inicialmente, pela composição religiosa do país. A última contagem do Censo demográfico no

Brasil, realizada em 2010, apontou que 86,8% da população brasileira é cristã (IBGE, 2010)¹. Essa composição é reflexo dos significados culturais predominantes do país, pois entendemos, assim como Jerome Bruner (1997), que a cultura deve ser concepção central para os estudos da Psicologia, já que ela tem papel constitutivo nos processos que dão significado às ações humanas. Para compreender os significados culturais religiosos e suas implicações sociais, é necessário levar em conta que as produções culturais não são apenas compartilhadas por determinada comunidade, elas são elaboradas, conservadas e transmitidas para outras gerações e participam das constituições de si de uma sociedade. Por mais que, na busca de significados, os sujeitos pareçam agir de forma individualizada, esse contato não pode ser feito sem o auxílio dos sistemas simbólicos da cultura, já que ela cede as ferramentas necessárias para entendermos e organizarmos o mundo (Bruner, 1997).

Sendo o cristianismo uma religião dominante no Brasil e levando em conta que a história bíblica é, por muitas vezes, interpretada ao “pé da letra”, como se fosse inspirada diretamente por Deus, assumimos que os significados cristãos servem enquanto regras norteadoras da nossa sociedade. E, apesar do avanço dos estudos de gênero, o cristianismo no Brasil continua por difundir massivamente papéis femininos nos quais as mulheres devem ser submissas aos homens dado seu sexo biológico e sua condição de pecadora - mulheres que não se adequam a essa condição recatada e conservadora estão à mercê da punição social naturalizada. Nesse cenário, a mulher é vista como aquela que surgiu do homem, que o corrompeu derrubando a harmonia com a qual os primeiros seres humanos viviam no paraíso, e que só pôde se redimir de seus pecados no papel de mãe e esposa, o que limita a experiência feminina ao espaço doméstico (Gebara, 2000; Gebara, 2015). Mas será que essa é a realidade das mulheres negras brasileiras?

¹ A pandemia de covid-19 e os cortes orçamentários ocorridos durante o governo Bolsonaro (2019-2022) atrasaram a coleta de dados para o Censo 2020 do IBGE, que começou a ser feita somente em 2022. Sua divulgação está prevista para 2023, porém, até o momento desta pesquisa os dados ainda não haviam sido publicados.

Existem dois fatores que nos encaminham a responder essa pergunta negativamente. O primeiro deles é que mulheres negras sempre trabalharam, a contar pela experiência da escravidão. Em nenhum momento estiveram recolhidas e limitadas a seus lares, cuidando dos afazeres domésticos e de seus filhos, enquanto um homem lhe oferecia sustento. Na verdade, elas têm, historicamente, deixado suas casas para trabalhar no espaço doméstico de mulheres brancas, cuidando delas e de seus filhos (Davis, 2016). O segundo fator é que mulheres negras não são escolhidas para o casamento, portanto, não desempenham o papel de esposa imposto às mulheres brancas. De acordo com o estudo *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil*, levantado pelo IBGE e publicado em 2019², o Brasil tem mais de 11,4 milhões de famílias formadas por mães solteiras, sendo que a grande maioria delas (7,4 milhões) é de mulheres negras. O Censo 2010 divulgou ainda que 52,52% das mulheres negras não viviam nenhum tipo de relação amorosa estável e que mulheres negras com mais de 50 anos eram a grande maioria na categoria de celibato definitivo³, ou seja, mulheres que nunca viveram com um cônjuge. A pesquisa também informou que mesmo quando mulheres negras se envolvem em relacionamentos e chegam, de fato, a se casarem, isso acontece bem mais tarde quando comparado a mulheres brancas.

Intelectuais, acadêmicos e algumas correntes do feminismo convencionaram alcunhar o fenômeno de solidão da mulher negra. Para Lélia Gonzalez (1984), a solidão é resultado dos quatro séculos de escravidão no Brasil e das atualizações do racismo que definiram, a partir da figura da mucama, dois papéis sociais possíveis para mulheres negras: a empregada doméstica e a mulata. A empregada doméstica é a prestadora de serviços que está sempre disponível para contribuir com o bem-estar das famílias alheias, geralmente brancas. Já a mulata é a figura hipersexualizada que desperta o desejo erótico dos homens, mas não o seu amor e/ou respeito.

² https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf

³ <https://memoria.ebc.com.br/2012/10/pesquisa-mostra-que-raca-e-fator-predominante-na-escolha-de-parceiros-conjugais>

Muitos homens negros também enxergam as mulheres brancas como parceiras ideais, não apenas pelo fator estético e o ideal de beleza branco, mas pelo status social que possibilita - em teoria - a aproximação do negro ao espaço poder da branquitude. Com isso, mulheres negras estão naturalizadas no campo sexual e posicionadas fora do campo afetivo, pois são as mulheres brancas que estão destinadas ao casamento e à formação familiar (Carneiro, 1995; Carvalho & Sanches, 2020; Fanon, 1952/2008; Hooks, 1995; Messias & Amorim, 2019; Pacheco, 2013). Ainda sobre o tema, podemos acrescentar o genocídio do jovem negro e a disparidade educacional entre homens negros e mulheres negras como fatores relevantes, já que os casamentos brasileiros costumam ocorrer entre pessoas da mesma raça, mesmo que o índice seja menor entre negros, e com o mesmo nível de instrução (IBGE, 2010).

A experiência dentro das igrejas também é diferente para mulheres negras, mesmo que elas tenham atingido maioria em alguns seguimentos religiosos. A igreja evangélica é a que mais cresce no país nas últimas décadas, passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010 (IBGE, 2010) e, segundo pesquisa do Datafolha, alcançou 31% da população em 2020⁴. A mesma pesquisa indicou que 59% dos evangélicos são negros, 58% são mulheres e destas 59% são mulheres negras – esses números são ainda mais expressivos quando falamos das religiões neopentecostais. Já na década de 1950, o sociólogo francês Roger Bastide afirmava que o protestantismo brasileiro era mais atrativo para a população negra, pois a sua liturgia pregava a aceitação de todas as pessoas, independente de sua cor. Enquanto isso, o catolicismo, durante e muito tempo após a escravidão, rejeitou a população negra em suas igrejas e escolas (Bastide, 1960; Cesarino, 2020; Reina, 2017).

No entanto, apesar de nascer como uma religião marginalizada que consente a presença dos excluídos, se opondo a hegemonia católica, o protestantismo continua uma religião cristã

⁴<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>

branca na qual pessoas negras são acolhidas, mas permanecem discriminadas. Durante os cultos, por muito tempo, negras/os sentaram ao fundo ou na galeria, enquanto brancos ocupavam a nave do santuário, ou seja, a frente e o centro da estrutura física e simbólica religiosa (Reina, 2017). Ainda hoje, muitas igrejas separam homens e mulheres durante suas reuniões, mas percebe-se que a primeira divisão que ocorreu para a população negra foi a de raça. Também precisou (e ainda precisa) haver uma cisão entre o povo negro e a sua cultura ancestral para o que Bastide (1960) chamou de “assimilação” dos significados culturais do cristianismo. Para que seja aceita no seio da comunidade, a pessoa negra deve abandonar o que de sua história a torna negra, e não estamos nos referindo unicamente ao campo religioso - o mesmo caminho precisa ser percorrido para que ela possa alcançar a condição de humano.

Ponderando as diferenciações apresentadas, ressaltamos o caráter social das noções de feminino e masculino, o que acarreta pensar que as diversas sociedades, em seus diversos momentos históricos, produziram diversos modelos do ser mulher, fazendo-se impossível determiná-los ou analisá-los por uma perspectiva única. Os conceitos de gênero passam a exigir um pensamento plural voltado para uma história, um processo, uma construção e, não para algo que exista a priori, tendo em vista a diversidade de grupos étnicos, religiosos, raciais e de classe que atravessam a vivência do feminino (Louro, 2014). Por essa razão, torna-se essencial fazer alguns recortes a essa pesquisa, considerando que a categoria “mulher” não pode ser tomada como universal e que as propostas teóricas e metodológicas eurocêntricas que se propuseram a fazê-lo elegeram a branquitude enquanto norma, invisibilizando inúmeros outros modos de existir (Akotirene, 2019; Davis, 2016; Oyěwùmí, 2004).

Compreendemos o cristianismo e as instituições religiosas como potentes criadores de significados culturais que contribuem para o fortalecimento do patriarcado e, conseqüentemente, para a subserviência das mulheres. E, uma das formas mais eficazes e sutis de dominação refere-se à ligação do feminino ao mal e ao desviante, o que justifica e naturaliza

sua invisibilização, exclusão social e a normalização de práticas que, muitas vezes, atentam contra a sua integridade física e psicológica. Ao mesmo tempo, nos atentamos para as singularidades que pessoas negras experienciam no contato com o cristianismo e para o número reduzido de pesquisas que levam em consideração a raça nas experiências religiosas cristãs. Dito isso, nos orientamos pelo seguinte questionamento: quais são as implicações dos significados produzidos pela cultura cristã para a constituição e o desenvolvimento das mulheres negras brasileiras, sejam elas cristãs ou não-cristãs?

A pergunta nos direciona para os objetivos que traçamos para esta pesquisa. Nosso objetivo geral foi analisar as narrativas de mulheres negras acerca dos significados culturais cristãos e como tais significados afetam a constituição de si destas mulheres. Já os objetivos específicos foram: (1) analisar de que forma as participantes relacionam religião, significados culturais cristãos, e papéis de gênero nas narrativas sobre si; (2) identificar as características da cultura cristã constitutivas na produção de significados sobre concepções de gênero e de raça nas narrativas de mulheres negras cristãs e não-cristãs; e (3) analisar como mulheres negras desenvolvem estratégias de resistência em relação aos papéis de gênero e concepções raciais impostos pela cultura cristã.

O debate mostra-se relevante para a Psicologia do Desenvolvimento, já que as concepções de raça e os papéis de gênero estabelecidos social e culturalmente, com forte influência das religiões cristãs, afetam de forma direta a vida e o cotidiano de mulheres negras. Refletir sobre os significados cristãos atrelados à cultura brasileira e suas implicações possibilita compreender os mecanismos de poder que mantêm as desigualdades de raça e de gênero, que culminam em práticas violentas e discriminatórias, e contribuem para apagamento da cultura negra ancestral. Além disso, é de extrema importância localizar o papel da Psicologia nesse contexto, no intuito de afirmar seu compromisso com a dignidade humana, visando o desenvolvimento e a emancipação de grupos não-hegemônicos.

Estruturamos a dissertação da seguinte maneira: a) introdução: onde apresentamos o tema, justificativa e objetivos da pesquisa; b) três capítulos teóricos; c) método; d) resultados; e) discussão; e f) considerações finais. O primeiro capítulo aborda os pressupostos teóricos centrais da pesquisa acerca do desenvolvimento humano dentro da perspectiva Histórico-Cultural de Vigotski (Vigotski, 1934/2001), da Psicologia Cultural (Bruner, 1997) e da teoria da linguagem bakhtiniana (Bakhtin & Voloshinov, 1929/2014). O segundo capítulo percorre as conceituações de gênero contemporâneas, buscando identificar suas potencialidades e limitações para a análise da construção identitária de mulheres negras. Também discorremos sobre a importância da raça enquanto categoria de análise nos estudos sobre o feminino. O terceiro capítulo faz um resgate histórico do papel do cristianismo nas delimitações culturais dos papéis de gênero e, também, nos processos de escravização e colonização dos povos.

No método, destacamos a relevância da pesquisa qualitativa para essa pesquisa, junto com nossa escolha pelas entrevistas narrativas individuais e pela divisão de dois grupos focais, nomeados como grupo cristão e grupo não-cristão. A análise das informações foi realizada por meio da Análise Temática Dialógica (Silva & Borges, 2017). Nos resultados, apresentamos os Mapas Semióticos construídos pela pesquisadora a partir da interação entre as participantes durante o encontro de grupo. Em seguida, na discussão, articulamos as informações das entrevistas, dos grupos e dos mapas com a proposta teórica da pesquisa. E, por último, nas considerações finais, refletimos sobre quais dos objetivos foram alcançados, sobre as limitações da pesquisa e sobre as suas possíveis contribuições no campo da Psicologia do Desenvolvimento e dos estudos de raça e gênero.

2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

2.1 Cultura, Linguagem e Desenvolvimento Humano

Segundo Bruner (1997), o argumento constitutivo de uma Psicologia Cultural é que o ser humano participa da cultura e se constitui através dela. Com isso, torna-se impossível pensar uma psicologia humana que esteja baseada apenas no indivíduo. Como a Psicologia está imersa na cultura, ela mesma precisa se organizar em torno dos processos que utilizam e produzem significados, unindo o sujeito ao seu contexto sociocultural. Partir de um Psicologia Cultural significa compreender que todo significado é compartilhado, ou seja, a vida cultural está atrelada a um compartilhamento de ideias e conceitos, e os modos compartilhados de discurso que possibilitam a interpretação, o julgamento e a negociação desses significados (Bruner, 1997).

Aqui, o conceito de cultura utilizado está dentro dos pressupostos de Geertz (1973/2008), que a entende enquanto uma teia de significados construída e compartilhada pelos integrantes de um determinado grupo social, que orienta a existência humana. Nessa perspectiva, o ser humano constrói a cultura ao mesmo tempo que se baseia nela para se constituir. Na mesma direção, Bruner (1997) aponta para a cultura como um sistema com ferramentas, técnicas e procedimentos que organizam a experiência humana no mundo e o seu conhecimento sobre ele. Os processos psicológicos surgem na relação com o meio que nos cerca, na relação do “eu” com o mundo, fazendo com que esse “eu” seja um reflexo ativo do seu exterior (Luria, 2010).

Existe, em cada cultura, um conjunto de descrições e normas que funcionam como poderosos instrumentos de conhecimento do mundo que se manifestam na forma de crenças, que são utilizadas para realizar desejos e ações e, é a cultura que dá significado a essas ações, situando os “estados intencionais” (crenças, desejos, motivações, compromissos) em um sistema simbólico interpretativo (Bruner, 1997). Uma Psicologia Cultural que pretende

demonstrar a ligação irremissível entre indivíduo e cultura deve se ater à investigação dos significados e o uso destes na prática, na sua ação, ou seja, a Psicologia Cultural tem como finalidade predominante compreender as formas através das quais os membros de uma cultura produzem, compartilham e negociam significados (Correia, 2003).

Para compreender o mundo no qual está inserido, o sujeito precisa caracterizá-lo, encontrar um meio de construí-lo internamente, segmentar eventos daquilo que vivencia, isto é, esquematizar sua experiência. Uma forma típica de esquematização, e para Bruner (1997) a forma essencial humana, é a narrativa. Para ele, esse é o princípio organizador das relações sociais e culturais, de forma que tudo que não é esquematizado pela narrativa é perdido na memória individual e coletiva. Seu argumento é de que os seres humanos não tem vida ou significados próprios, na verdade, encontram significado no lugar que ocupam em seu enredo sendo autores e personagens de suas próprias histórias (Bruner, 1997).

A narrativa é uma estrutura interna ao discurso e possui três características que lhe são inerentes: a sequencialidade, que envolve a ocorrência de eventos, estados mentais e seres humanos como personagens e/ou autores; a indiferença factual, já que ela pode ser real ou imaginária sem perder seu poder como história; e a capacidade de manejar o afastamento do canônico (Bruner, 1997). As histórias funcionam no sentido de satisfazer necessidades culturais e são instrumentos que possibilitam a negociação de significados, já que são projetadas para dar sentido aquilo que é incomum em contraste com os elementos canônicos da cultura. Embora a cultura seja carregada de canonicidade (normas pré-estabelecidas ou convencionadas socialmente), ela também oferta meios de interpretar e normalizar o excepcional, de forma a não causar uma ruptura pelo afastamento do padrão (Bruner, 1997).

Contudo, a produção social e cultural depende, não somente da narrativa em si, mas também da interpretação dessa narrativa. O intérprete precisa estar equipado com as ferramentas culturais que possibilitam captar o enredo que configura a narrativa e extrair

significado dela (Bruner, 1997). É próprio do ser humano conferir significação a todas as suas ações, mesmo que estas estejam mais próximas de necessidades biológicas básicas como comer e dormir. Não apenas comemos, comemos em determinados horários, cozinhamos nossos alimentos, fazemos reuniões familiares quando cozinhamos, nos vestimos para comer, etc. Nenhuma ação humana está à revelia da cultura e dos processos de significados, nenhuma ação humana está isenta de significação (Pino, 2005).

É na e pela narrativa que esses significados são compartilhados, negociados e renegociados, e a interpretação narrativa é auxiliada pelos recursos e técnicas interpretativas de determinada comunidade, como seus mitos e formas de compromisso humano (Bruner, 1997). Mas como ocorre a transmissão desses significados? Pino (2005) argumenta que todas as produções humanas são dotadas de significação, e a apropriação desse universo é condição para a sua constituição como ser cultural, o que significa, necessariamente, compreender os meios de acesso a ele. Com isso, a transposição da experiência coletiva para a experiência individual exige um mediador ou “conversor”: o signo.

Bakhtin e Voloshinov, (1929/2014) ainda vão além quando afirmam que toda atividade mental tem uma significação, ela não existe isoladamente. Dessa forma, a atividade mental só pode se manifestar em um terreno semiótico, e a significação só pode pertencer ao signo, sendo ela a sua função. O material semiótico é inerente ao psiquismo, já que sem os signos perde-se a subjetividade, o traço particular do ser. É na fronteira do interior e do exterior, nos limites dessas duas realidades, que o psiquismo subjetivo se encontra, porém o contato entre organismo (sujeito) e mundo não ocorre de forma direta; esse encontro é sempre mediado pelo signo. No caso dos autores, referem-se à linguagem verbal, principalmente.

Quando abordamos a condição semiótica dos seres humanos, destacamos que os símbolos são criações humanas e, portanto, são passíveis de mudanças históricas e alterações em seu significado. No entanto, do ponto de vista individual, cada pessoa recebe um conjunto

de símbolos dados/prontos que já estão em uso na comunidade, e que permanecem ativos após sua morte, mesmo que lhe sejam atribuídos alguns acréscimos, alterações ou subtrações de significado (Geertz, 2008). Assim, o símbolo também funciona como um mecanismo de memória da cultura. Ao mesmo tempo que se apresenta enquanto possuidor de um significado pronto, ele é capaz de acumular e organizar novas experiências em torno de si. Nesse ponto, sua finalidade se amplia: além de significar, eles realizam a memória de si mesmos e direcionam os sujeitos humanos muito antes deles nascerem (Lotman, 2003). Sem a direção dos padrões culturais (sistemas organizados simbolicamente), o comportamento humano não teria sentido ou forma. A cultura não é apenas uma criação humana, é condição de sua existência (Geertz, 2008).

Fazendo um apanhado do que foi exposto até aqui: se o sujeito constrói a cultura ao mesmo tempo que se constrói inserido nela; se os significados culturais são compartilhados e negociados através da narrativa; se a interpretação dessa narrativa depende de um conjunto de convenções para comunicar diferentes tipos de significado; e se o acesso à cultura ocorre por intermédio do signo, então é, principalmente, por meio da linguagem que o ser humano se torna um ser social e cultural.

Para Vigotski (1934/2001), existe uma interação entre o pensamento e a palavra. O pensamento se materializa na palavra, e o vínculo entre essas duas estruturas se modifica e se amplia na medida que elas se desenvolvem. Essa relação é vista como um processo de desenvolvimento, não como uma coisa, pois retrata um movimento de interlocução do pensamento para a palavra e da palavra para o pensamento. A transição do pensamento para a linguagem é, portanto, um procedimento complexo que exige decompor o pensamento e recriá-lo em palavras. Essa transição passa pelo campo do significado.

O pensamento reflete, não só a experiência individual, mas a experiência partilhada que a sociedade comunica através de um sistema linguístico. Logo, o significado é um traço

constitutivo da palavra. Se perdemos de vista a significação, perdemos a própria palavra; sem significado ela seria apenas um som vazio (Bakhtin & Voloshinov, 1929/2014; Luria, 2010; Vigotski, 1934/2001). No entanto, para Bakhtin (2014), os significados não estão atrelados à palavra constantemente; ele se constrói na interação verbal, portanto, em um movimento dialógico das interações humanas. O elemento fundamental da palavra que possibilita sua existência é a sua capacidade de generalização, como modo de representar a realidade na consciência humana. O significado da palavra é inconstante, modifica-se no processo de desenvolvimento, da interação e também nos diferentes modos de funcionamento do pensamento. Como o significado da palavra pode se modificar, modifica-se a relação do pensamento com a palavra, ou seja, não há ruptura entre a atividade psíquica interior e sua expressão - tanto o pensamento quanto a palavra se desenvolvem através da linguagem (Bakhtin & Voloshinov, 1929/2014; Vigotski, 1934/2001).

A linguagem, por sua vez, se desenvolve no impulso de construir narrativas. Quando aprendemos o que dizer, também aprendemos como, onde, quando, para quem dizer. Portanto, a narrativa é inerente à interação social, a linguagem é a forma de dar significado a essa interação e à vida cotidiana, e a consciência é uma forma superior humana que surge no processo de interação social e exige o funcionamento da linguagem para se estabelecer (Bruner, 1997; Leontiev, 1978). Por esse motivo a linguagem é central para nossa perspectiva sobre o desenvolvimento. Não temos acesso direto à realidade, esse contato é sempre mediado pela linguagem. Em outras palavras, a apresentação da realidade é semiótica; a linguagem está na fronteira entre o si mesmo e o outro (Fiorin, 2011; Wertsch, 1997).

A palavra é sempre do outro, torna-se pessoal, em parte, apenas no momento em que o falante agrega a ela sua intenção. Mesmo antes do momento de apropriação, a linguagem não é neutra e impessoal. Ela existe em outros lugares, outros falantes, em outras intenções ((Bakhtin & Voloshinov, 1929/2014; Wertsch, 1997). O ingresso na cultura só é possível, por

intermédio do outro, o que ocorre progressivamente com a inserção nas práticas sociais e nas relações humanas. Podemos afirmar que nossas ações assumem significado primeiro para o outro e posteriormente adquirem significação para nós mesmos (Pino, 2005).

Nesse sentido, a língua tem como característica principal a sua capacidade dialógica - todos os enunciados são dialógicos. Quem faz o discurso leva em conta o enunciado de outra pessoa, o que acrescenta a palavra do outro ao seu próprio discurso. Por esse motivo, todo discurso é atravessado pelo discurso alheio. As relações de sentido estabelecidas entre dois ou mais enunciados é o que Bakhtin chamou de dialogismo (Fiorin, 2009). Qualquer discurso que se remeta a qualquer objeto não está ligado a realidade em si daquele objeto, mas aos discursos que o cercam. Em consequência, toda palavra está cercada de outras palavras, dialogam entre elas e constituem-se a partir umas das outras. (Fiorin, 2011).

O que diferencia a unidade da língua para o enunciado é que o enunciado é sempre a réplica em um diálogo. A produção de um enunciado se faz na participação de um diálogo com outros discursos, e o que delimita sua dimensão é a alternância entre quem fala. O enunciado não existe fora das relações dialógicas, e ele somente finda no momento em que permite a resposta do outro. Todo enunciado leva consigo ecos e lembranças de outros enunciados aos quais ele remete, confirma, refuta, completa. Portanto, em um enunciado estão sempre presentes, pelo menos, duas vozes. Mesmo que elas não se manifestem no discurso ou estejam implícitas (Fiorin, 2011).

Um discurso progressista de gênero, por exemplo, pode afirmar que as mulheres devem ter os mesmos direitos sexuais que os homens. Perceba que esse enunciado é uma resposta a um discurso conservador contrário. Este afirma que as mulheres precisam ser mais recatadas ou que devem iniciar suas atividades sexuais somente depois do casamento. Na inexistência do discurso conservador, o discurso progressista perderia seu significado e, por consequência, não

precisaria ser emitido. Assim, um enunciado é sempre heterogêneo, pois aponta para duas posições: a sua e a outra sobre a qual ele se constrói (Fiorin, 2011).

Trazendo para a perspectiva do desenvolvimento, sustenta-se o fato de que o sujeito se constitui discursivamente na medida que se apropria das múltiplas vozes sociais localizadas na realidade em que está inserido. Como a própria realidade é heterogênea, o mundo interior também o é, pois está preenchido com diferentes vozes em relações de concordância e discordância e em constante devir, já que esse mundo não se fecha, não se completa (Fiorin, 2011).

Da mesma forma, o linguista Mikhail Bakhtin afirma a natureza social da enunciação, em sua teoria, ele propõe que o signo é socialmente compartilhado e está intimamente ligado as condições sociais da comunicação, ou seja, compreender um signo consiste em aproximar esse signo apreendido de outros signos já existentes produzidos no contato de uma consciência individual com outra. Por esse motivo, todo signo é ideológico, já que só se realiza no processo da relação social, e esse processo determina o signo ao mesmo tempo que reflete e transforma a realidade social. Para ele, a fala acontece na interação, e todas as interações são de natureza verbal, o que possibilita a transmissão dos significados culturais (Bakhtin/Voloshinov, 1929/2014).

Com efeito, é na linguagem que os significados culturais são confrontados, já que eles são constituídos ao mesmo tempo que constituem as pessoas em suas relações dialógicas. Em cada etapa do desenvolvimento de uma sociedade, alguns grupos de signos e enunciados se tornam mais evidentes. Se é na linguagem que esses significados tomam corpo, também é nela que se produzem as relações de dominação e resistência, os reforçamentos das hierarquias e das estruturas de poder, os processos adaptativos, os conflitos de valor e as reconstruções nos modos de existir (Bakhtin/Voloshinov, 1929/2014).

Mais uma vez, evidencia-se que todo enunciado tem um destinatário (uma outra voz) ou um superdestinatário (um conjunto de vozes), o que se chama de endereçamento - todo enunciado é endereçado a alguém. Além disso, ao contrário das unidades da língua, que são neutras por não estarem direcionadas a ninguém, o enunciado, no diálogo com outras vozes, carrega um posicionamento, emoções, paixões, desejos e juízos de valor. Um enunciado é sempre parcial (Fiorin, 2011). Segundo Bakhtin e Voloshinov, (1929/2014), a palavra é a “arena” onde os valores sociais contraditórios se entrecruzam e lutam entre si, e nessa perspectiva dialógica, é possível identificar desde a vida cotidiana até os grandes embates políticos e filosóficos. Para os teóricos, o dialogismo é o modo de funcionamento real da linguagem, não há possibilidade de se separar o discurso de seu contexto narrativo, e é neste sentido que o objeto da pesquisa deve ser, exatamente, a interação dessas duas dimensões.

Em consonância com os pressupostos de Bakhtin, o historiador cultural Yuri Lotman (1999) sugere denominar de semiosfera o espaço semiótico no qual os sujeitos se constituem. Ele propõe que a cultura se organiza em torno de um determinado espaço-tempo e que essa organização se realiza como semiosfera. Esse conceito pressupõe uma certa homogeneidade para definir e diferenciar uma semiosfera de outra, e uma linguagem natural que é seu centro organizador e também está marcada pela heterogeneidade por estar composta por estruturas conflitantes. Mesmo na existência de uma linguagem comum entre pessoas, dentro de uma mesma semiosfera, coabitam as mais variadas linguagens que estão ligadas e preenchem o espaço semiótico, tornando sua estrutura assimétrica e heterogênea apesar da condição de semelhança dos elementos que a compõe.

No mesmo sentido do “Outro” utilizado por Bakhtin, Lotman (1999) afirma que toda cultura precisa de outra para se definir e estabelecer seus limites. Seu propósito é explicar como funciona o encontro entre culturas, quais diálogos elas estabelecem entre si e como elas se modificam. A noção lotmaniana de fronteiras é entendida como as margens que circundam as

semiosferas. A fronteira é um divisor abstrato que permite a troca de informações entre a semiosfera e o conteúdo a sua volta, é nela que ocorre a interpretação da mensagem externa e a transposição para uma linguagem interna. Esse processo de recepção de uma nova informação é denominado por Lotman (1999) de tradução, ou seja, a informação nova é recodificada mediante os códigos que são aceitos pela semiosfera em questão.

É importante ressaltar que o processo de tradução da linguagem ocorre de forma bilateral. Isso significa dizer que uma semiosfera recebe e interpreta textos externos ao mesmo tempo que transmite seus textos para outras semiosferas. Além disso, o mecanismo utilizado para a tradução é o diálogo, o que pressupõe uma certa assimetria nas linguagens utilizadas por quem transmite a mensagem e por quem a recebe. É fato que não pode haver uma diferença absoluta entre as partes, isso impossibilitaria a relação dialógica, mas um diálogo que não possua diferenças semióticas perde sua finalidade de assimilação ou tradução de um discurso. Como o próprio autor afirma, para declarar guerra é necessário que exista uma linguagem em comum (Lotman, 1999).

A fronteira, então, está entre duas semiosferas, logo, sua função é separar uma semiosfera de outra e controlar a entrada de informações. No entanto, a noção de fronteira é ambivalente, pois ao mesmo tempo que separa duas os mais semiosferas, ela as une. Seu pertencimento ocorre em ambos os espaços. Nas duas vias, ela filtra, seleciona e adapta os elementos culturais da outra semiosfera em questão. Assim, o espaço de fronteira está em constante tensão, e os processos semióticos nas margens estão intensificados em relação ao núcleo da semiosfera devido a constante invasão do exterior. É esse movimento de tensão que permite o surgimento de novas semiosferas (Lotman, 1999).

O processo de troca e tradução entre semiosferas permite a sua renovação e enriquecimento na medida em que possibilita a formação de novos sentidos, e assim como ocorre em fronteiras geográficas, os processos periféricos da semiosfera são mais dinâmicos,

enquanto os que ocorrem no núcleo são mais estáveis e enrijecidos. Na perspectiva de Lotman (1999), o gerador de significado está centralizado na semiosfera, enquanto o receptor se localiza periféricamente. Isso não significa que o núcleo da semiosfera seja inalterável. A dinamicidade das fronteiras acaba por tensionar e ocupar o centro da semiosfera, deslocando os textos centrais para as extremidades e criando novos núcleos, novas semiosferas, novas fronteiras.

Outro teórico que utiliza o conceito de fronteira é o filósofo decolonial Homi Bhabha (1998). Seu foco está nos processos que são produzidos a partir da articulação das diferenças culturais. Para ele, essas “fronteiras” ou “entre-lugares” favorecem a subjetivação individual e coletiva, pois iniciam novos signos de identidade que definem e modificam a própria ideia de sociedade. Nesses espaços fronteirios, está sempre em andamento uma complexa negociação de significados, embates de diferenças culturais que realinham as fronteiras entre consensos e conflitos que surgem, principalmente, em momentos de transformações históricas impulsionadas por interesses comunitários que desafiam a norma.

Aqui identificamos a importância da temporalidade para o teórico Bhabha. Na sua compreensão, modificar o presente exige um processo imaginativo do futuro e um retorno ao momento do agora com o intuito de revisão e reconstrução das condições atuais. Nesse sentido, estamos em uma sociedade em constante devir, concebida como projeto, orientada para o futuro. “Residir no além”, como o filósofo nomeia, significa ser parte de uma temporalidade revisionária que implica em reencenar o passado, idealizar o futuro e emergir em ação interventiva no presente. A fronteira é, portanto, o lugar no qual o novo se inicia. A fronteira toca o outro, a diversidade, o divergente, e na possibilidade de construir novos sentidos desse encontro, ela toca o tempo futuro (Bhabha, 1998).

Em resumo do que foi exposto, podemos assumir que a linguagem é essencial na relação do sujeito com a cultura. Compreender determinado discurso exige que as partes (locutor e

ouvinte) comunguem de um conjunto de práticas comunicativas que levem aos significados compartilhados e, conseqüentemente, a interpretação e negociação dos mesmos (Bruner, 1997). Dominar uma linguagem significa incorporar todo um sistema simbólico construído historicamente que nos auxilia a compreender e dar sentido a nossa realidade. O compartilhamento de significados pela linguagem ainda permite a adaptação e acomodação do sujeito em determinado grupo cultural, orienta sua forma de pensar, sentir e falar e, além disso, possibilita a criação de novas formas de ser e estar no mundo (Madureira e Branco, 2008; Valsiner, 2012).

Importante retomar que, numa perspectiva cultural da psicologia, o ser humano não é apenas transformado pela cultura, ele também a transforma. É nesse processo de tensão e interdependência entre o sujeito e o seu contexto, e no processo dialógico que acontece nas fronteiras (Bhabha, 1998; Lotman, 1999), que se torna possível o desenvolvimento humano. Dessa forma, a cultura é parte inerente das funções psicológicas humanas, ao mesmo tempo que os seres humanos constroem os contextos socioculturais e a si mesmos (Madureira e Branco, 2008). É essa visão dinâmica e construcionista que permite o diálogo entre a psicologia cultural e a psicologia do desenvolvimento.

Não pretendemos aqui invisibilizar a possibilidade de agência do sujeito e transmiti-la para a cultura. Retomando a voz de Bruner (1997), toda narrativa tem um autor, e a história contada se aproxima de um ponto de vista de quem narra. Apenas tentamos enfatizar que os elementos culturais são “ingredientes” da consciência humana, não “acessórios” (Geertz, 2008). Nessa perspectiva, entendemos que a cultura funciona, também, como um conjunto de mecanismos de controle para direcionar o comportamento humano (Geertz, 2008). Por esse motivo, posicionamos os significados culturais cristãos enquanto uma cultura cristã – um mecanismo de controle que constrói significados compartilhados sobre relações de gênero e raça. Abordaremos esses temas nos capítulos que seguem.

2.2 Identidade, Gênero e Raça

A problemática identitária tem adquirido destaque como tema central nas discussões contemporâneas, em virtude das transformações globais ocorridas no âmbito das identidades nacionais e étnicas, bem como da emergência de novos movimentos sociais que, entre lutas e contestações políticas, se preocupam em reafirmar suas identidades pessoais e culturais (Woodward, 2014). Nas ciências humanas e sociais, as opiniões sobre a formação da identidade permanecem divididas, até mesmo porque o conceito é demasiadamente complexo e ainda pouco compreendido (Hall, 2020). Ainda assim, as tendências mais recentes orientadas pelas teorias culturais afirmam que as identidades não são fixas, imutáveis, unificadas ou características da personalidade individual. Ao contrário, elas estão cada vez mais fraturadas, em constante processo de mudança e de transformação. São construídas nas práticas discursivas que podem ser convergentes ou divergentes e estão sujeitas à processos históricos e relações de poder (Hall, 2014).

Mesmo com todas as disputas acerca da identidade, assumimos o mesmo argumento do teórico cultural Stuart Hall (2014), de que algumas questões-chave não podem ser, nem mesmo, pensadas na ausência desse conceito. Além disso, o saber científico não deve se afastar de determinados temas por sua complexidade, já que a experiência social e cultural é essencialmente complexa. Abordar a constituição de si de mulheres negras brasileiras exige que nos aventuremos, mesmo que de forma breve e sucinta, nas possibilidades de construção identitária que se formam e se transformam nas vivências da raça, do gênero, da orientação sexual, da religião, da nacionalidade, da classe social e de outros aspectos da experiência pessoal e coletiva. A identidade ainda nos permite dimensionar as interações e intersecções desses aspectos que, por muitas vezes, são contraditórios ou conflitantes.

Uma primeira característica fundamental da identidade é que ela é marcada pela diferença, assim como qualquer outra prática de significação (Hall, 2014; Woodward, 2014).

É o que está fora da identidade que fornece condições para que ela exista, e a marcação de suas fronteiras simbólicas só é possível na presença de outras identidades o que a torna, necessariamente, relacional. Ser mulher negra, portanto, somente inclui um conjunto de similaridades identitárias pelo fato de se opor ou se diferenciar de outros grupos. Tomando esse caminho, alguns teóricos propõem, por exemplo, que a identidade racial negra só passa a existir com a presença e a violência do homem branco (Fanon, 2008; Gilroy, 2001; Hall, 2003). Isso não significa dizer que não há características símeis de traços ou cor nos povos africanos e nas suas diásporas, mas que essas características só tem relevância frente às diferenças que as destacam.

No fechamento das fronteiras, algumas diferenças têm mais peso do que outras – enquanto uma diferença pode ser ressaltada, outra pode ser obscurecida. Isso significa dizer que dentro de uma mesma identidade há inúmeras contradições que são constantemente negociadas, e que a relevância de uma determinada diferença depende de fatores históricos, de territórios geográficos e simbólicos, das relações de poder e dominação, entre outros. São fatores políticos, históricos e culturais que fundamentam as diferenças fenotípicas entre os povos, por exemplo, e não os fatores puramente genéticos e/ou biológicos. Como defende o cientista social Carlos Moore (2007) e o historiador senegalês Cheikh Anta Diop (1974), historicamente, as diferenças fenotípicas foram supervalorizadas para justificar a opressão e a exploração de grupos considerados inferiores.

Com isso, entendemos que a construção e a manutenção da identidade acontecem de forma simbólica e também social. Simbólica porque as identidades adquirem sentido por meio da linguagem, quando recorrem a sistemas classificatórios de representação que mostram a divisão e a organização das relações sociais. Em outros termos, podemos afirmar que a representação é um processo cultural que atua de forma simbólica, no intuito de classificar as relações, posicionando os sujeitos no mundo e estabelecendo identidades individuais e

coletivas. Social e simbólico constituem, assim, processos distintos e ao mesmo tempo interdependentes – a marcação simbólica conceitualiza e dá sentido às práticas sociais, definindo quem é branco e quem é negro, quem é homem e quem é mulher, ao passo que o contexto social aponta para a forma como essas diferenças são vividas e posicionadas (Hall, 2014; Woodward, 2014).

Partimos, em resumo, de uma concepção que enfatiza a fluidez e a mobilidade das identidades, que são construídas sempre dentro de um discurso e localizadas em espaços, contextos institucionais e momentos históricos específicos, emergentes das relações de poder, das dominações e das resistências. (Hall, 2014; Hall, 2020; Woodward, 2014). Nessa dinâmica, os sujeitos são posicionados e também se posicionam ativamente diante dos outros e diante das restrições, aberturas e expectativas sociais que se apresentam ao longo de sua vida. Assumimos, enquanto seres sociais e culturais, inúmeras identidades que podem estar em conflito umas com as outras, ao mesmo tempo que impulsionam diversas direções e deslocam nossas posições de identidade. Não há, nesse cenário, um “eu coerente”, sem diferenciação interna, completo e seguro, que contém em si a essência de ser e existir no mundo. Ao contrário disso, estamos frequentemente sendo confrontados por uma gama de identidades possíveis, com as quais podemos nos identificar, mesmo que temporariamente (Hall, 2020; Woodward, 2014).

Comumente, em sociedades eurocêntricas, as diferenças que marcam as fronteiras entre o “nós” e o “eles” são produzidas por meio de oposições binárias. Essa concepção da diferença é fundamental para a compreensão das produções de significados de gênero e raça, já que as dicotomias “branco x não-branco” e “homem x mulher” estão imbuídas de hierarquias que se manifestam na exclusão e marginalização de um elemento que é menos valorizado do que o outro. O impasse social não se dá, necessariamente, pela construção do pensamento binário e seus elementos, mas pelo desequilíbrio de poder entre eles – um é a norma e o outro é o “outro”, o erro, o desvio (Woodward, 2014). O binarismo também aponta para os espaços que devem

ser ocupados e os papéis a serem desempenhados por cada um dos polos, e esse é um ponto de partida para alocarmos as primeiras considerações sobre os conceitos de gênero.

O cristianismo, como será abordado no próximo capítulo, sustenta uma perspectiva biológica de gênero que por muito tempo esteve ancorada em proposições não só religiosas, como também filosóficas e científicas. Tais perspectivas foram difundidas e aprofundadas entre os séculos XVI e XIX no Ocidente pela Igreja Católica e por algumas correntes científicas, como a neurobiologia, a neuropsicologia e o darwinismo social, e serviram para afirmar características psicológicas, comportamentais e sociais dos indivíduos sexuais a partir de suas características biológicas (De Tilio, 2014). Assim, a diferença anatômica dos corpos seria definidora dos papéis sociais de homens e mulheres e desencadearia uma linearidade entre sexo, papéis sociais atribuídos e sexualidade. Pela diferença na composição corporal, na força ou na capacidade de gestar, de modo geral, estabeleceu-se que os machos/homens seriam responsáveis pelo sustento do lar, organização grupal e pela vida pública, enquanto as fêmeas/mulheres ficariam responsáveis pelo cuidado da prole e do parceiro, e que o sexo biológico resultaria na atração sexual pelo sexo oposto (Badinter, 1993; De Tilio, 2014; Louro, 2014).

O conceito de gênero surge em oposição a esse determinismo biológico, marcadamente na obra *O Segundo Sexo* (1949/2009) da teórica social feminista Simone De Beauvoir, onde ela afirma que “não se nasce mulher, torna-se mulher”. Aqui, gênero é posicionado como um termo distinto de sexo - o primeiro se refere a construção social baseada na leitura do segundo, portanto, sexo é biológico e gênero é social. Essa leitura inicial do conceito passa a exigir um pensamento plural sobre as representações, comportamentos e papéis masculinos e femininos, levando em consideração as concepções de diferentes sociedades, culturas e momentos históricos, além de atentar para os diversos grupos que compõem o interior de uma sociedade, porque se desvencilha do binarismo irresolúvel do sexo. Em consequência, gênero não é nem

resultado causal da biologia, nem rígido e polarizado como o sexo, ele é fluido, se constrói nos arranjos sociais e não existe a priori como as invocações ao seu caráter natural sugerem (Butler, 2018; Heilborn & Rodrigues, 2018; Louro, 2014; Scott, 2012).

A teoria de Beauvoir abre caminhos para que gênero se torne uma categoria de análise das relações sociais, no entanto, ela recebe inúmeras críticas e revisões no deslocamento para o pensamento contemporâneo dos estudos de gênero. Butler (2018) é quem desconstrói a ideia de corpo natural sexuado e passa a afirmá-lo tão social quanto o gênero. Ela sugere que um gênero inscrito socialmente, em corpos que se diferenciam anatomicamente, é tão determinista quanto a teoria que se pretende suceder, pois ele deixa de ser determinado e fixado pela estrutura biológica e passa a ser determinado pela cultura. Além disso, ela questiona o caráter imutável do sexo e sua natureza pré-discursiva quando afirma que não existe um corpo que seja anterior à cultura, ou seja, não há biologia que não tenha sido interpretada pelos significados culturais. Isso significa dizer que o gênero não pode ser a leitura cultural do sexo, “a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revele-se absolutamente nenhuma” (p.25).

Joan Scott (2012), quando explora a teoria de Butler, atenta-se à impossibilidade de analisar gênero ou sexo de forma isolada, exatamente porque gênero sempre se referiu à diferença sexual. Sua conclusão é de que os significados dos dois conceitos escorregam entre um e outro termo, impedindo a visualização nítida dos limites que os separam e, muitas vezes, não só no senso comum como no ambiente acadêmico, eles são utilizados como sinônimos, sem intencionalidade, apenas pela incerteza na escolha da terminologia apropriada. Entende-se, com isso, que para Scott (2012) a diferença sexual não tem significado inerente e está sempre em referência a gênero e, no mesmo sentido, Butler (2004) propõe que o próprio sexo abrange as dimensões biológicas e culturais do conceito, e que mesmo a biologia passa por uma leitura cultural que estrutura o ordenamento do feminino e do masculino. Teoricamente,

essa mudança conceitual nos levaria a alcançar uma pluralidade de vivências, não só do gênero, mas também do sexo e da sexualidade, porém, os termos seguem em aplicações dicotomizadas no tecido social e, por esse motivo, as teorias contemporâneas encaram o binarismo como um dos maiores desafios para as perspectivas de gênero atuais (Louro, 2014; Scott, 1990).

Tanto sexo quanto gênero são habitualmente empregados como polos diferentes e opostos entre si que se encerram nas dicotomias macho-fêmea e homem-mulher. Dentro dessas dicotomias está marcada hierarquicamente a superioridade do elemento masculino em relação ao feminino, e a junção do pensamento binário com a hierarquia falocêntrica equipara, pela mesma via de significação, homem e mulher a outros pares de conceito como dominação-submissão, público-privado, razão-emoção, produção-reprodução, etc. Todas essas dicotomias apontam para um local fixo e imutável do sexo e do gênero, ao mesmo tempo que evidenciam a prioridade de um elemento sobre o outro (Louro, 2014). A proposta resolutiva para a questão estaria em contestar e desconstruir a polaridade rígida entre os gêneros, a medida em que se percebe que os sujeitos constituidores da dicotomia são diversos - para além de homens e mulheres são de várias raças, religiões, idades, classes sociais, etc. - e que a diversidade deriva em inúmeros arranjos sociais, que não suportam o reducionismo do homem dominante e da mulher dominada (Louro, 2014).

Ressaltamos, ainda, abrindo espaço para a discussão de raça, que as teorias feministas clássicas, e mesmo algumas teorias modernas, costumam supor uma categoria universal de mulher que recebe a opressão de um sistema patriarcal (Butler, 2004; Butler, 2018; De Tilio, 2014; Heilborn & Rodrigues, 2018). Mesmo que a noção estável de gênero e de patriarcado universal tenham sido amplamente criticadas pelo fracasso em explicar os mecanismos de opressão de gênero que operam nos sistemas culturais, elas são definições resistentes e difíceis de serem superadas, e seu rompimento depende, na concepção de Butler (2018), de uma política que assuma o caráter impermanente das identidades. Enquanto não há aplicação dessa prática

política que repensa as construções identitárias de mulheres, as teorias de gênero permanecem: 1) rejeitando a multiplicidade de intersecções políticas e culturais nas quais as identidades femininas são produzidas e mantidas; 2) sustentando práticas coloniais ao se apropriar de outras culturas para confirmar leituras de opressão marcadamente ocidentais (Butler, 2018).

Em resposta às limitações do gênero enquanto categoria analítica e às teorias feministas universalizantes, emerge o conceito de interseccionalidade. Essa proposta, no Brasil, se recusa ao apagamento da raça nos debates de gênero, ao mesmo tempo que evidencia as dimensões do gênero no campo da raça, ressaltando que o discurso nacional se esforçou, e ainda se esforça, para aniquilar identidades racializadas, apoiado na filosofia de uma suposta democracia racial, dentro de um país miscigenado. O resultado incide na invisibilização dos grupos étnicos e raciais que perdem os recursos sociais e políticos disponíveis para remediar desigualdades e contrapor práticas discriminatórias (Collins & Bilge, 2020). O conceito também busca corrigir a práxis dos movimentos sociais que, ora privilegiaram a raça em detrimento de outras opressões sociais (movimento negro), ora privilegiaram a classe (movimento sindical), e ora privilegiaram o gênero (movimento feminista). Como afirmou Angela Davis (2016), tornou-se impossível separar raça, classe e gênero após o advento da escravidão e do colonialismo dos corpos negros.

O termo interseccionalidade foi cunhado pela pesquisadora norte-americana Kimberlé Crenshaw no final da década de 80 e rapidamente ganhou espaço na luta e no desenvolvimento teórico feminista, principalmente no feminismo negro. Segundo a autora, a abordagem busca compreender e evidenciar os cruzamentos entre os diversos sistemas discriminatórios (raça, etnia, gênero, orientação sexual, classe, idade, capacidade física, nacionalidade, religião, etc.), analisando as consequências da interação entre duas ou mais categorias, que geram as desigualdades sociais e a subordinação de indivíduos e grupos (Crenshaw, 1990). A interpretação da teoria é de que o pertencimento a determinado grupo pode desencadear

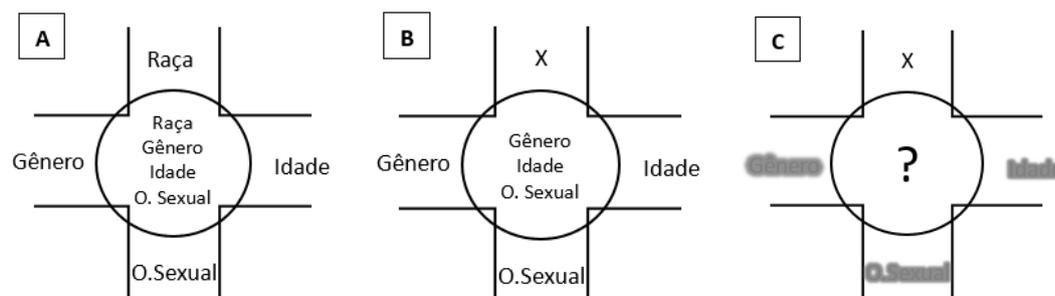
vulnerabilidades e submeter seus membros ao preconceito e práticas de discriminação, porém esse pertencimento não deve ser analisado individualmente, já que nos adequamos a inúmeros grupos de forma simultânea, e essas identidades complexas constroem modos singulares de vivenciar as experiências humanas. Visualmente, como descreve Carla Akotirene (2019), a interseccionalidade se assemelha a uma “encruzilhada identitária”, o ponto de encontro das “avenidas” produzidas pelo racismo, pelo cisheteropatriarcado e pelo capitalismo, e, dessa forma, a abordagem sinaliza a impossibilidade de analisar determinados eixos de opressão de forma isolada, já que na vivência política e cotidiana eles se atravessam.

O uso da interseccionalidade, no lugar do gênero, como ferramenta analítica permite evidenciar que a desigualdade social não se aplica igualmente a mulheres brancas e negras, com idades diferentes, religiões diferentes, localizadas geograficamente em posições diferentes, por exemplo. Ao invés disso, analisa-se as desigualdades através de várias categorias de poder, dominação e sujeição que enredam processos de justiça e injustiça (Collins & Bilge, 2020). No campo racial, as contribuições da teoria apontam a falha do feminismo no combate ao racismo e a falha do movimento negro no combate ao machismo, ao passo que expõe como e quando mulheres negras são discriminadas, evitando o direcionamento analítico unilateral de gênero ou raça (Akotirene, 2019).

No entanto, apesar de reconhecermos todas as contribuições ao campo científico e político, não consideramos que a interseccionalidade seja a lente adequada para a análise dessa pesquisa, levando em conta nossa visão sobre o caráter dialógico, cultural e histórico do desenvolvimento apresentada no capítulo anterior. Mesmo que a teoria enfatize a inseparabilidade das categorias na experiência vivida, atentando à condição dialógica e cultural das identidades, ela perde de vista a dimensão histórica dos conceitos quando assume que, mesmo na retirada de um eixo de opressão, as demais avenidas identitárias permanecem fixas, o que até seria possível na completa ausência do elemento racial. Nessa lógica, se as categorias

raça, gênero, orientação sexual e idade se cruzam, em uma análise interseccional, elas produzem uma experiência singular para o sujeito, e a articulação dessas identidades o posicionam dentro da sociedade e de sua cultura. O sujeito é, ao mesmo tempo, raça, gênero, orientação sexual e idade, mas o que acontece se retirarmos um dos eixos? A teoria propõe que os outros continuarão operando, nós discordamos caso o eixo suprimido seja o racial. Sem o fator idade, de fato, raça, gênero e sexualidade continuam presentes, mas sem raça, em sua construção histórica, as outras categorias poderiam nem mesmo se constituir sistemas de opressão. Veja a figura a seguir:

Figura 1- Análise interseccional das categorias de raça, gênero, idade e orientação sexual



Fonte: Elaboração da autora

As figuras A, B e C representam análises interseccionais do exemplo citado anteriormente. Em A, as quatro categorias formam a singularidade da experiência, posicionada no centro da encruzilhada, ali se encontra o sujeito; em B, reproduzimos a mudança subjetiva ocorrida na ausência da categoria de raça de acordo com a leitura interseccional. Argumentamos que sim, as outras categorias continuam operando invariavelmente, mas somente no caso de estarmos analisando a vivência de mulheres brancas (porque o fator raça nunca existiu); C representa nossa leitura para a ausência do eixo racial, dentro dessa mesma perspectiva teórica, quando pensamos a experiência de mulheres negras. Se retiramos a raça, as outras categorias se tornam imprecisas porque, historicamente, pessoas negras só passam a

ser oprimidas pelo gênero, pela sexualidade e pela idade quando a cultura ocidental é imposta a elas (Bonfim, 2009).

Se tomarmos, mais uma vez, a mulher branca como categoria de mulher universal, raça terá equivalência teórica com os outros eixos, pois a estrutura ocidental hierarquiza a sociedade pelos binarismos de gênero (homem-mulher), de orientação sexual (heterossexual-homossexual) e de idade (jovem-idoso), o mesmo não pode ser dito das sociedades afroindígenas, como apontaremos em breve. Por esse motivo, é o elemento racial – o encontro com o homem branco - que vulnerabiliza pessoas não-brancas às violências etárias, de gênero e de orientação sexual. Perceba, ainda, que nessa representação imagética de uma encruzilhada, os eixos percorrem a avenida identitária isoladamente e apenas se cruzam no centro, na experiência. Ancoradas nos estudos decoloniais de raça e gênero, assentamos a necessidade, não apenas de analisar como a intersecção entre essas categorias produzem experiências diversas, mas de analisar como elas, dentro do seu funcionamento em rede, podem ser causa e efeito da produção histórica dos conceitos umas das outras (Gomes, 2018).

As principais teorias decoloniais alertam que não vivemos em um período pós colonialismo, a colonialidade - que é de poder, de saber, e de ser - continua presente nas relações entre culturas, países, instituições e sujeitos (Costa, 2014; Gomes, 2018; Lugones, 2014; Quijano, 2009; Santos & Meneses, 2009). No campo dos estudos de gênero, essa proposta atenta para a continuidade das relações coloniais de poder através das categorias de raça, gênero e classe, e afirma que o feminismo eurocêntrico, sob o pretexto de unidade da categoria mulher, sustenta uma missão civilizadora-colonial, assumindo uma posição de superioridade quando tenta impor que a dominação patriarcal e de gênero é universal (Segato, 2012). Com base nisso, os estudos decoloniais centralizam a colonialidade do gênero como a lente analítica que possibilita o aprofundamento teórico na lógica opressora da modernidade colonial e nas suas bases hierárquicas e dicotômicas, e admite que gênero não pode ser uma

categoria primária que secundariza raça enquanto particularidade do sistema de opressão, as duas são produzidas mutuamente, ou seja, entende-se que gênero implica raça e raça implica gênero (Gomes, 2018; Lugones, 2014).

Seguimos, portanto, ancoradas nas perspectivas decoloniais, porque concordamos que os problemas centrais de raça e gênero, na especificidade das mulheres negras, localizam-se: (1) na construção e interrelação histórica dos conceitos; (2) na visão eurocêntrica de sujeito universal, que posiciona um Eu completo em relação a um Outro que o suplementa e se submete ou deve ser destruído; e (3) no pensamento moderno-colonial que funciona mediante relações binárias opostas e hierárquicas (Gomes, 2018; Lugones, 2014; Segato, 2012). No entanto, assumiremos a raça como categoria analítica desta pesquisa, e não a colonialidade do gênero, apesar de sustentar nossos argumentos para isso nos próprios estudos decoloniais: primeiro, gênero é uma construção ocidental e utilizá-lo como lente para a compreensão de todos os mundos se mostra mais um mecanismo de universalização do colonizador; segundo, o binarismo mais importante para analisar as vivências negras é o de humano e não-humano, o que informa a categoria de raça e não de gênero. Exploreemos essas duas proposições.

Foi a experiência de mulheres ocidentais que deu base para os questionamentos e objetivos da pesquisa de gênero e para a delimitação do seu conceito (Davis, 2016), desde então, pesquisadoras feministas usam o termo como modelo explicativo das opressões que mulheres sofrem, assumindo como universais tanto a categoria “mulher” como a sua subordinação. Essa premissa nos leva a compreensão causal de que gênero, em sua produção euro-americana, expõe algumas formas de opressão ao mesmo tempo que oculta outras quando reproduz a convicção eurocêntrica de sujeito universal. Seguindo essa reflexão, Oyèrónké Oyèwùmí (2004) sugere que a invenção do gênero está enraizada na concepção de família nuclear, tipo de estrutura familiar ocidental composta por dois membros de sexos biológicos distintos e seus filhos, e na sua divisão sexual do trabalho. Segundo a pesquisadora nigeriana,

“a família nuclear é uma família generificada por excelência” (p.3), logo o gênero só é, verdadeiramente inteligível, quando nos atentamos a esse território do qual o conceito emergiu.

É natural que uma estrutura familiar que pressupõe uma unidade conjugal centralizada composta por dois genitores - um marido patriarcal e uma esposa submissa - promove o gênero como qualidade inevitável, porque não existe, nesse espaço, nenhuma categoria que seja desprovida dele. O gênero é, portanto, princípio organizador da família que, por sua vez, é princípio organizador da sociedade ocidental, tornando-se fonte rudimentar da hierarquia dentro e fora do ambiente doméstico (Oyěwùmí, 2004). Se a unidade de análise é o lar e este é formado pela relação matrimonial entre um homem e uma mulher, que se constituem na divisão das tarefas domésticas generificadas, ser mulher torna-se sinônimo de ser esposa, porque sua existência está, invariavelmente, unida e limitada a essa estrutura. É por isso que o termo “mãe solteira” soa coerente, mesmo que não haja relação alguma entre as duas palavras – mães, por determinação da família nuclear, não podem ser solteiras, pois antes de tudo elas são esposas. A maternidade, nesse contexto, está geralmente apresentada como parte da divisão sexual do trabalho, e essa mesma divisão dá sentido ao casamento e a uma nova formação familiar. Isso explica porque a sexualidade aparece, quase de forma inevitável, nas discussões de gênero: a divisão do trabalho é definida pela diferença sexual e suas construções sociais e, com isso, não há compreensão do papel de mãe independente dos laços sexuais com o pai, assim como não há compreensão de mulher independente do papel de esposa (Oyěwùmí, 2004).

Todavia, a família nuclear é um modelo especificamente euro-americano, estranho às culturas afroindígenas, e mesmo as que passaram e passam pelos processos de colonização ainda apresentam formas de organização que não se limitam a união sexual de genitores. Em defesa da alegação de que gênero não tem bases ou aplicação nas culturas africanas, Oyěwùmí (2004) investiga a família tradicional Iorubá e conclui que ela é um exemplo, entre muitos, de família não-generificada. Nela, as relações de parentesco e os papéis familiares não são

definidos pelo gênero, seu princípio organizador está baseado na antiguidade, ou seja, na idade cronológica de seus membros. Muitos dos termos utilizados na composição familiar não possuem gênero, como *egbon* e *aburo*, que referem-se, respectivamente, a irmão/irmã mais velha e irmão/irmã mais nova. Também não há palavras que denotem o sentido de menino ou menina - *omo* é a palavra utilizada que pode ser traduzida como prole. As nomenclaturas que costumam ser traduzidas como marido e esposa também não assinalam o gênero - *iyawo* (esposa) é a pessoa que entra para a família através do casamento e *oko* (marido), que pode ser homem ou mulher, refere-se a parte integrante da família de origem e que recebe a *iyawo*. Perceba que a linhagem sanguínea é constituidora da família e não o núcleo conjugal, por isso é incomum que os casais estabeleçam famílias separadas, por via de regra eles se vinculam ao composto familiar de uma das partes. Além disso, muitos sistemas familiares africanos são matrilineares e matrifocais, ou seja, é em torno da mãe que as relações e as regras de descendência são organizadas.

A separação entre machos e fêmeas continua existindo a partir de alguma evidência biológica e suas interpretações sociais, porém, isso não fomenta uma desigualdade de gênero já que as divisões são duais e não binárias⁵ ou funcionam de modo assimétrico, mas não hierárquico (Gomes; 2018; Segato, 2012). Como o núcleo conjugal é uma parte da família e não o seu centro, a função do casamento não é a procriação e os papéis familiares não estão delimitados na divisão sexual, não há uma exigência inerente da heterossexualidade e as mulheres não estão limitadas ou subjugadas às posições de mães e esposas (Oyèwùmí 2004). Concluimos que a noção de dominação de gênero é, portanto, uma imposição colonial que invisibiliza formas outras de organização e percepção do mundo incompatíveis com a lógica binária ocidental (Gomes, 2018).

⁵ Rita Segato (2012) argumenta que na dualidade, mesmo em relações desiguais, há plenitude ontológica e política nos dois lados. Enquanto isso, no binarismo um dos polos se torna universal e o outro se torna resto formando um abismo hierárquico entre as partes.

Fazendo uma transposição para a realidade das mulheres negras brasileiras, ainda considerando o período da escravidão e o percurso colonial de apagamento cultural africano, não há possibilidade de assumirmos que a vivência familiar dessas mulheres se equipare à família nuclear eurocêntrica, essa é uma concepção criada no espaço-tempo da branquitude, pela branquitude para a branquitude e talvez, por esse motivo, mulheres negras permaneçam marginalizadas no campo afetivo (Pacheco, 2008; Carrera & Carvalho, 2020). Além disso, mesmo que o projeto colonial se esforce para apagar suas histórias e cortar suas raízes, mulheres negras continuam carregando sua memória ancestral sendo chefes de suas famílias e comunidades, adotando práticas que favoreçam a constituição de famílias ampliadas e reelaborando a matrifocalidade africana na matriarcalidade política e cotidiana (Bonfim, 2009). Como propõe Lélia Gonzalez (1988), na diáspora das Américas, afrodescendentes tornaram-se amefricanos⁶, não europeus.

Ainda convém o reforço de que as oposições binárias têm garantido a manutenção das relações coloniais de poder existentes, e que o pensamento dicotômico, na imposição cultural eurocêntrica, têm sido o meio pelo qual os significados são fixados ou excluídos (Woodward, 2014). Um dos binarismos dominantes, utilizado com mais frequência nos debates sobre as desigualdades sociais, inclusive as de gênero e raça, é o de natureza e cultura, e argumenta-se que essa é a dicotomia precursora das divisões sociais de poder, em principal das que existem nas relações entre homens e mulheres/brancos e negros (Derrida 2002; Haraway, 2012; Scott, 1990; Woodward, 2014). Nós, por outro lado, compreendemos que a dicotomia central do funcionamento colonial moderno, que sistematizou historicamente as relações entre os povos brancos e não-brancos, é a de humanos e não-humanos (Lugones, 2014), e que natureza-

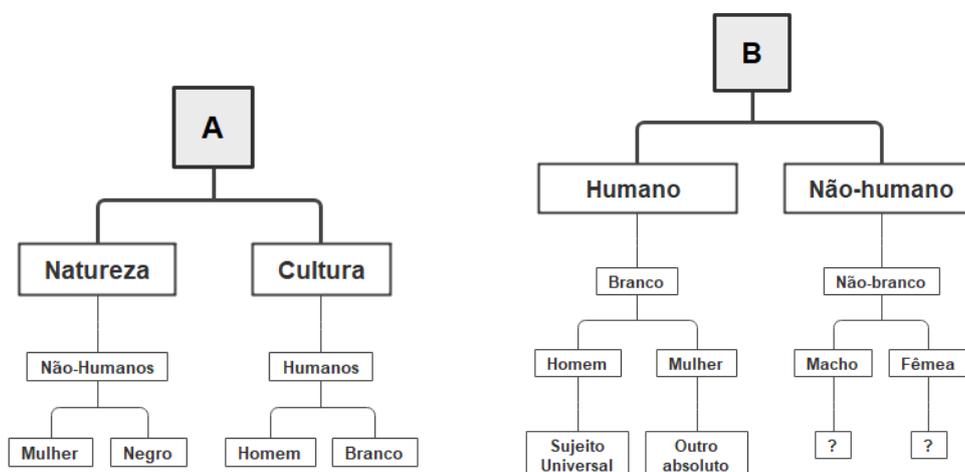
⁶ A noção de "amefricanidade" foi desenvolvida pela intelectual brasileira Lélia Gonzalez como uma forma de expressar a identidade afro-latino-americana, ou seja, a experiência compartilhada pelos povos africanos e afrodescendentes nas Américas. Ela via a amefricanidade como um processo de auto-reconhecimento e de reivindicação política por parte das comunidades afrodescendentes, que precisavam lutar contra a marginalização e o apagamento de sua história e cultura.

cultura, nessa lógica, só pode existir enquanto subdivisão da categoria humanos, dado que sua referência está nas características biológicas ou sociais do humano.

As teorias feministas que se valem do binarismo natureza e cultura para descrever as opressões de gênero costumam argumentar que esse sistema firma a oposição de humano (o homem branco) e não-humano (mulheres e pessoas não-brancas). No entanto, mulheres brancas nunca estiveram no mesmo lugar de não-humanos como negros e indígenas, nem mesmo foram retiradas do espaço da cultura ao lado do homem branco. Dentro da hierarquia ocidental, elas estão subordinadas ao homem branco enquanto humanos inferiores, mas ainda humanas dotadas de civilidade cultural (Lugones, 2014). Outro fator é que natureza está para o feminino da mesma forma que está para o masculino no pensamento ocidental, os papéis de gênero se justificam na divisão sexual do trabalho, como já mencionado, e essa divisão está pautada nas distinções biológicas (naturais) de cada um: a maternidade para mulheres pela gestação e a caça aos homens pela estrutura física e a força (Bonfim, 2009). A luta feminista busca se desvencilhar da noção de natureza, mas não é só o seu destino que está encerrado nela - elas estão apenas em desvantagem na suposta ordem natural das coisas.

A diferença dessas composições (natureza e cultura/humano e não humano) e a sua relevância para os temas de gênero e raça estruturam-se como na figura a seguir:

Figura 2 - Estrutura das dicotomias natureza/cultura e humano/não-humano



Fonte: Elaboração da autora

A figura A retrata a proposição teórica das abordagens feministas, já descartada no uso desta pesquisa pelos argumentos assinalados anteriormente, que se apropriam do debate natureza-cultura como organizador social. A figura B simboliza nossa percepção, fundamentada nos estudos decoloniais, sobre a disposição das categorias de sexo, gênero e raça dentro do binarismo humano e não-humano. Note que os pilares da construção de gênero, “homem” e “mulher”, originam-se exclusivamente do segmento humano-branco. Este é o nosso segundo argumento para optar pela raça como categoria analítica: a sociedade eurocêntrica é generificada, mas o gênero não foi atribuído a todos os corpos - no processo de colonização negros e indígenas foram reduzidos a machos e fêmeas (Gomes, 2018). Lugones (2014) conclui que a diferenciação racial, quando nega humanidade às pessoas colonizadas, nega, em consequência, o gênero. Nas suas palavras: “a consequência semântica da colonialidade do gênero é que ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (p.939).

A experiência desses corpos sociais sexuados, desprovidos de gênero, é cercada de uma construção de significados distintos daqueles impostos às mulheres brancas, que recebem e desempenham papéis delimitados para o gênero humano feminino, enquanto as mulheres não-brancas são associadas aos comportamentos animais (não-humanos). As características de fragilidade, pureza, docilidade e maternidade, por exemplo, são completamente opostas ao imaginário que se cria desses outros seres, dotados apenas de sexo. Os corpos deslocados à categoria não-humanos (machos e fêmeas, indiscriminadamente) são vistos como corpos destituídos de cultura e racionalidade e dotados de instinto e impulso, por isso, são hipersexualizados e agressivos. Aliás, é esse oposto sem gênero que justifica e reafirma a humanidade/civilidade da “mulher branca frágil” e do “homem branco protetor”. Se frágil em relação ao homem, o homem branco seria visto como predador, e isso o afastaria de sua

condição de humanidade. Por outro lado, na presença de um não-humano negro, que ameaça a fragilidade feminina, o papel do homem é o de salvar e proteger suas mulheres (Gomes, 2018).

Também é importante lembrar que o mesmo mecanismo de desumanização que ostenta a figura do “negro estuprador” autoriza o estupro corretivo ou recreativo de mulheres negras. Isso aponta para a instabilidade do sistema sexo/gênero eurocêntrico quando atribuído a pessoas negras – em algum momento, esse grupo se aproxima das concepções de homens ou mulheres, mas somente quando essa distinção se faz pertinente, seja para fins reprodutivos, por exemplo, ou para justificar o acesso do homem branco aos corpos dessas mulheres (Davis; 2016; Gomes, 2018). Não visamos, deste modo, negar as atribuições de gênero direcionadas às pessoas não-brancas e suas consequências para a experiência subjetiva, social e cultural dos povos racializados, mas assumimos que essa categoria se manifesta, apenas, na produção de estereótipos e relações de dominação (Gomes, 2018). Em processos de empoderamento, como os almejados pelas feministas brancas, gênero é uma categoria frágil, considerando que ela pode ser retirada ou sobreposta aos corpos negros a qualquer momento, a depender do interesse da branquitude.

Frisamos que a nossa escolha pela raça não significa dizer que gênero, interseccionalidade, ou colonialidade sejam categorias ineficientes de análise para mulheres brasileiras. Acreditamos simplesmente que elas sejam inadequadas para cumprir os objetivos desta pesquisa, levando em conta nossa percepção desses conceitos dentro de seus aspectos históricos, teóricos e metodológicos. Scott (1990), dando abertura para a maioria dos estudos feministas atuais, afirma que gênero é elemento constitutivo das relações sociais por ser forma primeira de atribuir significado e estabelecer relações de poder, mas isso só pode ser verdade na experiência eurocêntrica de homens e mulheres brancas. Se localizarmos uma forma primeira de expressões hierárquicas no encontro entre os povos brancos e não brancos ela será, definitivamente, racial. Além disso, concordamos com a proposição de Gomes (2018), quando

ela alega que sexo e gênero deveriam estar isolados na dicotomia humano e não-humano, porque na verdade sempre estiveram. Talvez uma teoria de gênero coerente para experiências negras na diáspora precise reavaliar a inseparabilidade de sexo e gênero, considerando que somente para mulheres brancas essas categorias estiveram, irremediavelmente, ligadas em sua construção.

No que se refere a interseccionalidade, declinamos seu uso, em resumo do que já dialogamos, por entendermos que o racismo e o sexismo não são construídos ideologicamente. Os dois são “formas de consciência historicamente estruturadas” que, desde os conflitos mais longínquos entre os povos, vêm produzindo diversas formas de dominações, subalternidades e resistências (Bonfim, 2009, p.223). Por conta desse fator histórico, não podemos presumir que gênero e raça estejam “em um patamar de igualdade analítica” (Akotirene, 2019, p.23), como declara a teoria, não para mulheres negras. Ressaltamos que, escolhendo raça, não pretendemos hierarquizar as inúmeras opressões ocidentais vivenciadas por mulheres negras; elas sabem onde suas próprias dores estão localizadas. Também não estamos negando os cruzamentos entre raça e gênero que ocorrem na experiência vivida dessas mulheres. Pelo contrário, será possível perceber a presença da interseccionalidade em toda a pesquisa. Nosso intuito, é apenas justificar porque a interseccionalidade, apesar de sua presença e relevância teórica, não será utilizada como categoria de análise desse estudo - somente.

Sobre os estudos decoloniais, são eles que orientam o percurso teórico desta pesquisa, mas optamos por não levar a colonialidade de gênero como categoria de análise por três motivos: 1) mesmo que numa perspectiva decolonial os estudos permaneceriam centralizados no conceito que buscamos nos afastar (ou que fomos afastadas historicamente) – o gênero; 2) nossos objetivos são outros: enquanto o feminismo decolonial pretende agir dentro das conceituações binárias com o intuito de desconstruí-las (Gomes, 2018), nós propomos abandonar o binarismo eurocêntrico, junto com todas as construções que partem dele, voltando

nosso olhar para os saberes ancestrais e para a vida africana/amefricana que permite outras cosmopercepções e, por consequência, outras teorias de mundo; e 3) priorizar a raça nos permite ir além do advento da escravidão e dos sistemas coloniais ao pensar a vivência de mulheres negras, sem deixar de conferir a devida importância a esses processos, o que para nós é essencial no compromisso que assumimos em compreender essas mulheres para além da posição de subalternidade que lhe foi imposta (Bonfim, 2009).

Se chegou até aqui, é possível que, assim como nós, você tenha se perguntado: como podemos garantir, em um estudo com mulheres, que a categoria de raça não encobrirá as especificidades de sexo/gênero? Finalizamos o capítulo com a tentativa de responder a essa pergunta de forma simples e direta, mas sem diminuir sua complexidade ou subestimar o desafio que temos pela frente. A resposta está na lógica invertida dos estudos tradicionais de gênero, quando se dispõe a incluir mulheres não-brancas em suas teorizações – eles afirmam que não se pode estudar gênero sem raça, nós afirmamos que não se pode estudar raça sem gênero, porque este é o elemento principal da opressão de raça. Assim como todas as teorias apresentadas até aqui, sustentamos que raça, sexo e gênero devem ser investigados de forma conjunta, mas não pelo argumento comum de que a raça é generificada e o gênero é racializado, e sim porque esses conceitos, quando aplicados a pessoas não-brancas, são utilizados de modo articulado para reforçar os espaços simbólicos da oposição entre humanos e não-humanos (Gomes, 2018; Lugones, 2016). Quando abordamos mulheres negras, toda opressão de gênero é uma opressão de raça, enquanto o sexo/gênero se emprega como ferramenta da dominação racial, a mais importante delas, como iremos explorar no capítulo que segue.

2.3 Cristianismo, Colonialismo e Escravidão

“Quando os sacerdotes brancos chegaram à África, nós tínhamos a terra e eles a bíblia. Os brancos nos deram a bíblia, e disseram que rezássemos com os olhos fechados. Quando abrimos os olhos, eles tinham a terra e nós a bíblia.” – Jomo Kenyatta⁷

O primeiro fator que precisamos ter em mente quando avaliamos as influências dos significados cristãos em aspectos do desenvolvimento de mulheres negras brasileiras é que não precisamos adentrar o território das igrejas para identificar suas acepções religiosas, já que toda a cultura ocidental está profundamente marcada pelo cristianismo, e foi com base nele que essa cultura se construiu e se difundiu nas sociedades colonizadas (Chesterton, 2016; Eliot, 2010; Lewis, 2017; Lugones, 2014; Tighe, 2013). Logo, o cristianismo não é somente uma religião, mas é uma forma de organização coletiva das sociedades eurocentradas. Como sugere Taylor (2007), as tentativas de secularizar a sociedade ocidental não significam o fim da influência do cristianismo, mas apenas a transformação dessa influência que retira o poder da Igreja, mas continua se manifestando na cultura, na ética, nas instituições políticas, nas práticas cotidianas. Por isso, mesmo que as pessoas não sejam mais religiosas, elas ainda são constituídas dentro de uma cultura moldada pelo cristianismo na qual muitas das normas e valores, que são considerados universais, continuam a ser influenciados por essa tradição.

Um dos papéis da religião no Ocidente é garantir a estabilidade das instituições, legitimando os ordenamentos sociais pela determinação de uma autoridade suprema e absoluta: Deus (Harari, 2013). Talvez isso nos leve a uma mínima compreensão sobre a presença dos símbolos religiosos cristãos nos tribunais de justiça e outras repartições públicas de um Estado que se diz laico. De qualquer maneira, sabemos que desde a Europa pré-moderna o cristianismo organiza, a partir do sagrado, os sistemas de representação e interpretação que configuram as relações sociais e a vida cotidiana dos povos ocidentais. A principal característica dessas sociedades é a prevalência de um único sistema de significado que se responsabiliza pela

⁷ Jomo Kenyatta foi primeiro-ministro do Quênia de 1963 até 1964 e o primeiro presidente do Quênia de 1964 até 1978. Faleceu em 1978 e foi considerado o fundador da nação queniana.

produção e transmissão de sentido que, neste caso, é a instituição religiosa ligada, inexoravelmente, aos aparatos de poder e de controle social (Amazonas & Silva, 2008).

A integração da base cristã na realidade pública e privada da população ocidental, já na Idade Moderna, facilitava a incorporação e a manutenção de modelos que orientariam as ações dos sujeitos em todas as esferas de sua vida, não só a religiosa. As certezas universais do cristianismo estabeleceram, no interior das estruturas familiares, da Igreja e do Estado, lugares fixos, aparentemente inquestionáveis e evidentes, delimitados hierarquicamente de acordo com a classe, o gênero, entre outros (Amazonas & Silva, 2008). Nesse sentido, Foucault (1988), em sua obra *A História da Sexualidade*, explora como o discurso sobre o sexo foi construído ao longo da história e como ele se relaciona com as formas de poder e controle na cultura ocidental. Segundo o autor, o cristianismo classificou as práticas sexuais de acordo com sua adequação ou inadequação em relação ao casamento e à reprodução. Essa moral sexual foi imposta pela Igreja e, posteriormente, pelo Estado, por meio de instituições como a família e a escola. O autor conclui que o poder da religião, na construção da moral sexual ocidental, se baseia na sua capacidade de estabelecer normas e regras para a vida sexual das pessoas, e de persuadi-las a seguir essas normas por meio da criação de um discurso que assegura a salvação e a vida eterna. A partir do século XVII, o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil se entrelaçam na regulação das regras do casamento, da organização familiar e da maneira como os sujeitos utilizam o sexo (Foucault, 1988).

Não é difícil deduzir que essa vigilância dos corpos, dos matrimônios e das famílias assevera a imposição da heteronormatividade e dos papéis sociais impostos aos membros da família nuclear generificada para alcançar os ideais da Igreja e do Estado. A prerrogativa cristã de que o ato sexual tem a exclusiva finalidade de reprodução alinha-se à necessidade capitalista de gerar riqueza através da mão-de-obra, por exemplo, ao passo que o Estado reconhece a necessidade de controlar as taxas de natalidade, fecundidade e as práticas contraceptivas. Além

disso, a monogamia, o formato invariável de família nuclear e a indissolubilidade do casamento pregada pela Igreja e posteriormente instituída no código civil (1824 no Brasil) foram valorizados como forma de assegurar a transmissão de bens e riquezas entre gerações, garantindo a perpetuação das elites econômicas e tendo como parâmetros de formatação o eugenismo e o higienismo (Foucault, 1988; Miotto, 2020)

Não há dúvidas de que a estrutura familiar predominante na narrativa bíblica e, conseqüentemente, na cultura do Ocidente seja a família patriarcal e que os papéis delimitados para mulheres estejam encerrados no ambiente doméstico (Lerner, 2019). O fato se torna ainda mais evidente quando a própria ciência sugere que as funções atribuídas aos gêneros estão enraizadas na fisiologia e nas características anatômicas dos corpos, de tal maneira que os comportamentos femininos são vistos como resultado de seu sistema reprodutor, como se a presença do útero e dos ovários justificasse uma predisposição natural para a sensibilidade, o cuidado e a procriação (Otsuka, 2021). Percebemos um entrelaçamento cultural do discurso religioso com o discurso político e científico que acarreta o surgimento e a manutenção de padrões sociais de gênero, como se estes fossem originados naturalmente, fora da ação humana, destinados pela natureza ou pelo divino (Leão et al., 2015). Também é fundamental observar o processo de socialização dos indivíduos, que, imersos no terreno das crenças que sustentam a vida, favorecem a perpetuação e a repetição do discurso dominante, sob a defesa de que estão preservando a vontade de Deus (Gebara, 2015).

A consequência para as mulheres dessas sociedades é a determinação da subordinação e a obediência como fatores incondicionais para a salvação de suas almas pecadoras no reino dos céus e a proteção de seus corpos na experiência terrena. No cenário cristão, o papel da mulher é ser auxílio do homem, estando junto dele para atendê-lo quando necessário. Cabe a ela obedecer, primeiramente ao seu pai, depois ao seu marido e sempre a Deus, a figura suprema de autoridade, também masculina, de sua crença absoluta (Leão et al., 2015). Sobre o

casamento, é ensinado que elas devem agradar, servir e se dedicar inteiramente ao lar para terem sucesso e felicidade e, ao longo da vida, são doutrinadas a renunciar sua liberdade e autonomia e orientadas a estarem sempre bonitas e atraentes para os olhares masculinos, já que a sua realização pessoal acontece quando são escolhidas por um homem e, juntos, formam uma família aprovada por Deus, ou seja, uma família nuclear (Leão et al., 2015; Santos, et al., 2021; Saunders, 2017). Inclusive, é essa mesma base que apoia a naturalização social da violência de gênero, como já denunciou Beauvoir (1949), as agressões estão pautadas na hierarquização dos valores e papéis masculinos e femininos e na suposta inquestionabilidade dos princípios absolutos que ancoram essas hierarquias, em grande parte orientadas pelas ideologias religiosas.

A visão de mundo cristã, seus valores, mitos e cosmogonias são, portanto, constitutivos do que significa ser mulher no mundo ocidental, e o cristianismo, ao mesmo tempo que serve a um projeto civilizatório capitalista/patriarcal no qual a mulher está, por conveniência, anexada ao homem, também fomenta os significados que alimentam esse sistema (Mariosa et al., 2017; Otsuka, 2021). Mas de quais mulheres estivemos falando até aqui? A historiadora Gerda Lerner (1986/2019), no livro *A Criação do Patriarcado*, faz um apontamento relevante para a direção que pretendemos tomar: a estrutura patriarcal só pode se manter de pé assegurando a cooperação das mulheres, e uma das formas mais eficazes de fazer isso, além da coerção e a doutrinação de gênero, é pela manutenção ou concessão de alguns privilégios ofertados às mulheres que obedecem, principalmente os privilégios de classe. A autora sugere que na falta de poder público, a escolha possível para essas mulheres é recorrer a um homem/marido que a proteja e a sustente, em troca ela lhe paga a subordinação, o serviço sexual e o trabalho doméstico não remunerado. Isso significa dizer que essas mulheres sempre compartilharam os privilégios de classe de seus maridos, antes e depois do casamento, e que a subordinação era o caminho para a manutenção desse privilégio. Definitivamente, não estamos

falando de mulheres negras quando abordamos essa história/identidade feminina (Lerner, 2019).

Talvez a pergunta mais relevante para o nosso diálogo seja: onde estavam as mulheres negras enquanto a estrutura opressora de gênero era construída para as mulheres brancas? Se focarmos na história do Brasil, nos lembraremos que a abolição da escravatura só aconteceu no ano de 1888, apenas 135 anos antes destas palavras serem escritas, e que a abolição não marca, necessariamente, o fim da escravidão, muito menos o fim da violência racial. Por esse motivo, entendemos que outro caminho precisa ser trilhado para que possamos alcançar a experiência de mulheres negras no encontro com os significados culturais cristãos, um caminho no qual elas sejam vistas a partir de sua própria história e da história de seu povo. Propomos iniciar pelas identidades femininas de África, antes do embate cultural com os povos colonizadores e, posteriormente, na transformação e limitação dessas identidades nos contextos escravocratas. coloniais e pós-coloniais.

Por volta de 8000 a.C, e até a chegada do islamismo e do cristianismo na África, as populações africanas estiveram, em sua maioria, organizadas em complexas sociedades matricêntricas nas quais a primazia social originava-se da mulher e de sua linearidade sanguínea. Essa organização ainda se mantém intacta em alguns territórios, como vimos no capítulo anterior em relação as famílias tradicionais iorubás, e mesmo hoje ela se prova característica central das civilizações africanas (Bonfim, 2009; Diop, 2014). No contexto pré-colonial, as mulheres eram respeitadas e reverenciadas por seu povo, tinham liberdade de escolha, ocupavam papéis de liderança na política, na religião, no comércio e ne economia, eram mestres nas artes militares, combatiam à frente dos exércitos e, na posição de rainha-mãe-soberana, chegaram a monopolizar todas as funções políticas de seus territórios (Mariosa et al., 2017). O sistema de herança estava subordinado a descendência e provinha, especificamente, do tio materno, que tinha o papel de oferecer assistência à irmã no período gestacional,

enquanto o marido, nesse cenário, era visto como um estranho para a família da esposa. Sobre a criação dos filhos, toda a África negra acreditava que o destino das crianças dependia somente de sua mãe, e tudo que se refere a ela era dito sagrado. Mesmo as mulheres em posição servil não eram consideradas inferiores em decorrência do sexo, na verdade, elas estavam envolvidas em todas as formas de trabalho agrícolas e domésticos (Bonfim, 2009; Diop, 2014; Mariosa et al., 2017).

A posição da mulher negra só passa a um local de subalternidade no choque cultural entre os povos brancos e não-brancos. Sobre o tema, Diop (2014), no livro *A Unidade Cultural da África*, sugere que dois seguimentos opostos de organização social teriam direcionado a estruturação da sociedade como a conhecemos hoje: o primeiro seria o berço civilizatório meridional de estrutura matricêntrica, ligado ao hemisfério sul e representado pelas sociedades africanas e indígenas; o segundo foi denominado pelo historiador como berço setentrional, dominado pelas estruturas patricêntricas e localizado no hemisfério norte; os dois berços deram origem à África, ao Oriente Médio e à Europa. Segundo Diop (2014), o que explica a diferença radical entre os dois berços é o nicho ecológico de cada um, ou seja, o conjunto de elementos ambientais dentro dos quais as espécies se desenvolvem na contínua busca pela sobrevivência, atualizando seus modos de vida.

Trata-se, deste modo, de dois berços matriciais com realidades culturais e geográficas absolutamente distintas no modo de organizar e conceber a vida. No berço setentrional, ao contrário do que acontece nas civilizações africanas, as práticas estão centralizadas no homem porque, historicamente, nas condições severas do ambiente, é ele que garante a sobrevivência do grupo pela atividade da caça e da proteção do coletivo. A vida nômade exige uma organização familiar enxuta e a disputa constante por recursos e territórios, o que resulta na valorização da força física e da agressividade. Nessas condições hostis, a xenofobia é basilar das organizações familiares e comunitárias e o individualismo é a principal estratégia de

sobrevivência, já que os grupos estão em constante processo de conflito, conquista e dominação pela disputa de terreno seguro e recursos de subsistência. No campo religioso e dos valores morais, o nicho ecológico reflete, ainda, na ideia de pecado e de culpa gerados na experiência do nomadismo. Já no berço meridional, essas noções parecem completamente desconhecidas por serem incompatíveis com os ideais de paz, bondade e justiça construídos em um território farto e propício às condições de vida humana (Bonfim, 2009; Diop, 2014).

Quando se inicia o período colonial de escravização (século XV), decorrente do embate cultural entre os povos do sul e do norte, as formas de pensamento e organização patriarcal, universalizante, binária e hierárquica do berço setentrional já estão bem definidas. No entanto, quando chegam ao território que em seguida foi colonizado, os povos do norte encontram também uma civilização complexa e bastante estruturada. Sucede um fenômeno de conquista do berço setentrional sobre o berço meridional acompanhado da substituição do regime matrifocal e matrilinear para o sistema patriarcal, processo crucial para o desmantelamento das estruturas que sustentavam a vida comunitária africana. Frisamos que não há evidências que apontem uma transição evolutiva do matriarcado para o patriarcado, como o Ocidente insiste em contar (Bonfim, 2009; Diop, 2014) - quando esses dois sistemas coexistiram, foi a imposição violenta de um sobre o outro que marcou a substituição da matricentralidade pela dominação masculina (Bonfim, 2009; Diop, 2014; Moore, 2007; Nascimento, 2003). É nesse ponto que a posição da mulher africana decaiu para ser enquadrada nas concepções do mundo branco. Não só ela, mas a população de todo o mundo foi classificada em identidades raciais divididas entre os dominantes/superiores/brancos e dominados/inferiores/não brancos. Porém, essa divisão só foi possível tendo o norte conseguido retirar a mulher do espaço de centralidade - a dominação racial exigiu, necessariamente, a dominação das mulheres africanas e indígenas das Américas que, ao contrário das mulheres ocidentais, não viviam subjugadas (Bonfim, 2009;

Quijano, 2009). Por isso reiteramos: toda opressão de gênero sobre a diáspora africana é uma opressão de raça.

Ainda nessa direção, não podemos perder de vista que é o fenótipo que tem desempenhado papel regulador nas relações humanas ao longo da história. No encontro das populações meridionais e setentrionais, o fenótipo, o que destaca a cor da pele e as características de raça, operou como demarcador de culturas que se contrapõe. Antes de se tornar fenômeno político pautado na biologia, o racismo sempre foi uma realidade histórica-social baseada na aparência física (Bonfim, 2009; Diop, 2014; Moore, 2007). Primeiro, a cor da pele foi tomada como marca diferencial mais significativa, até por ser a diferença mais óbvia à primeira vista. Em seguida, cabelo e outros traços como formato do rosto, do nariz e até o tamanho do crânio assumiram a função de expressar as diferenças raciais (Quijano, 2009). Da mesma forma, o sexo/gênero se exercita, indissociado da raça, tanto na realidade material histórica como na realidade do corpo, pois são os atributos físicos que se interpretam socialmente. É o corpo que carrega as marcas dos valores sociais, e é nele que a sociedade amarra os sentidos e significados do humano ou do não-humano (Bonfim, 2009; Mariosa et al., 2017).

Em resumo, o racismo e o sexismo não podem ser reduzidos a fenômenos ideológicos ou práticas discriminatórias, porque são formas específicas de “consciências históricas” constituídas no cruzamento de territórios geográficos e existenciais opostos e costuradas no tecido social pelas diferenciações fenotípicas dos corpos (Diop, 2014; Moore, 2007; Quijano, 2009). Nesse processo colonial, a mulher negra vivenciou uma mudança drástica do seu posicionamento social – da centralidade à marginalidade, da liderança à subalternidade, da autonomia à subserviência – e desde então, no caso da mulher negra brasileira e de tantas outras ao redor do mundo, a constituição de sua identidade baseia-se nas contradições que o meio social lhe apresenta com base nesses aspectos de sua história. Ao mesmo tempo, ela equilibra:

ser fundamento e castelo de uma civilização ancestral e ser o objeto mais descartável da realidade brasileira na qual ela existe; carregar o fenótipo do não-humano ao passo que é conduzida a desejar a humanidade, isto é, desejar a branquitude na estética e nos valores orientados pela visão cristã; e querer ser vista como mulher numa sociedade que a enxerga como fêmea-sexo, fêmea-objeto, fêmea-trabalho (Bonfim, 2009).

E qual é o papel do cristianismo nisso tudo? A presença cristã foi determinante para a aplicação do projeto colonial europeu e para o estabelecimento do mercantilismo escravagista. Só no Brasil, cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças africanas foram escravizadas e obrigadas a abandonar sua cultura e religião ancestral para se converterem ao cristianismo. A própria Igreja serviu-se da mão-de-obra escrava para a sua sustentação econômica; o tráfico de escravos foi exercido por grande parte dos religiosos, e várias ordens religiosas possuíam escravos em colégios e conventos. No entanto, o papel central do cristianismo nos processos coloniais foi a evangelização - a Igreja se propôs a contribuir ideologicamente com o sistema escravocrata na justificativa e aceitação dos povos africanos e indígenas de sua condição de escravos, por intermédio da catequese e do batismo. Muitos escravos eram batizados ainda em África quando capturados, ou imediatamente ao chegarem nos portos brasileiros, antes de serem comercializados para os engenhos de açúcar. Quando batizados, seus corpos eram marcados a ferro-quente com o símbolo da coroa portuguesa, representando, em profundidade material e simbólica, o primeiro contato dos corpos negros com o dominador e a sua religião (Hoornaert, 1983; Klein, 1987; Vasconcelos, 2005; Verger, 1987).

No projeto de colonização, a religião cristã produziu e legitimou a dicotomia entre humanos e não-humanos, baseando a ideia de humanidade nos traços fenotípicos brancos e na expressão religiosa de seu deus único e de seu filho Jesus Cristo, o “salvador”. Como exemplo, podemos citar a bula papal *Dum Diversas*, dirigida ao rei de Portugal Afonso V, pelo Papa Nicolau V, no ano de 1452, com a seguinte texto: “outorgamos, com a nossa Autoridade

Apostólica, permissão plena e livre para invadir, buscar, capturar e subjugar sarracenos e pagãos e outros infiéis e inimigos de Cristo onde quer que se encontrem (...) e para reduzir suas pessoas à escravidão perpétua”. Mais à frente, no ano de 1455, o mesmo Papa reafirma a postura da Igreja em outra bula que diz: “Guinéus e negros tomados pela força, outros legitimamente adquiridos foram trazidos ao reino, o que esperamos que progrida até a conversão do povo ou ao menos de muitos mais.” O termo “legitimamente adquiridos” sinaliza a coisificação da população escravizada e a “conversão” ao cristianismo se apresenta como objetivo da escravidão (Bispo, 2015; Mariosa, et al., 2019; Vasconcelos, 2005).

Na prática, a aceitação do cristianismo significava aceitar a dor e o sofrimento com submissão e obediência em troca da esperança de retribuição divina após a morte, e foi essa imposição que deu continuidade ao projeto colonial no Brasil (Vasconcelos, 2005). A conversão compulsória objetivava a transformação do chamado selvagem para o civilizado, do animal para o humano e, desde então, nos países colonizados, fala-se em civilizar, desenvolver, cristianizar e até mesmo em branquear a população. Os termos atuam não apenas na marcação das diferenças histórico-culturais dos povos brancos e não-brancos, mas também na significação de inferioridade do segundo grupo em relação ao primeiro (Mendonça & Pacheco, 2022; Núñez et al., 2021; Quijano, 2014). Como afirma o mestre quilombola Antônio Bispo (2015), a escravidão no Brasil empenhou-se na destituição dos povos afropindorâmicos de suas bases e valores socioculturais ao começar pela substituição do paganismo politeísta pelo cristianismo monoteísta - essa é a forma primeira de colonização.

Compreendemos, assim, que a escravidão, a colonização e a evangelização estiveram e ainda permanecem intimamente ligadas, operando no imaginário dos povos dominados para a introjeção do modelo cultural europeu como o modelo universal de mundo e de verdade. Sabemos que o projeto colonial cumpriu seu papel quando o dominado olha para si a partir dos olhos do dominador, quando assimila e aceita a culpa, a dor e o sofrimento imposto enquanto

espera a salvação da cultura que o subjugou, quando a distância de suas bases se torna tão grande que elas se perdem no esquecimento. O passado está inacabado e o cristianismo avança com força no planeta - concomitantemente, as formas afroindígenas, seus saberes, organizações sociais e suas espiritualidades desaparecem, não por coincidência, mas como resultado de um projeto que, desde o início, ambicionou a existência exclusiva de seus modos de vida (Mendonça & Pacheco, 2022; Núñez et al., 2021). Por esse motivo, assumimos que o colonialismo não se desfaz quando países, como o Brasil, alcançam independência. Essa força apenas se transforma, se reconfigura e se atualiza no que Anibal Quijano (2009) chamou de “colonialidade do poder” – modo geral de dominação contemporânea capaz de existir na ausência das colônias formais pela imposição de uma universalidade cultural (Carvalho, 2020; Núñez et al., 2021; Mendonça & Pacheco, 2022; Mignolo, 2012; Quijano, 2009; Quijano, 2014; Santos, 2009; Santos, 2020).

A nós importa saber que as religiões cristãs continuam sendo instrumentalizadas para legitimar as hierarquias políticas, sociais e culturais eurocêntricas, e que o racismo nasce quando os membros de determinada raça se autointitulam detentores do poder de classificar todos os povos e suas culturas, incluindo atividades humanas basilares como a língua e a religião (Mendonça & Pacheco, 2022; Mignolo, 2007). Por isso, a imposição dos dogmas cristãos é um dos primeiros grandes marcos do racismo estrutural impulsionado pela crença de um deus único, de um único caminho e de uma única verdade. A inflexibilidade bíblica, que prega negação de todos os outros deuses, não estrutura somente a doutrina religiosa, mas também o sistema macro-político das culturas que professam essa fé. De fato, o cristianismo ergueu um sistema hierárquico social que estabelece a desigualdade como fundamento (Núñez et al., 2021). O povo eurocristão monoteísta, como denomina Antônio Bispo (2015), se organiza de forma exclusivista, vertical e/ou linear porque encontra o seu deus olhando apenas numa direção: sempre acima. Além disso, um deus único masculino tende a desenvolver e

reafirmar sociedades homogêneas e patriarcais, dando pouco ou nenhum espaço para a valorização dos significados do feminino. Nesse padrão, pessoas negras e indígenas estão localizadas na hierarquia primeira de não-humanos, até que se tornem humanos através da conversão ao cristianismo sendo, quando conveniente, generificados dentro da estrutura em função do controle e da manutenção desse ordenamento social.

Desde a escravidão e perpassando os períodos coloniais, pós-coloniais e da atual colonialidade, na articulação entre os saberes dos mundos opostos do sul e do norte, os “conquistadores” permanecem contando a sua história única, enquanto os “conquistados” são, inadvertidamente, submetidos a um processo de esquecimento de si mesmos em função de uma verdade absoluta que só pode ser reconhecida como tal graças a um sistema classificatório capaz de marginalizar e destruir conhecimentos, línguas, religiões e pessoas (Mignolo, 2007; Mendonça & Pacheco, 2022).

Apreender e analisar esse sistema exige levar em consideração ao menos quatro fatores. Primeiro: assim como o racismo estrutural não é problema de uma pessoa ou grupo específico, a colonização não parte de uma ou outra filiação religiosa cristã ou de líderes religiosos mal intencionados. Estamos falando de uma matriz colonial, um projeto global de pensamento que atravessa a todas/os, inclusive aquelas/es que proferem outra fé ou nenhuma fé (Núñez et al., 2021). Segundo: o seu principal mecanismo de hierarquização e destituição de outros sistemas culturais é a pretensão de universalidade articulada ao invencionismo da verdade absoluta. Todas as formas de conhecimento ocidentais almejam a universalidade, buscando homogeneizar o mundo e eliminar as diferenças culturais - o cristianismo é a principal delas (Santos, 2009). Terceiro: se constituir como forma única possível de relação com o sagrado mascarou a sua temporalidade, espacialidade e pertencimento racial – assim como qualquer outra forma religiosa, o cristianismo foi criado em um determinado período, por um determinado povo, em um determinado lugar – ignorar esse fato naturaliza os significados

cristãos imbricados na cultura como simplesmente dados, naturais, impassíveis de serem questionados (Mariosa, et al., 2019; Quijano, 2009). E por último, quarto: a assimilação e adequação ao sistema simbólico do cristianismo resulta na anulação da identidade e da herança cultural dos povos negros e indígenas (Bastide, 1960; Nascimento, 1978; Reina, 2017). Para mulheres negras, centro da proposta dessa pesquisa e centro organizador de sua ancestralidade africana, o caminho cristão é o caminho da margem.

3. METODOLOGIA

O estudo foi desenvolvido sob uma metodologia qualitativa. O objeto de estudo social é fundamentalmente qualitativo devido à grande riqueza de significados construídos pela vida individual e coletiva e, pela impossibilidade de se fazer recortes e estudar suas partes isoladamente, como outros métodos se propõe a fazer. Essa abordagem, enquanto exercício de pesquisa, permite a apreensão dos fenômenos baseado na perspectiva daquelas que estarão fazendo parte do estudo (Bauer & Gaskell, 2017; Minayo, 2010).

Essa proposta epistemológica também leva em consideração pontos de vista diferentes relevantes e possibilita um entendimento mais aprofundado da dinâmica e do funcionamento do fenômeno estudado (Bauer & Gaskell, 2017; Minayo, 2010). Nesse contexto, não apenas utilizamos e aplicamos o método para construir informações, mas também fazemos parte do processo, e sua interação com o fenômeno proporciona a criação de um novo conhecimento (Madureira & Branco, 2001). Por esse motivo, a pesquisa qualitativa é apropriada para este estudo, já que apresenta uma perspectiva sistêmica dos fenômenos e compreende a dinamicidade e a complexidade dos processos que levam à constituição psicológica, social e cultural dos sujeitos (Branco & Valsiner, 1997; Madureira & Branco, 2001).

Para estudar o desenvolvimento humano, é preciso analisar os processos de mudança e os resultados destes processos. Para tanto, não podemos perder de vista a dimensão cultural das pesquisas psicológicas e do desenvolvimento humano, e da mediação semiótica que permite a construção e a negociação de significados culturais (Yokoy de Souza, et. al., 2008). Nesse sentido, uma pesquisa qualitativa importa-se com pessoas e não com estatísticas e variáveis. Leva em consideração o espaço social e a cultura na qual a pessoa está inserida, pois seu contexto de pesquisa é o “mundo real”, e dessa forma, reconhece o papel central da linguagem e do discurso. Ainda, entende a pesquisa, assim como a própria vida, enquanto processo que se

dá a partir de um conjunto de dinâmicas e interações (Smith, et. al., 1995; Yokoy de Souza, et. al., 2008).

Outro fator importante para essa e outras pesquisas qualitativas é que no campo da vida não há dados em si, ou seja, não há significado autocontido nos fenômenos. O significado dado a uma ocorrência empírica é uma interpretação do/a pesquisador/a à luz da teoria e não parte intrínseca do objeto estudado (Salvatore, et. al., 2015). A teoria e o momento empírico estão relacionados e são indissociáveis, elementos inerentes de um processo de construção do conhecimento. A pesquisa só pode alcançar sentido somando-se ao fenômeno a ser estudado durante o ciclo metodológico: os referenciais teóricos, a visão de mundo, os questionamentos, a intuição e a atuação do/a pesquisador/a (Branco & Valsiner, 1997; Madureira & Branco, 2001; Yokoy de Souza, et. al., 2008).

3.1 Participantes

A pesquisa foi realizada com seis mulheres negras brasileiras com idades entre 25 e 41 anos. A escolha da idade se justifica pela proposta da pesquisa em relação desenvolvimento adulto numa perspectiva de ciclo de vida, que leva em conta o surgimento de papéis sociais estimulados pelo contexto (Andrade, 2016; Rios & Rossler, 2017). Nessa fase e nessa idade aproximada, ocorrem as principais exigências e negociações culturais, inclusive as religiosas, em relação a trabalho/carreira, casamento e filhos.

Inicialmente, a seleção das participantes ocorreu através de uma pesquisa Survey (Apêndice 1) com questionário eletrônico autoadministrado (Mineiro, 2020). O questionário incluiu questões objetivas sobre a idade, cor/raça, religião e tempo de prática religiosa das participantes. Foi estimado, em escala Likert de 0 a 10, o quanto as mulheres se identificavam com a sua religião ou a ausência dela, sendo 0 correspondente a “não me identifico” e 10 a “me identifico completamente”. A pesquisa Survey foi divulgada em redes sociais da pesquisadora (whatsapp, facebook, instagram, email), durante 45 dias entre fevereiro e março de 2022, com

o título Mapeamento das Práticas Religiosas de Mulheres Negras e continha um campo para que as participantes deixassem o seu e-mail e telefone de contato, no caso de se disponibilizarem a participar da etapa qualitativa da pesquisa.

Trinta e seis mulheres autodeclaradas brancas, pardas e pretas preencheram o formulário e, destas, foram selecionadas 11 mulheres pretas cristãs e 11 mulheres pretas não cristãs, incluindo ateias, agnósticas e praticantes de religiões afro-brasileiras. A identificação com a religião e o tempo de prática foram considerados critérios de exclusão para as mulheres cristãs. Apenas mulheres com identificação religiosa acima de oito e com mais de 10 anos de prática foram selecionadas para a segunda etapa da pesquisa. Das 22 mulheres selecionadas, cinco mulheres cristãs e cinco mulheres não-cristãs aceitaram participar das etapas seguintes da pesquisa e foram entrevistadas. Apenas três mulheres de cada categoria compareceram ao encontro de grupo focal. Portanto, seis mulheres estão incluídas na análise. As entrevistas realizadas com as mulheres que não participaram dos grupos focais não foram utilizadas na pesquisa. O questionário serviu apenas como instrumento de seleção das participantes, e não foi objeto de análise do estudo. O quadro a seguir apresenta algumas informações sobre elas:

Quadro 1 - Informações das participantes da pesquisa

Nome	Idade	Cidade/Estado	Ocupação	Estado Civil	Religião
Petúnia	25	Rio das Ostras -RJ	Farmacêutica	Solteira	Cristã protestante
Tulipa	31	Nova Andradina – MS	Pedagoga	Solteira	Cristã protestante
Violeta	25	Rio de Janeiro -RJ	Estudante de direito	Solteira	Cristã protestante
Rosa	39	Taguatinga -DF	Nutricionista	Divorciada	Sem crença definida
Dália	26	São José da Coroa Grande -PE	Estudante de mestrado	Solteira	Sem crença definida
Malva	41	São José - SC	Professora de português	Solteira	Sem crença definida

Fonte: Elaboração da autora

3.2 Procedimentos de construção das informações e recursos mediadores

Foram adotadas como estratégias metodológicas a entrevista narrativa e o grupo focal, e todos os conteúdos foram registrados por meio de gravações de vídeo, utilizando a plataforma *Zoom Meetings*, com a devida autorização das participantes. Após a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (Apêndice 2), as entrevistas individuais (Apêndice 3) foram realizadas visando alcançar o primeiro objetivo específico proposto para o estudo e para estabelecer vínculo entre a pesquisadora e as participantes. Cada entrevista teve duração de 50 minutos a 1h05min. Nos resultados, as entrevistas estão dispostas nas apresentações de cada participante, e também serviram para complementar informações na análise de cada grupo.

Após as entrevistas, foram criados dois grupos focais: o primeiro composto pelas mulheres praticantes de religiosidades cristãs e o segundo pelas participantes não-cristãs. Nossa proposta inicial era realizar uma sessão de grupo focal com cada grupo, separadamente, utilizando os mesmos temas e instrumentos, com o intuito de atingir o segundo e o terceiro objetivo da pesquisa, e ainda, identificar a variação de significados sociais e culturais com base nas diferenças dos pressupostos religiosos de cada grupo. Nessas duas primeiras sessões - uma para cada grupo - nossa proposta seria dialogar sobre as concepções de gênero e raça das participantes a partir de alguns textos bíblicos selecionados previamente (Anexo 1). Os textos escolhidos são conhecidos por hierarquizar as relações homem/mulher e por dar comandos específicos a mulheres de sujeição e silêncio (Gebara, 2000). Foram selecionados considerando a proposta teórica da pesquisa sobre os papéis de gênero e dominação social masculina.

Posteriormente, uma segunda sessão seria realizada com todas as participantes da pesquisa (cristãs e não-cristãs). Nela, daríamos continuidade ao diálogo, mas dessa vez com imagens mediadoras (Anexo 2). As imagens foram escolhidas por meio do recurso Google Imagens e utilizamos as seguintes palavras-chave para a pesquisa: “silêncio feminino”, “papel

da mulher”, “família cristã” e “Eva e Maria”. No grupo, finalizaríamos com um momento avaliativo, no qual as participantes poderiam fazer compartilhamentos sobre suas experiências pessoais ao longo das etapas da pesquisa. Porém, apenas as primeiras sessões foram realizadas – com o grupo cristão em março de 2022 (duração de 1h48min) e com o grupo não cristão no mês seguinte (duração 1h42min). Houve três tentativas de realizar o encontro com os dois grupos juntos: as duas primeiras foram canceladas devido as desmarcações e imprevistos das participantes, e na terceira, em junho de 2022, apenas as participantes não cristãs compareceram, mesmo com a confirmação de todas.

Partindo para a motivação na escolha dos métodos, decidimos pela entrevista narrativa. Esse tipo de entrevista não possui um roteiro pré-estabelecido, apenas alguns temas (Apêndice 3) elaborados para direcionar a fala. Isso permite que as participantes organizem os fatos numa sequência temporal, de forma que suas histórias sejam contadas a sua própria maneira, podendo ser alteradas ou reconstruídas. A entrevista narrativa também oferece um espaço de negociação de significados na relação dialógica entre entrevistadora e entrevistada, o que propicia a manifestação do contexto social, histórico e cultural das partes envolvidas (Caixeta & Borges, 2017).

Dando seguimento as entrevistas, os grupos focais incluíram informações cruciais sobre o conhecimento socialmente compartilhado das participantes. Como são considerados “interações socialmente situadas”, chamam a atenção para os motivos de determinados pontos de vista, para as tensões da comunicação do grupo, as certezas e incertezas das participantes. Os grupos focais também podem fornecer *insights* pela riqueza de ideias e interações, sobre como as opiniões são construídas e sobre a formação e mudança das crenças, ideologias e representações sociais das mulheres participantes (Marková, et. al., 2007).

Por essas características, o grupo focal é considerado um método apropriado a este estudo, possibilitando examinar as interações dinâmicas que ocorrem durante a comunicação,

assim como as mudanças pessoais decorrentes do pensamento coletivo. O método ainda se liga a perspectiva da psicologia cultural e dialógica por estimular que as participantes pensem juntas, mobilizando-as, no contato com prismas divergentes, a criar novos sentidos e significados para si e para/com as outras. Dessa forma, o método pressupõe a interdependência entre sujeito e grupo, e compreende a linguagem enquanto ferramenta por meio da qual indivíduos e grupos são construídos e transformados (Marková, et al, 2007).

3.3 Procedimentos de Análise das Informações

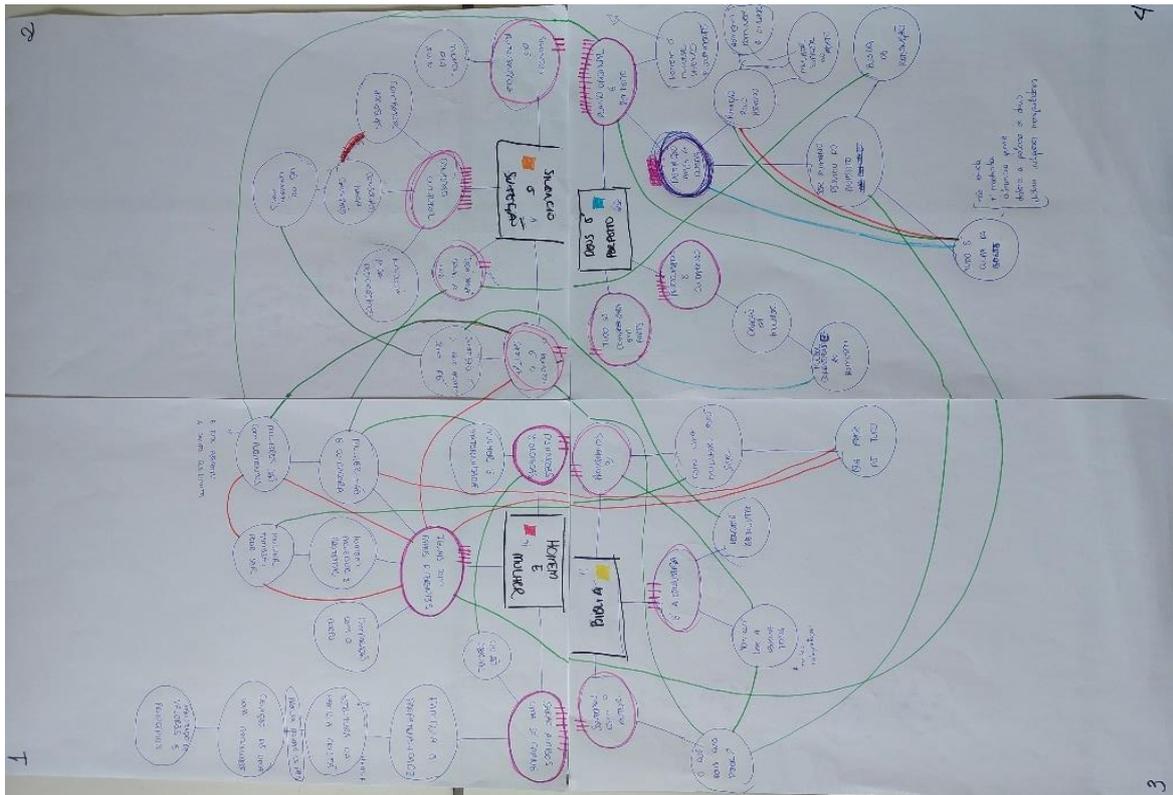
As informações construídas foram analisadas a partir da Análise Temática Dialógica (Silva & Borges, 2017). Esse tipo de análise se mostra adequada para pesquisas em Psicologia do Desenvolvimento, principalmente aquelas ancoradas nos pressupostos da Psicologia Cultural, já que se propõe a evidenciar a linguagem e a alteridade contidas nos processos dialógicos. O método analítico, ainda se aproxima da pesquisa qualitativa pela sua flexibilidade, dinamicidade e não-linearidade. Seu caráter dialógico exige que as informações construídas sejam visitadas e revisitadas, buscando evidenciar não só o que é dito nas interações, mas como é dito, por quem é dito e em quais circunstâncias é dito (Silva & Borges, 2017; Krüger-Fernandes, et. al., 2020)

A escolha está diretamente relacionada com a perspectiva dialógica da linguagem de Bakhtin (2016), considerando a fundamentação teórica da pesquisa. Em vista disso, a análise em grupos focais deve sempre levar em conta a forma como o discurso é construído, uma vez que tal atividade depende de um conhecimento social compartilhado histórica e culturalmente. O mesmo acontece no momento da entrevista - ainda que nessa etapa da pesquisa não haja interação entre as participantes, o encontro dialógico entre pesquisadora e participante também proporciona a construção de significados e, de forma alguma, essa é uma interação imparcial (Silva & Borges, 2017; Marková, et al, 2007).

As etapas procedimentais da análise foram realizadas conforme o proposto por Silva e Borges (2017): (1) transcrição completa das entrevistas e sessões de grupos focais (total de 9 horas e 25 minutos), incluindo registro de outras características dos enunciados como as entonações, as pausas e os silêncios; (2) delimitação das unidades analíticas (enunciações das participantes) que nortearam a análise das informações considerando a proposta teórica da pesquisa; (3) elaboração de temas e subtemas mediante o agrupamento das unidades analíticas por temáticas recorrentes ou similares verificadas durante os encontros de grupo; (4) construção e análise de mapas semióticos com o intuito de apresentar as relações dinâmicas entre os temas e os significados construídos e explicitados pelas participantes ao longo das sessões.

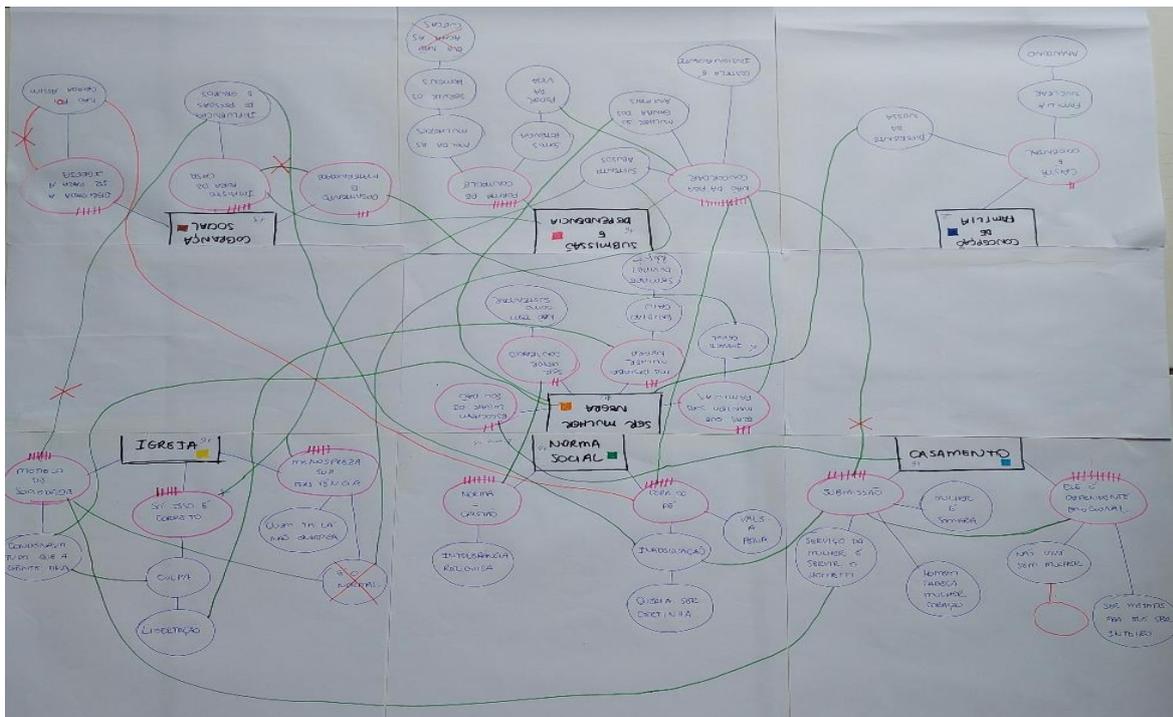
Os temas e subtemas foram posicionados inicialmente em folhas A4 (Figura 3 e Figura 4), e os mapas foram construídos de forma gradual e orgânica à medida que a pesquisadora observava a repetição dos enunciados nas leituras e releituras do material transcrito. Na fase seguinte, identificamos as conexões entre temas e subtemas e diferenciamos as ligações de concordância e discordância, ou de coerência e incoerência, entre as falas das participantes. No trabalho manual, utilizamos canetas de cores variadas para distinguir temas, subtemas e suas conexões. Finalizamos com transposição dos mapas para o formato digital por meio do programa EdrawMind, versão 9.0.1, e com a análise de cada mapa à luz da fundamentação teórica da pesquisa. Seguem abaixo imagens da construção manual dos mapas semióticos.

Figura 3 - Construção manual do mapa semiótico do Grupo 1



Fonte: Elaboração da autora

Figura 4 - Construção manual do mapa semiótico do Grupo 2



Fonte: Elaboração da autora

3.4 Procedimentos éticos

Todos os conteúdos foram registrados por meio de gravações de vídeo autorizadas pelas participantes, mediante assinatura de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para apreciação, a fim de assegurar todos os direitos e cuidados necessários às pessoas envolvidas na pesquisa. Todas as etapas da pesquisa foram realizadas online, por meio da plataforma de reuniões Zoom Meeting, em respeito ético e político às orientações dos órgãos brasileiros de saúde para a prevenção e controle da pandemia causada pela Covid-19. Os documentos comprobatórios das autorizações da pesquisa foram anexados ao final da dissertação (Anexo 3).

4. RESULTADOS E ANÁLISES

Neste capítulo, apresentaremos os resultados e análises do estudo. Faremos uma breve apresentação das seis participantes e uma contextualização de suas experiências religiosas com base nas informações construídas durante as entrevistas individuais. Todas as participantes receberam um nome fictício (flores com espécies negras) de forma a garantir o sigilo previsto para a realização da pesquisa. Logo após, apresentaremos os mapas semióticos construídos a partir da narrativa das mulheres participantes e de suas interações em cada grupo focal, seguido da análise dos mapas.

4.1. Participante 1: Petúnia

“Eles (indígenas) podem não aceitar o que eu acredito como verdade,
mas levar ajuda é pregar o evangelho”

Petúnia

Petúnia é cristã protestante, tem 25 anos, é farmacêutica e mora com os pais no Rio das Ostras, região dos Lagos, no Rio de Janeiro. Filha de pai branco e mãe negra, Petúnia afirma que não teve consciência racial por muito tempo e que só começou a ter após a morte de George Floyd em 2020⁸, quando passou a estudar e acompanhar pessoas que abordam o tema. Ela acha que sofreu pouco racismo ao longo da vida por ter a pele clara, pela presença de muitas mulheres negras na família e por ter estudado em escola pública com muitas pessoas negras.

Sobre a religião, Petúnia é cristã de berço e desde a infância frequenta a Assembleia de Deus, onde o pai é pastor. Acredita que sua religião é a verdade absoluta e afirma que não consegue separar a vida cristã da vida pessoal pois, para ela, as duas são uma coisa só. Por esse

⁸ George Perry Floyd Jr., homem negro americano, foi assassinado em Minneapolis no dia 25 de maio de 2020, estrangulado pelo policial branco Derek Chauvin, que ajoelhou em seu pescoço durante uma abordagem por supostamente usar uma nota falsificada de vinte dólares em um supermercado. George morreu sufocado e a frase repetida por ele até o momento de sua morte (I can't breathe) foi utilizada amplamente nos protestos antirracistas dos EUA, do Brasil e do mundo.

motivo, dedica seu tempo ao missionarismo e procura desenvolver atividades que estejam conectadas com esse propósito de vida. Ela fez, por exemplo, uma pós graduação em saúde indígena para trabalhar com esses povos em suas tribos, atuando como farmacêutica e como missionária cristã ao mesmo tempo.

De acordo com Petúnia, em sua igreja somente os homens podem ser pastores, pois o homem é visto como o cabeça e a mulher como auxiliadora. Para ela, não existe um perfil feminino cristão a ser seguido, mas ela sugere que o homem, por ser o cabeça, age como provedor e protetor da casa, enquanto a mulher, por ser auxiliadora, cuida da casa e dos filhos, sendo também possível a ela ocupar espaços sociais de liderança. Apesar disso, ela não acredita que essa delimitação de papéis seja uma prática machista e enxerga que a mulher tem voz na igreja. Quanto a raça, ela percebe a ausência de pastores negros nas igrejas de mesmo segmento, mas afirma que nunca vivenciou uma situação de machismo ou racismo nesse contexto, embora sua mãe, mulher negra retinta, já tenha vivenciado.

Para Petúnia, a igreja já foi muito machista, mas não por ser cristã, e sim por fazer parte uma sociedade machista e ser frequentada/liderada por pessoas que eventualmente são machistas. O mesmo argumento é utilizado para os casos de racismo: pessoas são racistas, não a igreja. Inclusive, ela relata que na igreja não se levanta questões raciais, porque lá não existem brancos ou negros, todos são irmãos. Ainda assim, ela acredita que seja sua responsabilidade dialogar com o pai sobre o racismo estrutural, já que ela tem mais compreensão sobre o tema, para que ele não reproduza comportamentos racistas na igreja que lidera.

4.2. Participante 2: Tulipa

“Meus olhos não se abriam pra isso (racismo) porque eu não me identificava”

Tulipa

Tulipa é cristã protestante, tem 31 anos, mora com os pais numa cidade do interior do Mato Grosso do Sul chamada Nova Andradina, e trabalha como pedagoga de crianças nos anos iniciais de educação desde 2019. Ela nasceu em berço cristão e participou de todas as atividades da igreja durante a infância e adolescência: escola dominical, círculos de orações, ministérios de jovens, etc. Porém, apesar de ter vivido muito tempo dentro da igreja, só decidiu seguir verdadeiramente o caminho religioso aos 15 anos, quando teve sua primeira “experiência com Deus” – um sentimento profundo de contato com o divino. Nesse momento, ela entendeu que seu propósito estava orientado para a religiosidade e para o cuidado com as crianças, por isso escolheu o curso de pedagogia.

Durante a maior parte de sua vida, Tulipa frequentou a Igreja Evangélica Avivamento Bíblico junto com os pais, mas hoje está na Igreja Batista. Ela decidiu pela troca para se conectar com pessoas da mesma faixa etária, já que sua igreja de base é composta, em maioria, por pessoas idosas. Não há, porém, diferenças entre as crenças de cada igreja - sobre o feminino, as duas pregam que a mulher deve cuidar de sua família, ser íntegra, caridosa, decente e modesta no vestir e no falar, mas isso não é uma regra para todas as igrejas protestantes. Tulipa afirma que algumas religiões evangélicas enfatizam mais o velho testamento enquanto outras pregam novos tempos e novas formas de orientar os papéis femininos e masculinos.

Tulipa é filha de pai negro e mãe branca, tem a pele clara e alisou o cabelo até os 22 anos de idade. Ela relata que sempre achou a mãe muito bonita e queria muito se parecer com ela, talvez por isso não se identificasse com o pai negro. Também acredita que o cabelo liso “camuflava” sua negritude, tanto que só percebeu outros traços negróides, como o nariz largo e os lábios grossos, quando assumiu o cabelo natural. Depois disso, notou a presença do racismo quando os amigos rejeitaram seu cabelo, e quando o seu então namorado pediu para

que ela voltasse a alisá-lo. Nesse mesmo período, identificou a ausência de referências negras no seu dia-a-dia e passou a usar as redes sociais para suprir essa necessidade.

Até o momento da entrevista, ela não havia pensado no seu papel dentro da igreja como mulher negra. Foi essa percepção que a motivou a participar da pesquisa. Ela acredita que tem uma responsabilidade social com as próximas gerações, no sentido de ajudar meninas crianças e jovens a se aceitarem e se amarem, e pensa que talvez possa ser referência para as meninas negras que ingressarem em sua igreja. Apesar disso, ela assume que esse não é um tema tratado no espaço religioso e que não se recorda de presenciar o racismo ou o machismo sendo debatido de forma coletiva, nem de um comprometimento por parte da liderança ou dos fiéis em combater essas práticas que, vez ou outra, surgem na igreja.

4.3. Participante 3: Violeta

“Ser mulher negra é muito difícil e o cristianismo não facilita em muitas coisas porque o cristianismo fala muito sobre amor, mas amor também é renúncia”

Violeta

Violeta tem 25 anos, mora com os pais no interior do Rio de Janeiro e, na ocasião da entrevista, estava finalizando o curso de Direito. Ela cresceu em um lar cristão, mas não se identificava com a fé e saiu da igreja aos 17 anos. Somente aos 22 anos ela retornou, quando teve sua “experiência com Deus”. Mesmo afastada, ela participava dos retiros religiosos durante o carnaval, e relata que, no retiro de 2019, sentiu espírito santo de Deus preenche-la em um momento que estava se sentindo muito vazia. Nesse momento, ela teve certeza que deveria estar na igreja, pois acreditou que lá essa sensação seria eliminada de forma definitiva.

Apesar de ser uma mulher negra retinta, Violeta diz que demorou muito para se encontrar nesse universo da negritude. Acredita que ter estudado a vida inteira em escola particular, sempre rodeada de pessoas brancas, tenha influenciado essa falta de conexão. Ela afirma que passou por um processo de autoaceitação em 2020, e nesse ano não queria mais

fazer esforço para ser como as amigas brancas na tentativa de ser aceita e desejada. Foi quando percebeu que não costumava se aproximar de pessoas negras nos espaços que frequentava e que todos os seus amigos eram brancos.

Em relação às questões raciais no espaço religioso, Violeta não apontou nenhuma situação ou prática da igreja que aborde temas raciais. Ela acredita que ser cristã e ser negra fazem parte de sua identidade e que apenas o conhecimento de Deus pode mostrar quem ela é e fazê-la entender a si mesma. Para ela, Deus ensina o amor-próprio quando oferece o seu amor, e Deus a ama sendo mulher e negra. No entanto, receber esse amor de Deus exige algumas renúncias, como a abstinência sexual antes do casamento que, segundo ela, é um requisito das normas religiosas do cristianismo.

4.4. Participante 4: Rosa

“Não aconteceu nenhuma desgraça na minha vida quando saí da igreja,
na verdade, ela melhorou”
Rosa

Rosa tem 39 anos, é nutricionista e trabalha há 12 anos na Secretaria de Saúde do DF, no atendimento ao público e no apoio à equipe de Saúde da Família. Ela divorciada, tem um filho de 6 anos, não frequenta nenhum tipo de culto religioso e não tem definição da espiritualidade. Frequentou a Igreja Católica durante a infância e juventude, por insistência da mãe, que é umbandista, mas acreditava que a aceitação social de suas filhas estava condicionada ao cristianismo. Rosa imagina que a mãe desejava participar da Igreja, mas as condições não permitiam, já que ela era mãe solo e o pai de Rosa era casado com outra mulher.

Ela cresceu participando das atividades da igreja e, ao mesmo tempo, vivendo as experiências do terreiro de umbanda com a sua mãe. Aos 21 anos, deixou o cristianismo, principalmente por ter iniciado a vida sexual e não ter acatado a condenação da prática pela religião. Mesmo assim, casou-se na Igreja Católica, também por insistência da mãe, que hoje

mora com Rosa após descobrir um câncer pela segunda vez e precisar de seus cuidados. Relacionou-se com o ex-marido dos 17 até os 36 anos, quando aconteceu o divórcio – ele foi seu primeiro namorado. Ela acredita que tanto o casamento como a manutenção da relação, que foi abusiva por muitos anos, se deu por influência da imposição de papéis sociais de submissão para mulheres.

No momento da entrevista, Rosa estava em um relacionamento homoafetivo e criando seu filho sem nenhuma religião. Segundo ela, isso o livrará da culpa que ela sempre sentiu quando reproduzia os ensinamentos do cristianismo. Rosa também relata que a religião, entre outros fatores sociais, impossibilitou que ela se conectasse com a sua negritude durante muitos anos. Ela é uma mulher retinta e afirma que se descobriu negra aos 33 anos. Ela também percebe que quanto mais se aproximou de sua negritude, mais se distanciou dos significados cristãos que havia absorvido ao longo de sua vida e que, ao contrário do que é difundido na igreja, sua vida melhorou muito no sentido de se entender, de entender o mundo e de encontrar recursos para lidar com os problemas pessoais e sociais que afetam a sua vivência. Hoje, ela tenta convencer a mãe de que é uma mulher de valores porque foi ensinada por ela a ser assim, não porque esteve anos dentro de uma igreja.

4.5. Participante 5: Dália

“Se toda vez que uma pessoa preta sofresse a gente pintasse uma bolinha vermelha no lugar o globo era todo vermelho, exceto em alguns lugares do mar onde não passaram navios”
Dália

Dália tem 26 anos, é estudante de mestrado e mora com a mãe no extremo sul do litoral de Pernambuco, em São José da Coroa Grande. Ela trabalha informalmente para ajudar no sustento da família, corrigindo trabalhos acadêmicos, submetendo projetos para editais, fazendo tortas, vendendo pastéis, entre outros. A mãe é candomblecista há anos, mas só assumiu a religiosidade para Dália quando ela já era adulta. Hoje, Dália frequenta os ritos do

candomblé e se sente acolhida e pertencente. No entanto, ela acha que não conseguiu alcançar profundidade na religião ou ter uma experiência espiritual tão impactante que a fizesse acreditar verdadeiramente. Por isso, ela se considera agnóstica.

Além da mãe, Dália convive com outros familiares que moram próximos, muitos na mesma rua, e alguns deles são cristãos católicos e evangélicos. Na infância e início da adolescência, frequentou algumas igrejas por influência de amigos, como a Igreja Católica, a Assembleia de Deus, a Igreja Batista e o Salão do Reino das Testemunhas de Jeová. Passou a maior parte da vida tentando encontrar uma conexão religiosa no cristianismo e costumava se sentir culpada ou errada por não experimentar as mesmas emoções que as pessoas relatavam dentro da igreja. Quando ela ouvia os relatos de seus amigos sobre experiências com Deus ou quando presenciava manifestações dessas experiências na igreja, ela questionava o motivo de não ser digna de conversar com Deus, já que era uma boa pessoa e estava fazendo tudo que o cristianismo lhe ordenava.

Aos 15 anos, ela desistiu de tentar se encontrar nas religiões cristãs e começou a se posicionar como atea, até começar a frequentar o candomblé com a sua mãe aos 19 anos. Ainda assim, ela percebe algumas permanências das imposições cristãs em sua vida, como o uso de vestimentas mais compridas, que não mostrem muito o corpo. Apesar de não se reconhecer como uma mulher candomblecista, ela acredita na expressão da espiritualidade afro-brasileira. Além disso, ela afirma que é no terreiro que sente amor e pertencimento – ali ela não precisa forçar ou se diminuir para caber, ninguém é excluído por ser diferente, não há julgamentos de gênero ou raça, e sua identidade como mulher negra é fortalecida. Para Dália, ser mulher negra significa fazer muito mais para alcançar o mínimo, significa não ser aceita, não ser respeitada, não ter valor, estar sempre lutando para alcançar um ponto de chegada que nunca se concretiza, mas isso deixa de ser a sua realidade na roda do candomblé. Para ela, até mesmo o formato

circular, em comparação ao delineamento hierárquico do ambiente religioso cristão, mostra que naquele espaço ela tem o mesmo valor que qualquer outra pessoa.

4.6. Participante 6: Malva

“Eu só sei o que me dói mais e ser mulher não é o que me dói mais.
O que me dói mais é ser negra”

Malva

Malva tem 41 anos, é escritora, pintora, pesquisadora de literatura afro e professora de língua portuguesa. Ela mora em São José, no estado de Santa Catarina, e desde a morte do pai há 5 anos (contados a partir do nosso encontro), sua mãe e irmã mais nova moram com ela. Ela foi criada na Igreja Católica, participou de todos os ritos da infância ao início da vida adulta (batismo, crisma, catequese, etc.) e começou a se afastar da igreja quando desejou ter mais independência, sair de casa sozinha e fazer faculdade, o que a instituição religiosa desaprovava. Hoje, ela acredita que existe um deus ou vários deuses e que algo acontece após a morte, apesar de não saber o que é. Mantém-se próxima do catolicismo, embora não frequente mais os cultos, porque acredita que essa religião foi constituidora de quem ela é hoje. Possui também algumas aproximações com os significados religiosos da umbanda e se reconhece como filha de Oxum, algo que ela foi incorporando na sua vivência com o tempo, à medida que tentava compreender a sua sensibilidade espiritual.

Malva é filha de mãe branca muito católica e um pai negro que também frequentava a igreja, mas que, segundo ela, era vidente e tinha uma ligação espiritual com religiões afro-brasileiras, apesar de não ser praticante ou frequentar os ritos de nenhuma delas. Mais tarde, ela identificou alguns significados do que via em casa na Umbanda: diziam que o pai tinha um Preto Velho que o acompanhava, e todos os filhos usavam guias de proteção, por exemplo. Malva afirma que essa combinação religiosa sempre foi percebida com naturalidade na sua família e, talvez por isso, ela consiga aproveitar o que chamou de “o melhor de cada mundo” entre o catolicismo e as religiões de matrizes africanas. Para ela, existem muitas contradições

nessa junção, mas isso não a impede de usar, em cada expressão religiosa, apenas o que lhe oferece sentido e o que a orienta para o amor e o bem-viver.

Sobre gênero e raça, Malva afirma que nunca teve dúvidas em relação a ser uma pessoa negra, mas que a identidade feminina demorou muito tempo para surgir. Acredita que o fato tenha relação com a falta de referências femininas negras em sua vida e pela identificação profunda com o pai – ficava evidente que os dois sofriam das mesmas violências sociais, ao contrário da mãe, que era uma mulher branca. Somente passou a reconhecer as especificidades de ser uma mulher negra quando estudou feminismo negro para a realização de seu mestrado. Mesmo assim, ela afirma que as violências de gênero acontecem de forma tão interligada com a raça para mulheres negras que ela não acha possível separá-las, por isso, raça sempre vem primeiro.

4.7. Resultados Grupo 1 – Mulheres Cristãs

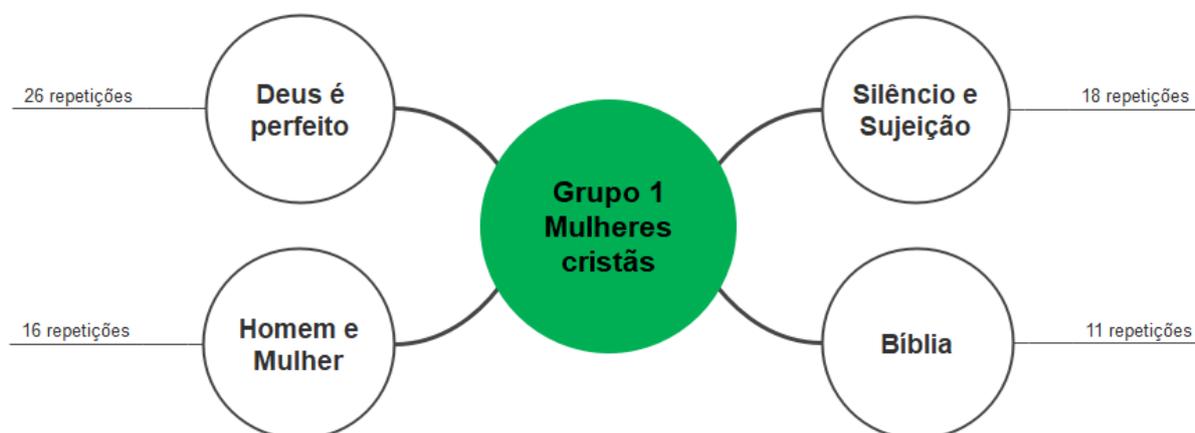
Iniciamos o grupo com a presença das três participantes cristãs (Petúnia, Tulipa e Violeta) e da pesquisadora. Realizamos uma etapa de apresentação na qual as participantes falaram seus nomes, cidades, religião e outras informações que consideraram relevantes para esse primeiro momento. Na etapa seguinte, a pesquisadora apresentou, mais uma vez, o tema da pesquisa que já havia sido comunicado nas entrevistas individuais e passou as orientações sobre o desenvolvimento do encontro em grupo.

O diálogo foi dividido em três eixos principais que se iniciavam com a leitura e a disponibilização dos textos bíblicos selecionados (Anexo 1) no chat do programa Zoom Meetings. O primeiro texto discutido foi o de Gênesis 2:18-24, que aborda a criação do homem e da mulher; o segundo foi Efésios 5:22-24, que descreve a estrutura hierárquica cristã; e o terceiro foi I Timóteo 2:11-15, que orienta o comportamento da mulher e os caminhos para sua salvação. Cada texto foi seguido da pergunta norteadora: como vocês interpretam esse trecho

bíblico? Os textos foram retirados do site Bíblia Online e estão disponíveis na íntegra no Anexo 1 desta dissertação.

O mapa semiótico deste grupo foi criado a partir das falas das participantes durante nossa interação. Sua pretensão é representar esteticamente o processo dialógico entre participantes, pesquisadora e os significados presentes em suas concepções de religião, gênero e raça. O mapa está composto de temas principais, temas secundários e subtemas. Essas divisões foram estabelecidas considerando a repetição de cada enunciado e suas relações de sentido. Os temas principais identificados neste grupo foram: 1) Deus é perfeito; 2) Silêncio e sujeição; 3) Homem e mulher; e 4) Bíblia. O primeiro tema se repetiu ao longo do encontro 26 vezes, o segundo 18 vezes, o terceiro 16 vezes e o quarto 11 vezes, como apresentamos na figura a seguir:

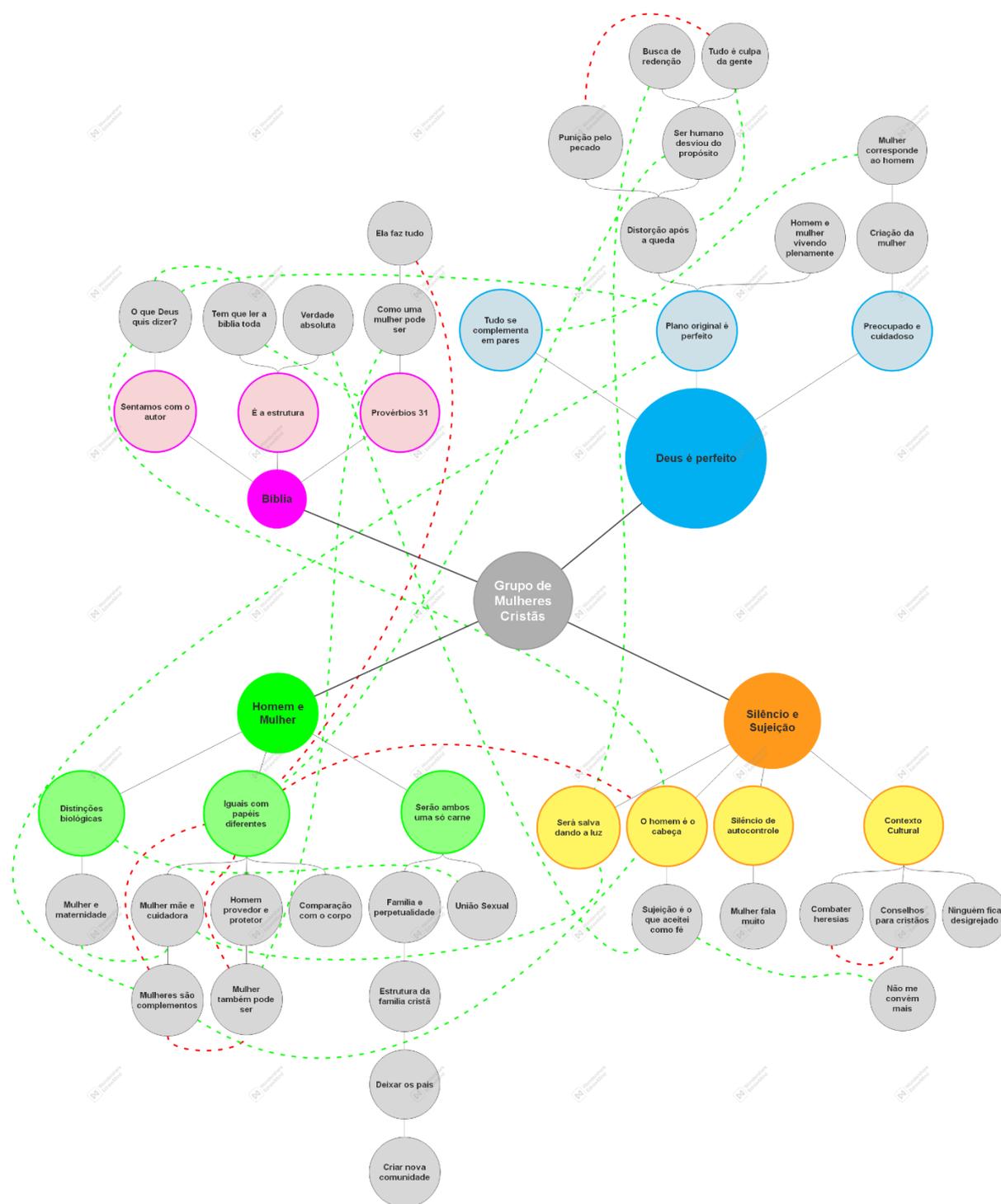
Figura 5- Mapa de temas principais do Grupo 1



Fonte: Elaboração da autora

A estrutura completa do mapa se apresenta no desdobramento dos temas secundários e seus subtemas. Visualize na figura a seguir:

Figura 6 - Mapa semiótico completo do Grupo 1



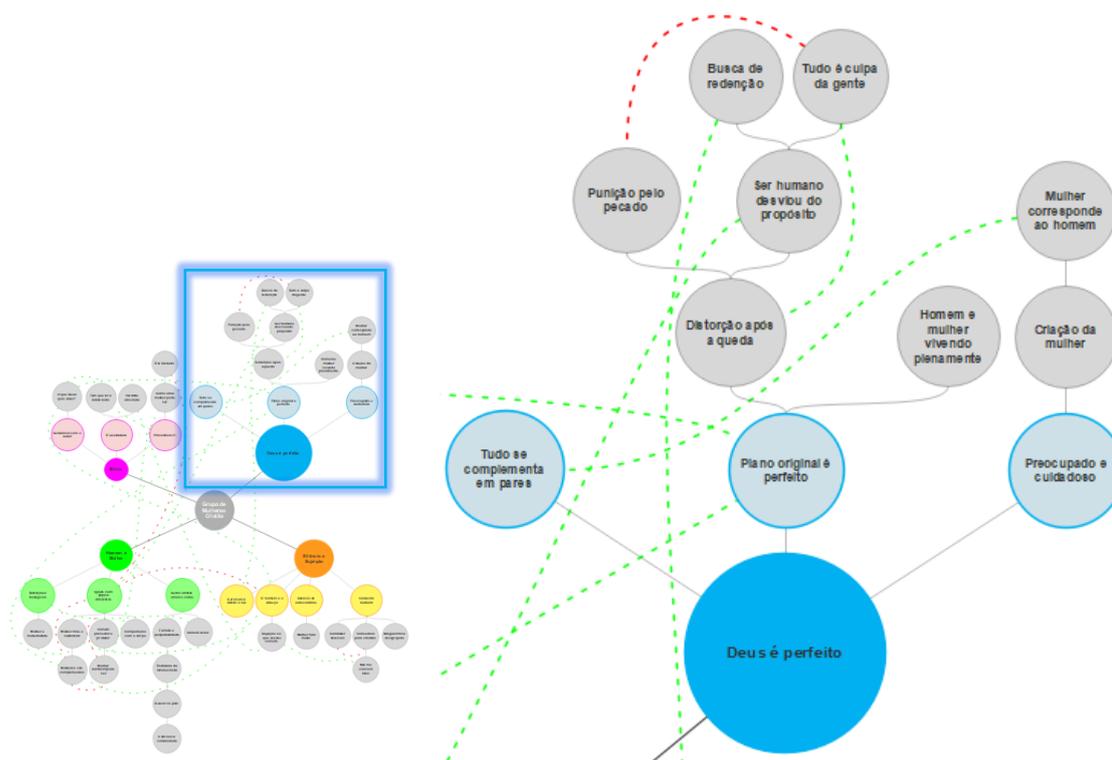
Fonte: Elaboração da autora

No mapa, cada tema está representado por uma cor e diferenciamos o tamanho dos temas principais para evidenciar a disparidade de repetições entre eles. Temas principais, temas secundários e subtemas articulam-se entre si em movimentos de consonância e dissonância que

estão representados pelas linhas tracejadas verdes e vermelhas, respectivamente. Todas essas relações serão detalhadas na análise de cada tema.

4.7.1. Tema 1: Deus É Perfeito

Figura 7- Mapa do tema Deus é Perfeito



Episódio 1

(1) **Violeta:** o que eu acho muito interessante desse texto, na minha concepção dele, é o cuidado, né? Eu acho que é um texto que trata muito sobre essa.. que Deus é tão preocupado, ele é tão preocupado com o nosso bem-estar, com o que ele criou.. É um amor que você vê desde sempre a ponto dele se preocupar com criar um par pra uma pessoa que tá só, né? Porque é... é... estar só não é bom. Não é bom que as pessoas estejam só. E eu digo isso assim, não em questão de relacionamento amoroso, mas eu digo em convivência com pessoas. Então, era uma necessidade desde sempre. O ser humano ele não estava sozinho. Adão não estava sozinho, porque ele tinha o próprio Deus com ele. Só que em questão humana faltava ainda alguma coisa, né? Tinha algo que faltava, todos tinham seu par, todos foram feitos em par. E, eu acho muito interessante quando fala que... cadê?... na minha fala assim.. Não estou achando aqui, mas na parte que fala que ele não encontrou uma idônea. Então, na minha cabeça eu imagino que ele tenha procurado, né? Ele foi num bicho ele foi no outro, teve aquela coisa toda, mas não encaixava. Aí eu vejo que Deus é tão perfeito a ponto de: “Não, perai. Não é um animal, não é com um animal, tem que ser alguma coisa igual a ele”. E aí ele vai e cria a mulher.

(2) **Petúnia:** Como a Violeta falou, né? É sobre ser um ser semelhante. Então quando eu leio esse texto eu vejo exatamente isso. É... Deus criou alguém que era semelhante a Adão que é para que correspondesse a ele. Então não tem essa... esse conceito que foi distorcido durante um tempo sobre

alguém que fosse inferior a Adão, mas era alguém que era semelhante a ele, e que fosse corresponder a ele em tudo, nas suas necessidades, e tudo mais.

(...)

(3) Petúnia: E, falando de cristianismo, a história se monta sobre a criação, aí veio a queda e agora a gente tá buscando a redenção. Então, após a queda tudo deu errado, né? Como ela falou (Violeta), talvez Adão tenha procurado por alguém que fosse igual a ele e ele não encontrou. Então, Deus criou alguém semelhante a ele. Então, hoje nós temos casos de zoofilia, por exemplo. Isso é uma distorção após a queda. Então, o machismo, né? Essa questão de gênero, principalmente, veio após a queda. É como a Violeta também citou: o plano original ele era perfeito, era o mundo onde Deus criou o homem e ele falou que era muito bom, mas mesmo ele olhando que era muito bom ele ainda olha e... olha para Adão e fala: “não, precisa de alguma coisa”. Então olha que incrível! Sabe? Então não tem como olhar pra criação da mulher como: “ah não, vou só criar pra suprir uma necessidade do homem”, mas sim do ser humano, sabe? Ele olhou e falou: “não! precisa de algo”. Então, aí tá o valor da mulher, precisava de algo a mais. E ele criou, e depois de criar a mulher, Deus já fala: “agora eu vou descansar”. Então, a criação da mulher é.. ela mostra que precisava de mais alguma coisa e aí sim a criação tava perfeita. E a partir disso, né? Vai acontecer a queda e tudo depois da queda veio distorcido, mas quando a gente trata do evangelho a gente sempre tem que olhar pro original, pro que deus planejou. (...)E é como eu falei, a nossa busca é pela redenção, e a redenção é voltar aquilo que deus queria: todos os seres humanos tendo valor em deus, naquilo que ele planejou, sabe? Então essa é a esperança, sabe? A gente como cristã, a gente tem essa esperança de voltar a viver plenamente e em harmonia, né? (...)

(...)

(4) Petúnia: E vale citar, né, Gênesis 3 né, que após essa questão, ne, que Deus fala que criou a mulher pra ajudar o homem, como eu falei, tem coisas que são fruto da queda. E até o fato do homem dominar sobre a mulher isso é fruto da queda. Em Gênesis 3 versículo 16, né, que após a queda Adão e Eva pecam, Jesus fala, né, pra mulher: No capítulo 3 verso 16 de Gênesis “para a mulher sentenciou o senhor multiplicarei grandemente o seu sofrimento na gravidez em meio à agonia dará luz filhos seguirá desejando a influenciar o teu marido, mas ele te dominará”, ou seja, a gente entende que no princípio quando Deus criou a mulher, uma semelhante que correspondesse ao seu marido, essa mulher tinha tanta influência como Adão, mas após a queda, a sentença foi essa: “você vai tentar, mas não vai conseguir.” Então, se a gente tá falando de redenção, a gente vai voltar para aquilo que Deus planejou. O que ele planejou foi que o homem e a mulher vivessem plenamente.

O tema “Deus é Perfeito” surge logo nas falas iniciais das participantes, após a leitura do primeiro texto bíblico de Gêneses 2:18-24. O tema tem caráter argumentativo e se repete 26 vezes ao longo do encontro, 16 vezes mais do que a média de repetições dos outros temas identificados nesse primeiro grupo. Todas as participantes recorreram a ele para justificar possíveis contradições bíblicas ou direcionamentos sexistas das instituições religiosas em relação ao papel da mulher na igreja e na sociedade. No entanto, percebemos que Petúnia foi quem mais se apropriou do discurso iniciando, inclusive, o tema que encerra todos os conflitos de ideias levantados no grupo: “O Plano Original é Perfeito”.

Como pode ser visto no *episódio 1*, selecionado para representar este primeiro tema, a discussão se inicia a partir da constatação de Violeta (*turno 1*) sobre a perfeição de Deus. Ela acredita que a criação da mulher acontece porque Deus é muito preocupado e cuidadoso com suas criações. Essa preocupação faz com que Deus identifique a necessidade da criação de um par para corresponder a Adão. Daí surge o tema “tudo se complementa em pares” e os subtemas “criação da mulher” e “mulher corresponde ao homem” ligados a “preocupado e cuidadoso”.

Para todas as participantes, a existência de pares macho/fêmea em outras espécies animais retrata o único fato absolutamente verdadeiro sobre a vida: Deus é perfeito. Logo, a perfeição está em pares que se complementam e se reproduzem, e para que a criação humana se torne perfeita, a mulher precisa complementar e corresponder ao homem, primeiro humano. A ideia se vale de um certo determinismo biológico que parece descartar a diversidade humana e de outros animais. Nesse sentido, animais assexuados e pessoas intersexo se aproximam mais da imperfeição no plano original, já que este é perfeito e a perfeição se dá em pares.

Também é possível notar uma forte associação do termo “homem” com o termo “humano”, como se fossem sinônimos. Essa associação aparece com mais frequência do que o próprio tema, considerando que não é inerente a ele, e sim à linguagem das participantes. Como exemplo, podemos citar a fala de Violeta quando ela trata do criacionismo: “O ser humano ele não estava sozinho. Adão não estava sozinho, porque ele tinha o próprio Deus com ele. Só que em questão humana faltava ainda alguma coisa”. Percebe-se que Adão representa a humanidade, enquanto a criação de Eva representa a complementação de algo que falta nessa humanidade já existente. O uso do termo “homem” como sinônimo de “humano” reflete a visão patriarcal e historicamente dominante de que os homens são a norma e as mulheres e outras identidades são marginais ou secundárias. Na cultura ocidental, a linguagem foi e continua sendo utilizada em favor da manutenção das hierarquias de poder (Gonzalez, 1984). Não seria diferente nas instituições religiosas.

“O plano original é perfeito”, que é uma expressão amplamente utilizada, como já dito anteriormente, funciona como estratégia defensiva dos significados atribuídos a Deus. Desdobra-se em dois subtemas que giram em torno de si mesmos como respostas únicas e inquestionáveis da perfeição de Deus e de seu plano. O primeiro, “homem e mulher vivendo plenamente”, aborda o desejo divino de que todas as coisas funcionem como planejado: Deus desejou que tanto o homem quanto a mulher vivessem plenamente na felicidade e na justiça. O segundo, “distorção após a queda”, justifica o fato de que isso não ocorreu. Historicamente, em sociedades ocidentais, pouco poderíamos falar sobre plenitude, felicidade e justiça nas relações entre homens e mulheres (Lerner, 2019).

O evento que as participantes nomeiam como “a queda” refere-se a passagem bíblica na qual Eva é enganada pela serpente, come do fruto proibido da árvore do conhecimento e oferece o fruto a Adão. Este episódio, também conhecido como o Pecado Original, marca o momento da separação entre Deus e a humanidade. Pela desobediência, Deus pune Adão, Eva e todos aqueles que ainda viriam a nascer. A “punição pelo pecado” de Eva, um dos subtemas identificados nessa seção é, portanto, ser dominada pelo homem e sentir dores no parto.

Como o “ser humano desviou do propósito” (subtema), daquilo que Deus havia planejado, a experiência humana foi distorcida. Aqui se apresenta o subtema que funciona como argumento central para justificar os sofrimentos mundanos: “tudo é culpa da gente”. A frase é de Petúnia, mas as outras participantes a tomam para si em qualquer sinal de desconforto ou questionamento das ações divinas. Nada é responsabilidade de Deus, tudo é culpa do homem/humano. É ele que não estuda e por isso não entende os valores cristãos sobre a submissão feminina, é ele que é machista, ele que faz diferenciações de gênero contrárias as propostas por Deus, ele que distorce os ensinamentos da bíblia, ele que manipula fiéis para inferiorizar mulheres, e a ele cabe a “busca pela redenção” (subtema) que significa voltar ao plano original. Esses foram alguns dos exemplos levantados pelas participantes para

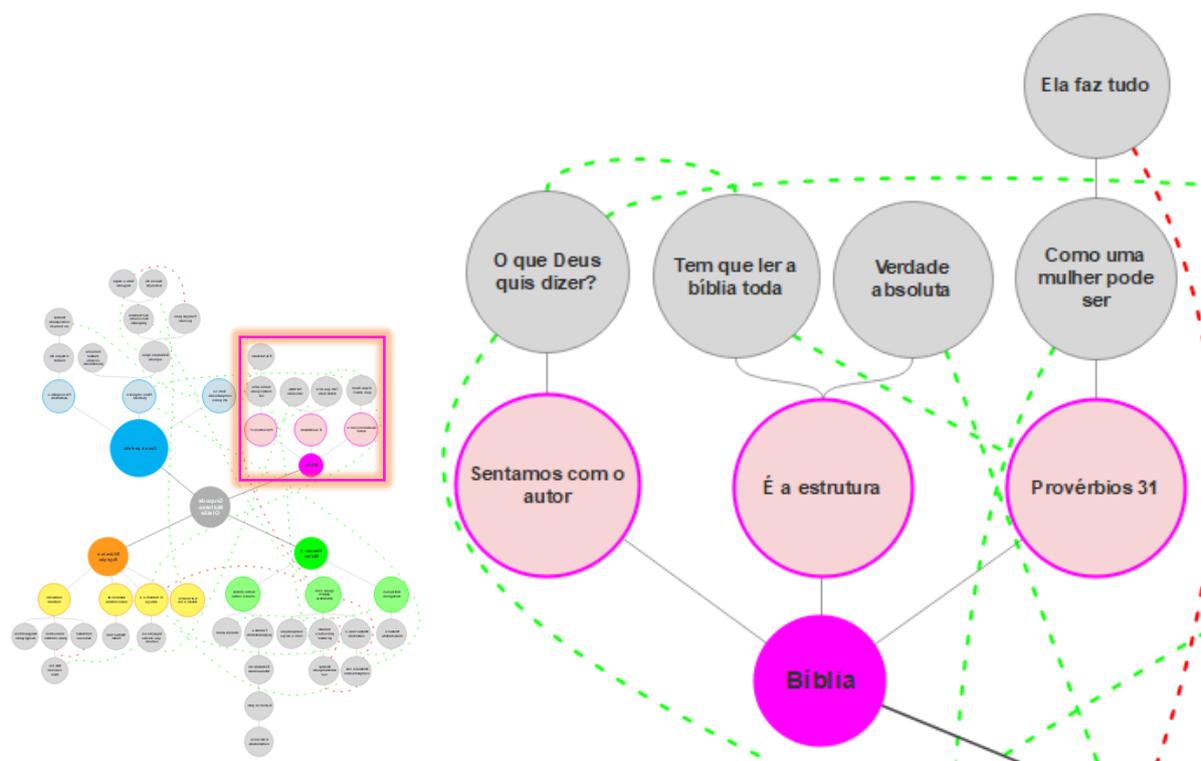
demonstrar as inúmeras falhas humanas. Aparentemente, a perfeição de Deus se sustenta no contraste com imperfeição terrena.

O subtema “tudo é culpa da gente” também parece reforçar o subtema “punição pelo pecado” ao mesmo tempo que o contradiz. Perceba que Adão e Eva foram punidos pelo pecado que cometeram, e isso aponta para a escolha humana de pecar, portanto, “culpa da gente”. Contudo, a dominação masculina foi a penalidade escolhida e aplicada por Deus em resposta a esse pecado. Nesse discurso, a dominação masculina se inicia, ao que tudo indica, na invenção divina dessa dominação.

Mesmo com a nítida contradição, o argumento cumpriu o seu papel e todas as proposições foram contestadas por ele. As participantes estiveram empenhadas em defender a justiça divina na criação de homens e mulheres, mesmo que em nenhum momento tenha havido uma acusação explícita de disparidade. Em um dos diálogos com a pesquisadora e as outras componentes do grupo, Petúnia sinalizou a postura defensiva ao tentar elaborar quais seriam os papéis de homens e mulheres: “acho que é difícil definir, né, porque pra mim, como cristã, isso é muito claro, mas isso pode soar agressivo e limitante pra quem não segue o evangelho”. Talvez por isso seja preciso atingir um fundamento absoluto da perfeição de Deus e da imperfeição humana. Se soa agressivo e limitante, torna-se necessário afirmar que o erro está em quem interpreta a palavra de Deus, não em Deus, Deus é perfeito.

4.7.2. Tema 2: Bíblia

Figura 8 - Mapa do tema Bíblia



Episódio 2

(1) **Tulipa:** Eu acho muito legal uma coisa que meu pai fala que a Bíblia é o único livro que a gente senta com o autor, que a gente pode sentar e o autor está do seu lado. Então, eu acho muito interessante isso quando a gente tem essa visão a gente consegue sentar e perguntar: Deus, o que o senhor queria falar sobre isso? Sobre essa auxiliadora? Sobre.. eu sou uma mulher e eu tenho que me sujeitar a um homem? Ele fala e eu fico calada? Ele se posiciona e eu não tenho voz? Então acho que é isso, é sentar e ouvir o que ele quer, o que ele disse sobre isso (...)

(2) **Petúnia:** posso citar um verso aqui? Posso?

(3) **Aline:** pode sim

(4) **Petúnia:** lembrei aqui de um versículo da bíblia, que tá em Provérbios 31.

(5) **Violeta:** ia falar dele agora

(6) **Petúnia:** Provérbios 31 fala que a mulher virtuosa, né? Que seria o padrão. Aqui você vai enxergar que essa mulher fazia de tudo. Então, quando, até mesmo na igreja, tentam falar que a mulher ou ela não pode ou ela não deve, aqui você vai ver uma mulher descrita que ela era aquela que.. quando a gente entende, né, “Ah o homem é o provedor”, mas aqui fala de uma mulher que provia, uma mulher que fazia. Então, sabe? Então é como a Tulipa falou, o que o autor quer dizer, o que deus fala pra nós, e aqui em Provérbios é explicitamente dito, né, como uma mulher ela pode ser. Não deve, ela pode. Porque cada um tem a mulher que quer ficar no lar e a mulher que quer sair pra trabalhar, e é isso. Você pode, né? A Bíblia fala que existia mulheres assim, sabe?(...) Então aqui você vê a mulher completa. É aquela que ela é empresária, que ela tem o seu próprio salário e ela tem funcionários e ela sabe sobre agricultura. Então aqui você vê uma mulher completa. Mas aí nada é... como a gente vê né... nada obrigatório, mas aqui a bíblia ela fala: existe essa mulher, que pode, sim, crescer na vida. Mas tem

aquelas que vão preferir ficar em casa, como a gente sabe, né? Existe uma passagem entre Marta e Maria que ela fica preparando as coisas em casa, pra receber Jesus. Então sim, existe a mulher do lar, mas existe a mulher que é empresária, que tem funcionários, que traz a provisão pro seu lar. Então, essa é a plenitude do ser que deus criou, sabe? A gente pode não querer, mas se a gente quiser a gente vai alcançar esses lugares. E tudo que tira esse direito da gente não é o que deus quis, mas são seres humanos(...). Mas a gente como cristã a gente tem a bíblia como manual de vida. Então, se eu acho que alguma coisa não tá legal, ou eu posso falar: “será que eu acreditei numa mentira?” Você tem que olhar pra bíblia. O que a Bíblia diz a respeito disso? Sabe? Se ela diz algo contra o que você pensa, não é o que você pensa que prevalece, apesar de você ter vários argumentos, porque a bíblia ela é teu manual, sabe? Se você acredita que a Bíblia foi totalmente inspirada por deus, e ela é atemporal, é isso(...). Se você for perguntar qual cristão leu a Bíblia toda, tem muitos que não leram. Então, como a pessoa diz que vive o evangelho se ela não leu a bíblia toda e ela não acessou tudo?(...). Não tem como a gente viver o evangelho sem ler a Bíblia por completo, o que todos os textos dizem, né? A gente vai de outros textos e a gente vai ver que a Bíblia ela se complementa, ela não se contradiz.

O tema Bíblia se apresenta ainda na discussão do texto de Gênesis 2:18-24. Nesse ponto, as participantes tentam explorar e organizar o significado da frase “far-lhe-ei uma ajudadora idônea” presente no versículo 18. É possível observar, no episódio de fala selecionado, que existe um incômodo com a ideia de que a função da mulher seja apenas ajudar/auxiliar o homem. Para resolver o conflito, as três recorrem a um outro texto bíblico (Provérbios 31) no qual a mulher é descrita como autônoma, produtiva e provedora. A bíblia se torna o principal recurso para acolher e solucionar os conflitos causados pela própria bíblia, sendo, portanto, um texto circular no qual ele propõe e ele mesmo responde sem dar abertura para outras opções de interpretação ou crítica.

É assim que Tulipa sugere que a bíblia é o livro que “sentamos com o autor” (subtema) e que leva ao subtema “o que Deus quis dizer?”. A pergunta indica o desconforto gerado pelo que foi lido, ao mesmo tempo que indica a impossibilidade de Deus ter causado o desconforto, já que, em nenhuma hipótese, a resposta da pergunta seria que Deus criou, sim, a mulher só para estar em função do homem. Nesse sentido, questionar o que foi dito significa, necessariamente, reforçar que o “plano original é perfeito”. Se Deus e seu plano são perfeitos e não parece justo para elas que sejam apenas ajudadoras, torna-se necessário encontrar na voz de Deus que elas podem ser algo mais.

O texto que desagrada é descartado, dando lugar ao novo texto de Provérbios 31 no qual a mulher tem outros papéis além de servir o homem. Em sua fala, Petúnia faz questão de destacar a permissão divina sobre “como uma mulher pode ser” (subtema), atingindo a sua conclusão e o subtema “ela faz de tudo”. Para as três participantes, mulheres não devem, mas podem fazer de tudo, e elas tem aval bíblico para isso. Em contrapartida, essa mulher que faz de tudo é sempre mãe e esposa. Ela pode escolher ser apenas isso, ser mais do que isso, mas não menos. Por esse motivo, Petúnia argumenta que vai existir uma mulher do lar e uma do trabalho - a do trabalho também precisa ser do lar apesar de conquistar o direito de ter uma tarefa a mais.

Outro ponto que se destaca é que as mulheres citadas estão sempre em referência a um homem. Segue uma das falas de Petúnia sobre a presença feminina na bíblia: “Por muito tempo, a igreja só citou os homens, sabe? Como se só tivesse existido Moisés, Abraão, Isaque, Jacó e não tivesse existido as mulheres deles”. Apresenta-se um papel de relevância social para mulheres descritas na bíblia, mulheres discípulas de Jesus, no entanto, essas mulheres estão presentes pela condição de serem esposas de discípulos homens. Essa fala nos faz recordar um pouco da história de vida de Petúnia. Na entrevista individual, ela relata que seu pai é pastor da igreja que frequenta e que mulheres não podem ser pastoras. No entanto, sua mãe também é chamada de pastora pelos fiéis. Ela não pode liderar a comunidade espiritual como faz o marido, mas ela é respeitada pela condição de esposa do líder.

Por último, o tema “é a estrutura” também aparece na voz de Petúnia. Para ela, e na concordância com as outras participantes, não importa quantas ideologias existam, se elas contradizem a estrutura, que é a bíblia, elas estão erradas e devem ser descartadas. Ao mesmo tempo, elas apontam que textos isolados podem causar dúvidas e interpretações errôneas dessa estrutura, por isso cristãos “tem que ler a bíblia toda” (subtema). Apesar da justificativa, ler a bíblia toda parece estar mais alinhado com a função da pergunta “o que deus quis dizer?”. Se

você conhece todos os textos é mais fácil encontrar aqueles que estejam de acordo como o que você considera correto e justo. Citamos como exemplo a substituição de Gêneses 2:18-24 por Provérbios 31.

Além de estrutura, a bíblia também é considerada “verdade absoluta” (subtema).

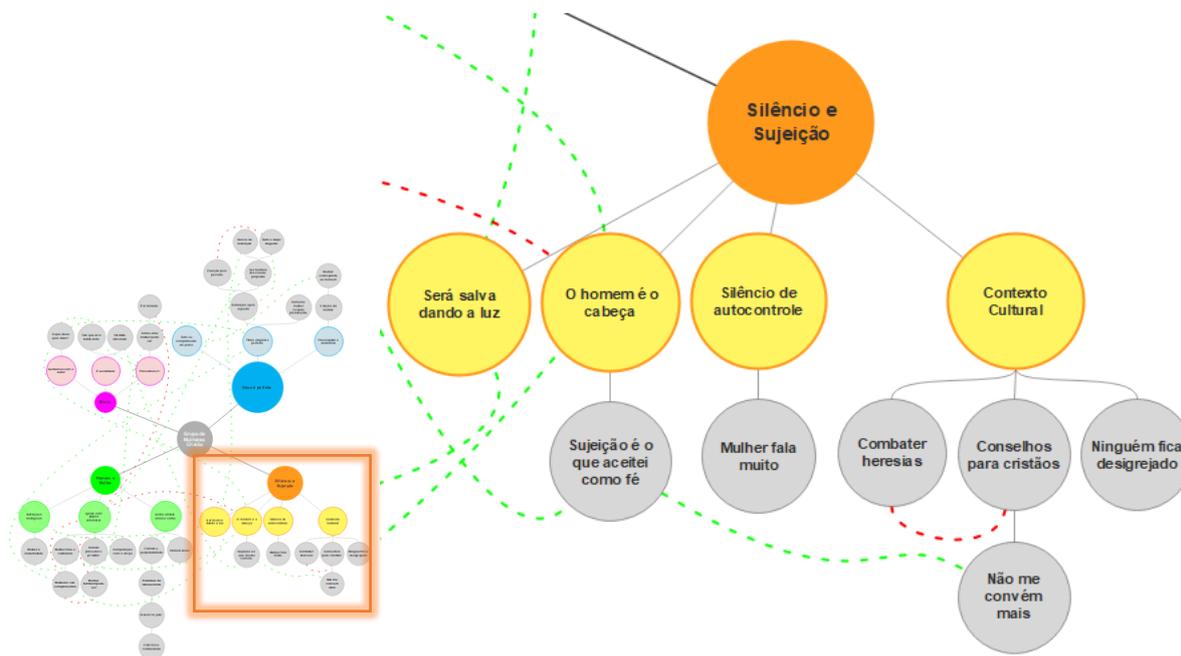
Acompanhe esse trecho da fala de Petúnia:

Petúnia: (...) você ter uma verdade absoluta hoje é quase que um pecado, você não pode acreditar em algo fielmente. Eu como cristã eu acredito que o evangelho é absoluto, sabe? Mas se eu falo isso num contexto de pessoas que não creem no que eu acredito, eu sou fechada, e não. Como se eu não pudesse acreditar no que eu quero acreditar, sabe? Eu tenho que respeitar o que eles acreditam, mas eles não podem respeitar o que eu acredito.

Estamos diante de um paradoxo. É coerente pensar, partindo de padrões éticos e morais sobre a liberdade religiosa, que determinada pessoa ou grupo acredite que a sua verdade é absoluta. Por outro lado, uma verdade absoluta só existe na negação de outras verdades. Religiosamente falando, para que exista uma única religião ou forma de espiritualidade verdadeira, em absoluto, as outras precisam ser falsas. Pela similaridade recorro o paradoxo da tolerância do filósofo Karl Popper, descrito no seu livro *The Open Society and Its Enemies*, publicado em 1945. Ele afirma que a tolerância ilimitada implica na aceitação da intolerância, e que este último leva ao desaparecimento da própria tolerância. Na mesma lógica, aceitar a existência de verdades absolutas em nome da liberdade religiosa não findaria na destruição dessa liberdade pela negação da diversidade cultural e espiritual?

4.7.3. Tema 3: Silêncio E Sujeição

Figura 9 - Mapa do tema Silêncio e Sujeição



Episódio 3

(1) **Petúnia:** como eu já tô falando sempre, tudo existe um contexto e existe um contexto cultural, digamos assim. (...) quando é falado sobre a mulher aprender em silêncio com toda a sujeição não é no sentido que a mulher não poderia falar, mas no sentido que naquele contexto as mulheres não tinham voz vozes nas reuniões, sendo cristãs ou não, as mulheres não falavam, né? E quando as mulheres começam a ter reuniões, né, de mulheres e tal, as mulheres começam a falar, e como a gente já citou aqui a mulher fala muito. Então no meio das reuniões, nos templos, começou a acontecer isso das mulheres começarem a querer falar, falar muito e ultrapassar. (...) a passagem não fala sobre silêncio absoluto de se calar, fala sobre ouvir o outro. Tem até a tradução do grego da palavra que esse silêncio não significa deixar de falar, mas é.. é.. deixar de falar no sentido de ouvir o outro. Porque quando as mulheres começam a ter voz elas queriam falar falar, falar e não não.. não ouviam mais o que os homens, que basicamente naquela época, pregavam, porque elas estavam eufóricas que elas também começaram a ter acesso. Então, esse versículo é esse contexto a respeito disso, que a mulher aprenda a ficar em silêncio com toda sujeição porque existia um líder, naquela época homem, que ele que levava os ensinamentos e a mulher precisava deixar que o homem falasse, ne, deixar que ele ensinasse (...) o texto não fala sobre silêncio ele fala sobre autocontrole, sabe? Aqui, Paulo que escreve né? Ele vai falar sobre Timóteo, vai falar sobre isso, sobre as mulheres terem autocontrole nesse contexto de reunião religiosa e tal. Não que elas não podiam falar em momento nenhum, né? “não permito que a mulher ensine, nem usurpe a autoridade do homem, mas que esteja em silêncio”. Nesse sentido. Culturalmente, naquela época, quem levava os ensinamentos no templo eram os homens, mas em outros, como eu falei, em outros capítulos e versículos da bíblia vai ver que existia mulheres que profetizavam, elas tinham voz no templo, existiam mulheres que eram discípulas de Jesus. Então, esse versículo basicamente, nesse contexto, fala isso. Aí o que torna ele forte é nisso, porque ele vai falar: “porque Adão foi formado primeiro, depois Eva” aí volta o último texto sobre o cabeça, sabe? A estrutura. Estruturalmente o homem foi criado primeiro e depois veio a mulher. Então veio.. porque Deus deu essa função ao homem de dar nome aos animais, então é como se o homem iniciasse os processos e a mulher ela veio complementando, esses processos na criação. Então, eu entendo, ne, essa passagem nesse sentido. Existia um contexto onde as mulheres não falavam e elas começaram a falar e foi falado pra que elas, ne, aprendessem a ficar em silêncio com toda sujeição, sujeitas a autoridade masculina naquela época,

né, e fala: “Adão não foi enganado, mas a mulher sendo enganada caiu em transgressão, contudo ela será salva dando à luz filhos se continuar na fé, na caridade e santidade com sobriedade”. Aí aqui você lê esse último versículo aí você fala assim: “nossa a mulher tem que ser trouxa”, entendeu? Mas aí como tudo que a gente falou aqui antes, a gente construiu todo um pensamento até chegar aqui e, realmente, você lendo ele, isoladamente, você vai falar: “quê que isso gente? O evangelho não é pra mim, sabe?” Mas nesse contexto todo é.. ele tava falando basicamente isso, não era silêncio de não poder falar, mas era sobre autocontrole, que reforça o sentido do homem ser a cabeça sobre a estrutura que deus criou.

(2) Tulipa: (...) Então acho que é bem isso, aconteceu uma situação que as mulheres tavam é.. se rebelando, Paulo queria ensinar a Timóteo como dirigir, ser líder naquela, naquele lugar e ele usou essas palavras.

(3) Violeta: eu tenho uma visão parecida. Eu concordo sim com essa questão cultural, era o que eu pretendia falar, antigamente era assim, né? É.. os sacerdotes eram homens e eles passavam as coisas, né? Eles que passavam. Então, beleza. Entendo sim. Inclusive hoje em dia é um pouco perigoso porque tem gente, tem muita pessoa que usa esse texto contra mulheres que são pastoras, mulheres que lideram, mulheres que, ne, tem seus ministérios. É como se, na cabeça de algumas pessoas, não devesse existir ministério de mulheres na igreja

(...)

(4) Petúnia: porque nesse mesmo tempo surgiu alguns grupos que intitulava as mulheres como seres superiores aos homens e seres superiores intelectualmente falando, e quando ele fala não é que a mulher não é maior do que o homem não é que Adão veio primeiro é porque esse livro de Timoteo ele estava tentando combater heresias daquela época, sabe? Então, existiam heresias naquela época que iam contra o evangelho e ele escreve essa carta tentando combater isso. Um mostrando que mulheres não eram superiores aos homens, mas que elas eram de igual modo. O homem que foi criado primeiro e a mulher depois, ou seja, eles estavam num mesmo lugar. (...). Ah e se você lê isso aqui você pensa: “então a mulher só vai ser salva só se ela tiver um filho, se ela não quiser ser mãe ela vai pro inferno.” Não tem nada a ver com isso, entendeu? Tem a ver com o que eu citei.

O tema Silêncio e Sujeição é identificado na leitura de I Timóteo 2:11-15, último texto apresentado ao grupo. As participantes se apressam em afirmar que esse texto não tem peso de fundamento na bíblia e não deve ser interpretado sem considerar o “contexto cultural” (subtema) no qual ele se aplica. Segundo elas, a carta a Timóteo foi escrita por seu mestre Paulo, e tem o único intuito de “combater heresias” (subtema) da época e apresentar “conselhos para cristãos” (subtema) que frequentavam a igreja de Timoteo, não podendo se expandir para o contexto atual, em quaisquer condições, nem para todas as mulheres.

Após ter sido definido e acordado qual era o contexto da época, o primeiro argumento para os ensinamentos do apóstolo Paulo abre o subtema “silêncio de autocontrole”. No episódio de fala, observamos que as participantes não acreditam que o silêncio deveria ser absoluto para aquelas mulheres, elas deveriam apenas manter o controle sobre a sua fala porque “mulher fala

muito” (subtema). Isso significa dizer que mulheres tem o direito de falar desde que estejam imbuídas de autocontrole, considerando o tempo adequado de fala, mas quem determina qual é o tempo adequado? Mais uma vez, o masculino se posiciona como o padrão/normal/adequado, e a mulher como a divergência. Na construção narrativa das participantes entendemos que mulheres falam muito quando comparadas a quem, teoricamente, fala pouco: os homens. Importante salientar que essa constatação da quantidade de fala feminina foi unânime entre as participantes, mas nenhuma delas apresentou justificativa biológica, social ou cultural para o fato, e também não cogitaram a possibilidade da ideia ser falsa ou enviesada.

Percebemos que “silêncio de autocontrole” é situacional nas falas das mulheres ao citarem o trecho da Bíblia, enquanto que o subtema “o homem é o cabeça” é invariável, ou seja, não será em toda circunstância que a mulher estará em silêncio, mas em toda circunstância o homem será o cabeça. Na igreja de Timóteo, as mulheres deveriam se calar porque estavam se rebelando, que é o contexto, como apontou Tulipa e, também, porque existe uma hierarquia de gênero que é o fundamento. Aí vemos que rebelar-se ou refletir a situação não é algo desejável. Este tema esteve muito presente durante a discussão do texto de Efésios 5:22-24, no qual a hierarquia cristã é descrita. Foi o único texto em que elas assumiram a sujeição como um mandamento divino sem recorrer a um trecho bíblico que descreva outro perfil de mulher. Aqui se constrói o subtema “sujeição é o que eu aceitei como fé” que se mostra condição do subtema “verdade absoluta”. Se a bíblia é a única verdade e essa verdade manda pela sujeição ao homem, então sujeição é a verdade. Nas palavras de Petúnia: “para as pessoas de fora olharem a sujeição é tipo loucura, mas é o que eu aceitei como fé, que eu aceitei como a minha verdade”.

Sujeitar-se, para as participantes, significa acatar a decisão do homem dentro do casamento. Elas insistem que a mulher tem voz, que opina e direciona, mas que a palavra final

é do marido, mesmo que elas discordem do que foi dito. Ao mesmo tempo, essa submissão precisa estar acompanhada do amor e do respeito dos maridos para suas esposas, e isso é o que conforta as participantes. Até afirmam que a sujeição é fácil para mulheres cristãs quando todos estão empenhados em seguir os princípios religiosos. Quando há cuidado e zelo de todas as partes, nenhuma decisão, mesmo que tomada unilateralmente, pode prejudicar a estrutura familiar. E se o homem decidir não seguir essas orientações? A esposa estaria vulnerável aceitando decisões que a prejudicam para manter-se na fé? Como a comunidade religiosa lida com isso?

Uma das participantes, durante a entrevista individual, declarou que alguns temas são evidenciados na igreja enquanto outros são escondidos ou abafados. A liderança “vai falar de tudo que a igreja condena”, “falamos sobre homossexualismo, bebida, drogas”, porém outros assuntos não serão expostos nem debatidos - é o caso da violência contra a mulher e situações de racismo. A participante acredita que sejam situações recorrentes na igreja, mas sinaliza que elas não serão assumidas como um problema religioso: “nunca vi um caso de uma pessoa chegar numa assembleia e falar: bati na minha mulher, queria pedir perdão”. Se a mulher “quer sair disso, então ela sai da igreja”. Obviamente, não são todas as igrejas que lidam com problemáticas sociais de gênero dessa maneira, mas é inevitável questionar o motivo de alguns pecados específicos serem condenados e punidos, enquanto outros são, até mesmo, naturalizados.

Em meio a pecados visíveis e encobertos, o texto e o diálogo entre as participantes direcionam a redenção feminina: “será salva dando à luz” (tema). Esta é a condição dada a mulher, já que ela foi enganada pela serpente e caiu em transgressão. Este tema foi explorado de variadas formas: Tulipa deseja ter filhos e constituir família, portanto sua salvação está ligada a um objetivo de vida e desejo pessoal. Violeta interpreta que, apesar da mulher ter ocasionado o Pecado Original, ela também foi necessária para trazer o perdão ao mundo: “pra

salvação vir precisou também de uma mulher pra gerar o salvador, pro salvador nascer e aí acontecer o sacrifício na cruz e sermos perdoados, sermos todos restaurados”. Petúnia, por sua vez, preocupou-se que o tema poderia ser entendido pelo viés da maternidade compulsória, mas não buscou apresentar outras formas de salvação para mulheres além da gravidez, disse apenas que mulheres que não desejam ter filhos não serão condenadas ao inferno por isso.

O tema “contexto cultural” se apresenta como atenuante dos demais temas secundários. Ele significa que não será em toda situação que a mulher deverá estar em silêncio, em sujeição, no papel de mãe ou de esposa que aceita um cabeça da família. Essa conduta depende de pressupostos culturais que podem ou não estar vinculados as normas da igreja. Violeta pondera que a ordem de silêncio para as discípulas de Timóteo ocorre porque existem determinados comportamentos que devem ser evitados a partir do momento que uma pessoa se torna cristã. Neste caso, mesmo que a cultura aceite, ela afirma: “não me convém mais” (subtema). Depois da conversão algumas condutas se tornam impróprias e outras passam a ser valorizadas, este é o significado implícito no subtema e, por esse motivo, ele dialoga com o subtema “sujeição é o que eu aceitei como fé”: sujeição se torna conduta de valor.

Mesmo que todas elas concordem que exista um contexto que precisa ser levado em consideração para avaliar o texto bíblico, os argumentos para justificar a carta de Paulo ordenando silêncio tomam caminhos contrários: Violeta acredita que são apenas “conselhos para cristãos” (subtema), e subentende-se que são orientações válidas apenas para quem participa da comunidade religiosa. Já Petúnia infere que o objetivo era “combater heresias” da época que afirmavam a superioridade da mulher sobre o homem. Em seu raciocínio, o que fica implícito é que o mandamento do apóstolo deveria ser levado, não só para a igreja, mas para todo um povo e para sua cultura.

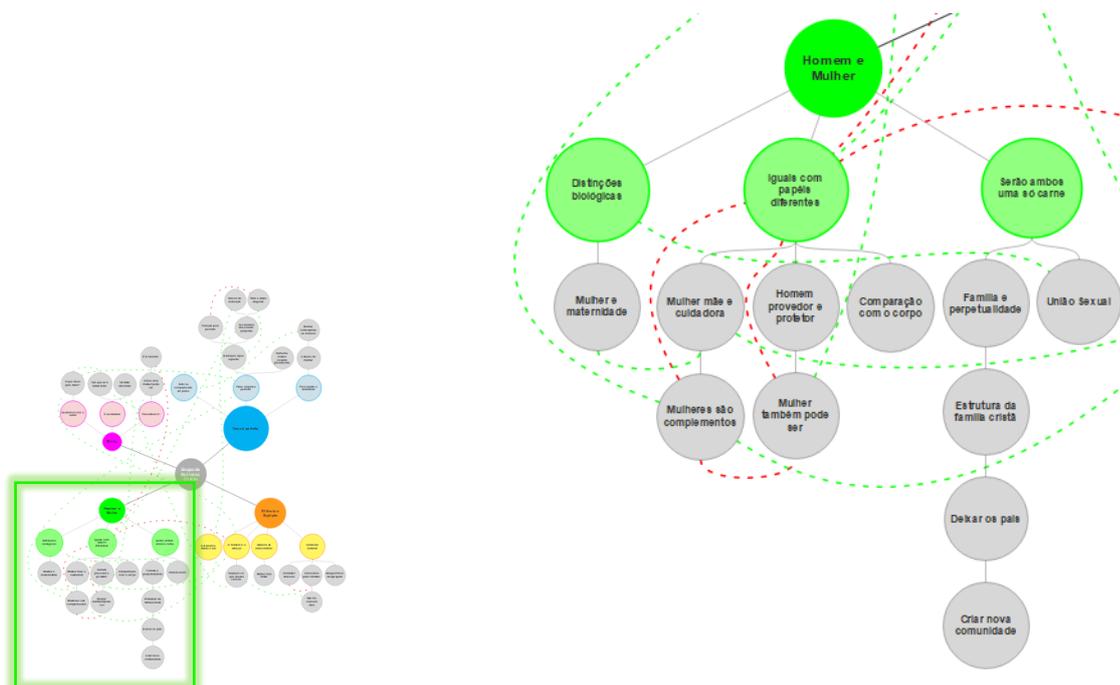
A avaliação do contexto também se desdobra para dentro das igrejas, das suas denominações e das suas normas. Segundo as participantes, as igrejas tem culturas diferentes,

e isso não é um problema, desde que o evangelho esteja sendo pregado e seguido. Para Violeta, “ninguém fica desigrejado” (subtema), já que os adeptos podem escolher entre igrejas mais tradicionais e silenciosas ou mais modernas e agitadas. Só não ficou evidente em que momento o evangelho deixa de ser seguido, ou em que medida os templos podem ser mais modernos ou tradicionais. No episódio de fala selecionado, percebemos, por exemplo, o posicionamento contrário de Violeta às igrejas que impedem a ocupação de mulheres de espaços de liderança (turno 3), mas, como já citado, na igreja de Petúnia, mulheres não podem ser pastoras.

Quando o conflito de ideias se torna evidente, o subtema “ninguém fica desigrejado” encarrega-se de uma tarefa conciliadora. Mesmo que elas discordem sobre qual deve ser o papel de mulheres dentro da igreja e mesmo que participem de congregações com costumes diferentes, no grupo, assumem que cada pessoa vai escolher estar onde lhe convém, e que essa escolha não fere os princípios do cristianismo. Há uma certa permeabilidade no diálogo que se inicia no julgamento de algo que se considera incorreto e passa a ser aceitável. No entanto, o discurso se limita a discernir como aceitável apenas o cristão. Afinal, os templos podem ser diferentes, a base bíblica que os sustenta não.

4.7.4. Tema 4: Homem E Mulher

Figura 10 - Mapa do tema Homem e Mulher



Episódio 4

(1) **Violeta:** (...) eu não consigo pensar num Deus machista que “ah vou criar a mulher só para ela ser a auxiliadora”. Eu acho que a mulher, ela assim como o homem, os dois são iguais, só que os dois tem alguns papéis diferentes. E aí é... eu acho inclusive o papel da mulher um tanto quanto importante, como o do homem, né? Porque a gente, se vocês pararem para pensar, a gente traz pessoas ao mundo. Então, como assim a gente não tem um valor? Como assim a gente só tem que ficar em casa e.... ajudar nas coisas? Eu acredito que inicialmente uma ideia perfeita, mas o homem como homem, conseguiu desviar um pouco o propósito daquela coisa e aí estamos numa sociedade um tanto quanto machista.

(...)

(2) **Petúnia:** Então, eu acho que assim, acho que funções, depende do que a gente tá falando, né? De.. de funções, né? Como eu falei, em relação a procriação não tem diferença, mas talvez, em relação ao lar pode ser que haja diferença, mas não é a diferença entre: ah o homem tem que lavar a louça e a mulher.. então.. não, é basicamente isso. Mesmo que o... eu acho que é no sentido de funções, talvez biológicas, tipo a mulher de dar à luz ao filho, né? Eu acho que a questão do maternar.. e aí vai entrar talvez polêmicas já sobre a maternidade compulsória, enfim, e afins, mas eu acho que é nesse sentido. Quando a gente olha pra bíblia é.. eu não consigo ver distinção porque é.. como é uma discussão a gente já pensa no que as pessoas acham, né? Quando a gente fala em distinção de funções. Não existe distinção de funções de gênero, mas como eu falei, bíblicamente, existe essa questão da mulher no lar, sabe? A mulher ela pode, né, ser a provedora, ela pode fazer tudo, mas bíblicamente, bíblicamente é como se o homem tivesse o papel de seu provedor e ser o protetor e tudo mais, então acho que bíblicamente, eu acho que, como cristã, a gente enxerga, eu pelo menos nesse sentido assim, sabe? O homem tem o papel de proteger, não que a mulher não proteja, mas ele tem esse papel de proteção. E a mulher esse papel de maternar, cuidar da família e tudo mais, mas as coisas se complementam, sabe? É muito.. eu acho que é difícil definir, né, porque pra mim, como cristã isso é muito claro, mas isso pode soar é.. agressivo e limitante pra quem não vive o evangelho, sabe? Então eu acho que diferença é nisso, eu acho que é um entendimento muito mais é.. interno do que necessariamente de limitações do que a mulher pode ou

não pode fazer. Eu acho que basicamente da.. não sei se eu me fiz muito entendida, né? Eu acho que é nesse sentido.

(3) Tulipa: Eu acho que existe as diferenças sim, e nesse quesito biológico, né, mas em quesito do templo, da igreja, das suas organizações, depende muito da forma que o estabelecimento é liderado porque algumas igrejas não aceitam mesmo que vai ter mulher liderando, que vai ter mulher pastora, faz parte das regras da igreja e outras aceitam na maior naturalidade. Tem mulheres que são bispas que tão na frente da igreja, o marido não é tão envolvido com a liderança, então a.. nessas questões é.. congregacionais é mais específico essas.. essas diferenças, a gente consegue é.. observar isso. Agora bíblicamente, eu acho que é questões biológicas mesmo. Essa questão que a.. esqueci...

(4) Petúnia: Petúnia.

(5) Tulipa: Desculpa. Petúnia. Falou o cuidado.. o cuidado. A mulher tem essa questão de matinar. Chega uma hora da fase da mulher que ela.. ela ..algumas, né? Eu mesmo estou nessa fase que eu queria muito ser mãe, eu quero muito ser mãe. Parece que vem! Eu acho que esse biológico floresce em muitas mulheres, diferente do homem. Então, acho que é essas questões, que eu vejo diferença é dentro do templo. Que eu vejo que sim, tem diferenças. Mas, bíblicamente, eu acho que é mais questões biológicas e também isso do homem ser o protetor, o provedor que, obviamente, a mulher também pode ser(...)

(...)

(6) Violeta: (...) O homem vem da força, ele traz a força pra casa. Ele vai trazer comida, ele vai procurar abrir mais território, ele vai ser o defensor da tribo e tal, só que se você para um pouco pra pensar, eu não vou dizer que são exceções, eu vou chamar de complementos pra não ficar uma coisa tão: “nossa! Isso aqui é muito do homem!” Porque se a gente parar para pensar a gente também limita um pouco as coisas, né? A gente fala: “ah de repente isso aqui é função de homem,” né? Em nenhum momento eu vejo Deus, em sua soberania, falar “isso aqui é pra mulher isso aqui é pra homem.” A única coisa que eu consigo perceber é a forma que ele se mostrou. Ele se revelou como homem. Mas que não quer dizer que a mulher também não seja importante e eu acho muito interessante o fato dele ter se revelado como homem, porque até para ele vir como homem ele precisou passar por uma mulher. Então, é perfeito dizer que não existem funções. Tudo se complementa. É tudo muito perfeito.

O tema “homem e mulher” decorre da tentativa das participantes de elaborar a diferença entre homens e mulheres numa perspectiva cristã. A primeira fala de Violeta, no *turno 1*, ocorre após a leitura do texto de Gêneses 2:18-24 e nomeia o primeiro tema secundário: “iguais com papéis diferentes” Após essa fala, todas as participantes recorrem aos termos “papéis” ou “funções para afirmar diferenças entre os gêneros, mas sem apontar, de fato, quais elas são. Inicialmente, as separações são apontadas fazendo alusão ao funcionamento do corpo, para afirmar que apesar das diferenças todas as funções são igualmente importantes. Petúnia é quem levanta a questão: “a bíblia vai falar que nós somos um corpo, e um corpo é feito de muitos membros. E o nariz não pode falar que é melhor que a orelha”.

Quando questionadas pela pesquisadora sobre quais são esses papéis/funções que cada um desempenha, as participantes delimitam, de forma confusa e muitas vezes incoerente, como

pode-se notar no episódio selecionado, três esferas de diferenciação: a da igreja, a do lar e a biológica. Na igreja, os papéis serão desenhados a partir de sua denominação e cultura interna, como já tratado no tema “contexto cultural” localizado em “silêncio e sujeição”. No lar, a mulher será “mãe e cuidadora” (subtema) e “complemento do homem” (subtema), enquanto o homem será “provedor e protetor” (subtema) daquela casa e de sua família. Por fim, a “distinção biológica” se torna um dos temas secundários, ao invés de subtema de “iguais com papéis diferentes”, devido a força e repetição no discurso. De todas as diferenciações, essa é a única que se repete na fala de todas as participantes, formando um elo quase indivisível entre “mulher e maternidade” (subtema). Além disso, aponta para o fato de que elas não fazem diferenciação entre os conceitos de sexo e gênero, uma das primeiras críticas do feminismo em relação ao caráter biologizante dos papéis de gênero (Butler, 2018; Louro, 2014).

O que parece justificar os dois serem iguais, mesmo nessas condições, é que a “mulher também pode ser” (subtema) tudo o que o homem é. Apesar de seu papel estar em maternar, cuidar e complementar, ela também pode prover e proteger se for do seu desejo. Por esse motivo, o subtema está profundamente ligado com o texto sugerido de Provérbios 31 e ao subtema “como uma mulher pode ser”. Nas palavras de Petúnia: “ela não deve, ela pode”. Isso significa que não há obrigatoriedade em trabalhar, administrar ou prover - essas são atividades facultativas às mulheres. O mesmo não foi dito sobre o cuidado e a maternidade, que foram apresentadas, não como atividades obrigatórias, mas como inerentes à condição feminina.

Nenhuma das mulheres cristãs entrevistadas relacionam a distinção de papéis proposta pelo cristianismo com a estrutura do patriarcado e as manifestações sociais do machismo e do sexismo, como inferem os estudos de gênero (Gebara, 2015; Lerner, 2019; Louro, 2014). Nada disso pode estar ligado à perfeição de Deus. Por isso, o tema “iguais com papéis diferentes” faz conexão com o subtema “ser humano desviou do propósito”. A afirmação recorrente é de que as pessoas deturparam o propósito de Deus para afirmar a superioridade masculina. Isto

posto, seguem as primeiras interrogações: se a mulher pode ser tudo, como ela é complemento? Se ela faz tudo, como os papéis são diferentes? O argumento só se torna coerente no caso de uma mulher poder ser tudo somente depois de ter sido complemento, ou seja, primeiro ela tem a função de complementar um homem, com isso pronto, ela pode fazer o que mais quiser. Essa é apenas uma das muitas incoerências e contradições desse tema. A título de exemplo, retome o *turno 1* e o *turno 6* do episódio de fala número 4, referente ao tema que estamos discutindo. Perceba que os dois são de Violeta, mas ela traz argumentos opostos em cada um deles: no primeiro, ela diz que homens e mulheres têm “alguns papéis diferentes” e no último, ela diz que “não existem funções”.

Petúnia também se contradiz quando afirma que não existe distinção de funções e, logo em seguida, aponta que, biblicamente, existe uma questão da mulher no lar. O tema “Iguais com papéis diferentes” ainda leva uma incoerência ao tema “Silêncio e Sujeição”: como homens e mulheres são iguais se “o homem é o cabeça”? Será que a parte do corpo que a mulher representa tem a mesma importância? A qual parte do corpo uma cabeça equivale? Partindo de um outro trecho da bíblia, Petúnia profere: “o homem que foi criado primeiro e a mulher depois, ou seja, eles estavam num mesmo lugar”. Apesar da posição do termo “ou seja” que pretende a função de ligar uma frase em concordância com outra e dar explicação a ela, as proposições são opostas. Concluímos que o argumento de que eles são complementos se sustenta mais, ao longo do discurso, do que eles serem iguais. Acompanhe o episódio de fala que segue:

Episódio 5

(1): Violeta: eu acho que aqui teria dois tipos de conotação: família e perpetuidade. Até porque deus fala: “vão e multipliquem-se”. Como é que você vai multiplicar se você ficar no mesmo lugar? Sabe? Como é que eu vou multiplicar se eu só ficar com os meus pais pra sempre? E formos eu minha mãe, meu pai e acabou? (...) Até porque a gente vê que coisas que acontecem hoje em dia.. vou usar um exemplo que com certeza alguém já viu essa situação. O casal que por alguma razão ou o rapaz vai morar na casa da sogra, ou a mulher vai morar na casa da sogra, ou eles moram no quintal ali, né? Faz aquele puxadinho e show. Se você para pra conversar com esse casal você vai perceber que a autonomia que eles teriam se eles tivessem a SUA casa, o SEU terreno, distantes dos pais da menina ou do menino.. não existe essa autonomia, né? Eles podem ter sim a casa deles, mas sempre vai ter alguém interferindo.

Então, eu vejo essa questão de pra você viver da forma que você quer, sai um pouco de perto, vai ali e pega o seu pedaço de terra, o mundo é enorme. Pega o seu lugar no mundo e começa a partir dali. Pra ali você ter a autonomia de viver da forma que você quer, com a pessoa que você quer, entendeu? Eu vejo dessa forma.

(2): Petúnia: Bem falado, é exatamente isso. Acho que esse versículo fala sobre, basicamente a estrutura da família, o que deus enxerga como família. É você se juntar e ter sua própria vida, sabe? Então, como eu já falei é uma estrutura. Então, quando deus fala que vão se tornar uma só carne, quando você casa e você vai viver a sua vida com a sua esposa, com o seu marido, você vive é... é uma só carne nesse sentido, a tua família, né, pelo menos na minha igreja a gente entende assim, a tua família é teu marido, sabe? Sogra, mãe, pai é parente. (...) Infelizmente a gente vê muitos casais que vivem nas sombras dos pais, da sogra, e não dá certo, gente. Não dá. Se você me falar uma pessoa que deu certo a pessoa se metendo.. não dá.

(...)

(3) Violeta: Eu acho que uma outra visão também que a gente pode ver nisso é sobre a aliança, né? Porque a aliança entre os dois, a questão sexual também aqui, né? E você vê que é uma coisa tão... eu acho muito bonito falar sobre isso, né? A gente tem o assunto sexo como tabu na igreja, mas gente se você parar pra ver a perfeição do que é, né? Eu acho muito interessante que quando ele fez Eva, eu imagino Adão acordando do sono vendo que era igualzinho, mas que tinha algumas características diferentes, né? Tinha umas protuberâncias que ele não tinha, tinha os encaixes ali pros dois se unirem.

(4) Petúnia: verdade

(5) Tulipa. Eu ia falar bem nessa questão mesmo sexual porque com cristãos o casamento se dá a partir desse momento, né, da lua de mel, porque assim, por isso que sempre na igreja fala: quando você se envolve com alguém você meio que aliançou, casou com essa pessoa. Então acho que quando deus é.. fala assim: “se tornará uma só carne”, é isso. Vocês tão juntos e ele fez os nossos órgãos diferentes, e tem um encaixe perfeito, né? Então eu vejo isso, você encaixou com essa pessoa e aí sim vocês vão formar uma família, você vai deixar o seu pai e a sua mãe, eles te ensinaram os seus valores, os seus princípios, agora você vai seguir esses valores e princípios, mas tenha os seus costumes e você vai ensinar de geração em geração. Eu vejo assim quando eu olho pra esse versículo. E quando eu casar vai ser esse versículo.

Nesse episódio, as participantes discutem o significado da frase “serão ambos uma só carne” de Gênesis 2:24, que dá nome ao último tema do grupo composto pelas mulheres cristãs. O tema reforça a ideia de complementariedade discutido nos parágrafos anteriores, já que, na visão das participantes, o que torna possível homem e mulher se tornarem um só é a existência de dois corpos diferentes que se encaixam. Existe, ainda, uma finalidade principal para essa união biológica, que é a procriação, e essa finalidade orienta o propósito de construir uma família.

Com isso, “serão ambos uma só carne” é a ordem que orienta as construções sociais dos conceitos de “família e perpetuidade” (subtema) humana e que organiza a “estrutura da família cristã” (subtema), composta por um homem/macho, uma mulher/fêmea e seus filhos. Note que

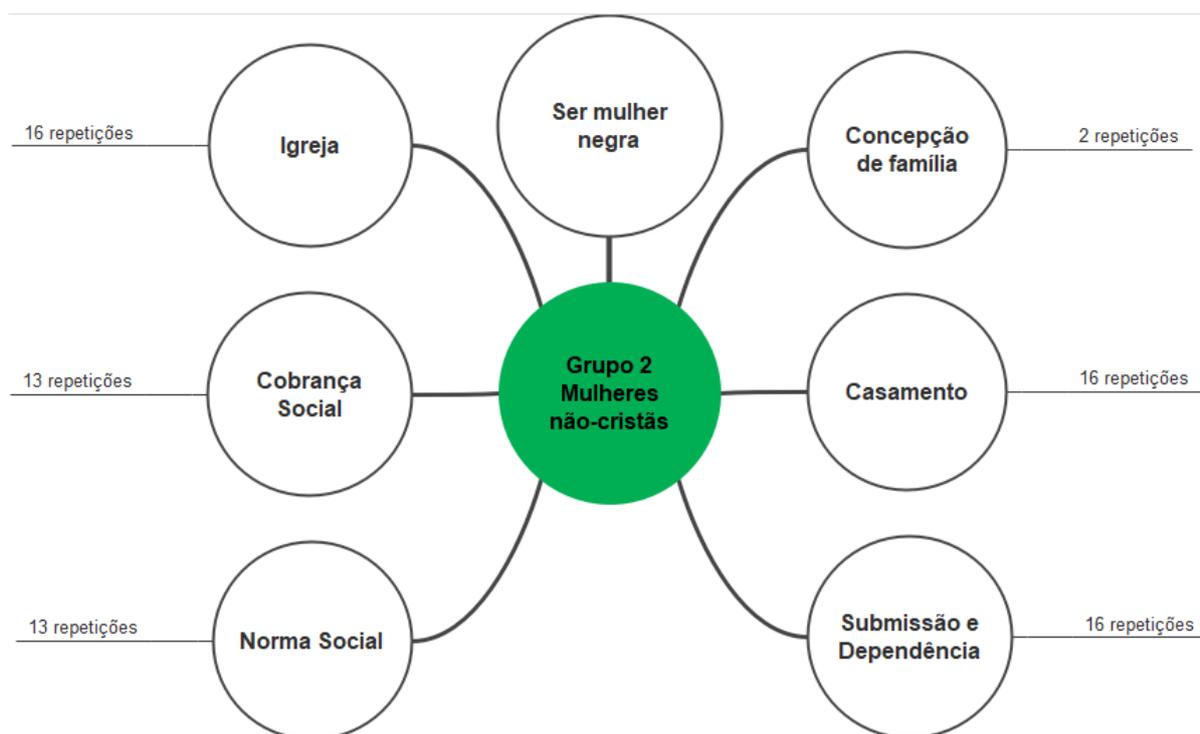
esse constructo autoriza e legitima apenas famílias nucleares e heteronormativas. Talvez, por esse motivo, a homossexualidade seja considerada um pecado muito mais grave do que a violência contra a mulher ou o racismo, pois afeta diretamente o propósito divino dos corpos que foram criados para se encaixar na “união sexual” e perpetuar a raça humana.

A importância da família nuclear para as participantes é tão sólida e resistente que nenhuma delas consegue conceber uma relação saudável e funcional dentro de uma família extensa. Se a centralidade das relações está no casamento e a finalidade única desse casamento é gerar filhos, realmente não há espaço para outros componentes. Para seguir os ordenamentos cristãos, o casal precisa “deixar os pais” (subtema) e refazer o ciclo de valores e princípios aprendidos para a “criação de uma nova comunidade” (subtema), que em breve iniciará um novo ciclo de união sexual e constituição familiar.

4.8. Resultados Grupo 2 - Mulheres não-cristãs

O desenvolvimento do segundo grupo seguiu os mesmos procedimentos e etapas do primeiro: apresentação de cada uma das participantes não-cristãs (Rosa, Dália e Malva), seguido da leitura dos textos bíblicos. A pergunta norteadora também foi a mesma: como vocês interpretam esse trecho bíblico? Neste grupo, identificamos um número maior de temas principais, sendo eles: 1) Mulher negra; 2) Norma social; 3) Cobrança social; 4) Igreja; 5) Concepção de família 6) Submissão e dependência; e 7) Casamento. Todos os temas surgiram no diálogo de 13 a 16 vezes, com exceção de *Concepção de família*, que foi levantado por apenas uma das participantes e repetido duas vezes. Ser mulher negra aparece no centro, pois se relaciona com todos os temas desse grupo. Segue a figura dos temas principais:

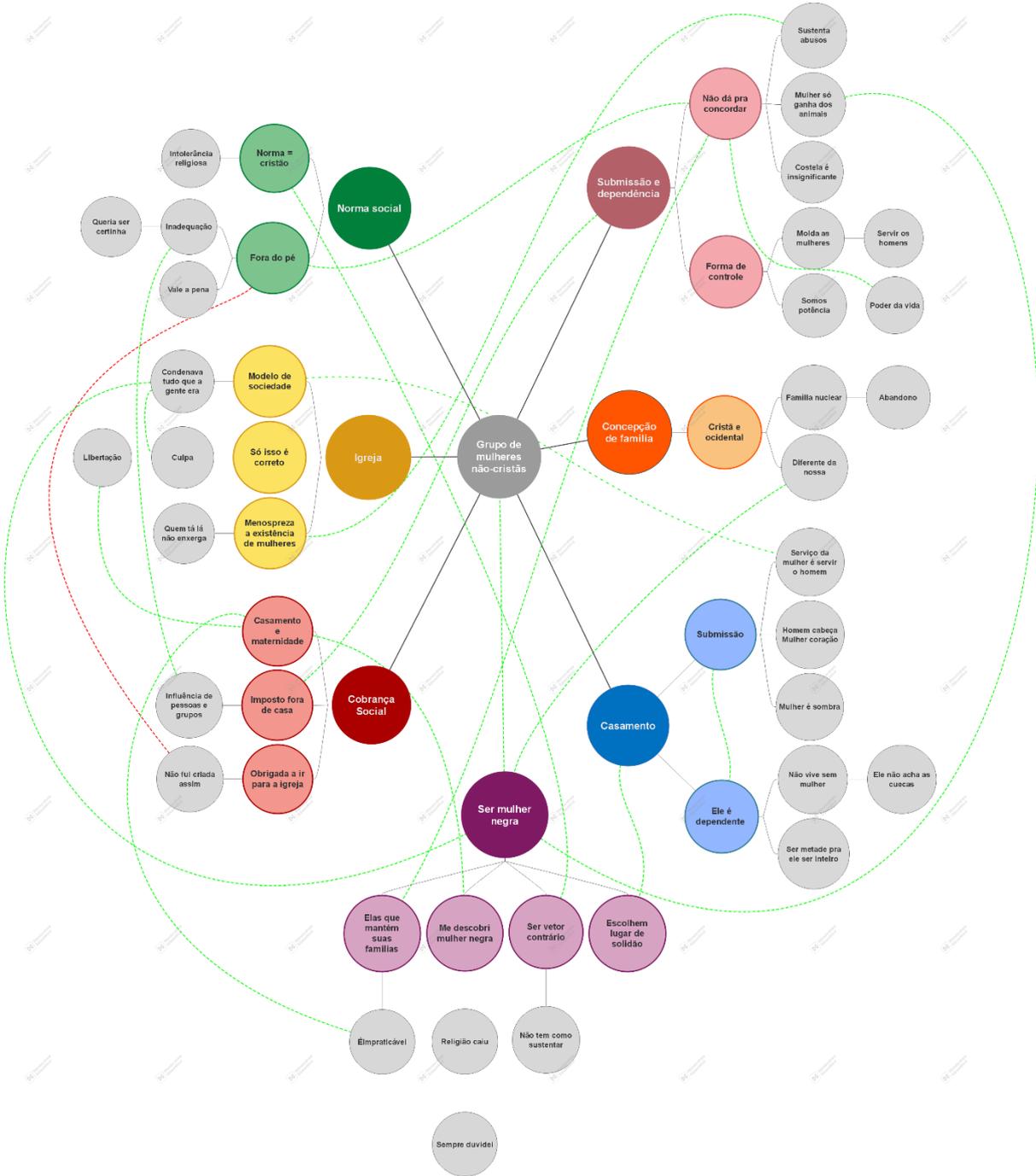
Figura 11 - Mapa dos temas principais do Grupo 2



Fonte: Elaboração da autora

No mapa completo os temas estão delimitados por cores, unicamente. Não diferenciamos os temas por número de repetição, já que, neste grupo, houve um equilíbrio nesse quesito. As consonâncias e dissonâncias estão representadas pelas linhas verdes e vermelhas, que conectam temas e subtemas, e como no grupo anterior, as relações são detalhadas ao longo da análise. Segue o mapa:

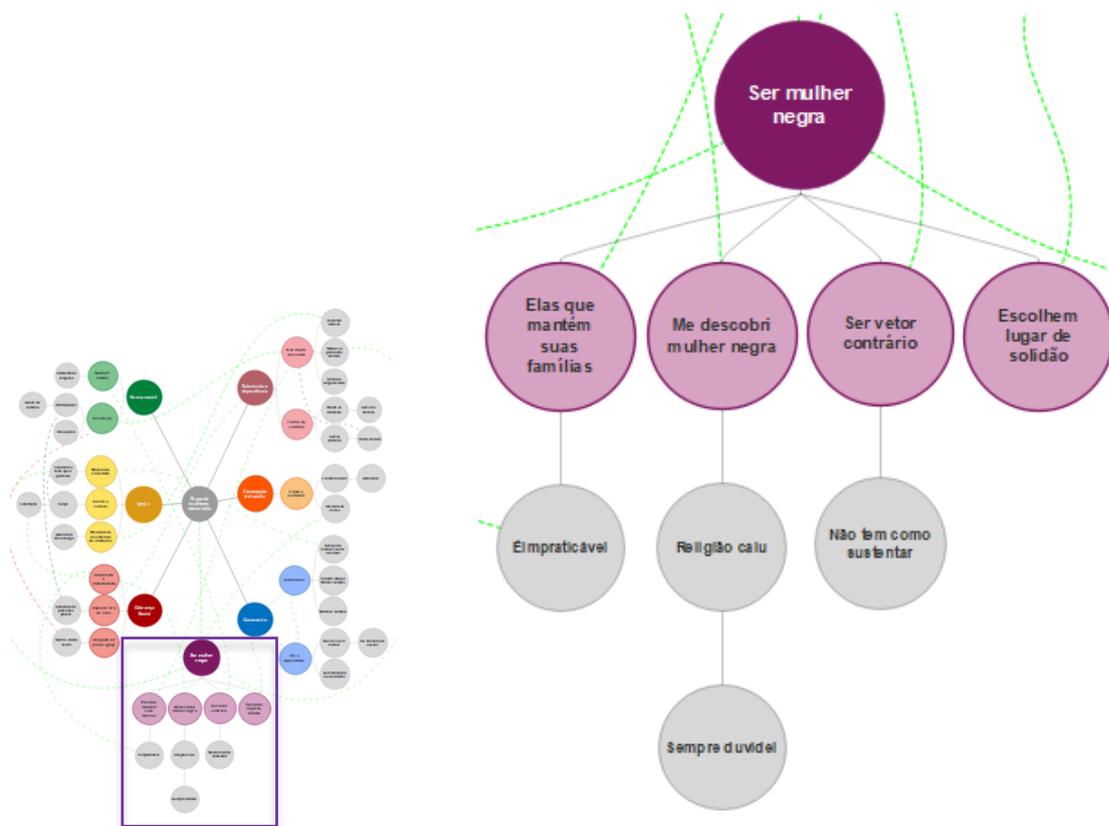
Figura 12 - Mapa semiótico completo do Grupo 2



Fonte: Elaboração da autora

4.8.1. Tema 1: Ser Mulher Negra

Figura 13 - Mapa do tema Ser Mulher Negra



Fonte: Elaboração da autora

Neste grupo, “ser mulher negra” foi o único tema principal que se relacionou com todos os outros temas identificados. Ele não ocorre em forma de diálogo e, por esse motivo, os temas secundários serão apresentados com falas individuais das participantes. Apesar de sua recorrência ser praticamente a mesma dos outros temas, ele tem uma função diferente: surge todas as vezes que as participantes reconhecem alguma especificidade em suas vivências decorrente da raça. Poderíamos ter optado pelo deslocamento de “ser mulher negra” para a posição de tema secundário nas seções seguintes, uma vez que ele não ocorre por si mesmo e está sempre ligado a outro tema principal. No entanto, até o fim da apresentação dos resultados desse grupo, será possível perceber que, exatamente pelo fato dele apontar para uma diferença na experiência de mulheres brancas e negras, ele é um marcador central na construção da identidade das participantes.

Acompanhe a primeira fala selecionada:

Rosa: Porque, por exemplo, um texto desse, uma questão dessa, de silenciar a mulher, dela ter que ser submissa. Não era o que acontecia porque minha mãe criou eu e minha irmã sozinha. E foi aquilo que a Malva falou, ela não tinha como é.. depender de um homem pra poder sustentar as filhas dela. Ela tinha que ir atrás. Então teve que estudar, ela passou em concurso, ela tem que fazer tudo que esse texto fala pra não fazer.

Nesse trecho, Rosa reflete sobre o texto de I Timóteo 2:11-15 e conclui que esse mandamento bíblico não seria possível para sua mãe, mulher negra e chefe de família. Ela resgata uma fala de Malva, que ocorre logo na abertura do encontro, quando esta afirma que o papel bíblico delimitado para mulheres “é impraticável”, já que, historicamente no Brasil, são “elas que mantêm suas famílias” (tema). Como elas poderiam, então, aprender em silêncio e se sujeitar a autoridade de seus maridos quando, na maioria das vezes, são mulheres sozinhas e pouco valorizadas no campo afetivo (Carvalho & Sanches, 2020; Pacheco, 2013)? No mesmo caminho, Dália entende que ser mulher negra significa “ser vetor contrário” (tema) a essas normas sociais. Segue a íntegra:

Dália: Olha, enquanto existir o cristianismo, enquanto existir o protestantismo, enquanto existir essa galera, a gente vai... eu pelo menos vou me sentir assim, porque sempre vai tá em conflito. Minha existência sempre vai ser isso, entendesse? Ser um vetor contrário ao que tá ali, normal, normalizado. (...) Eu acho que, desde muito antes quando a gente se reconhece, quando a gente consegue se reconhecer como mulher preta, que a gente consegue entender que mesmo com poder aquisitivo mesmo que frequente alguns lugares a gente sempre vai ser olhada de alguma forma. Então, a gente sempre está em confronto com as coisas que vão contra a nossa existência. Então falar sobre essas coisas é só... eu acho, no meu entendimento é só mais um dia que eu me reafirmo como mulher preta.

O que transparece é que “ser vetor contrário” não é uma escolha. Se reconhecer enquanto mulher preta, nas palavras de Dália, significa reconhecer que a sua existência é contrária ao que está sendo pregado pelo cristianismo, principalmente porque essas mulheres “não tem como sustentar” (subtema) a posição esperada de submissão e sujeição. Ao mesmo tempo, é possível identificar na fala de todas as participantes, quando tratam de raça, que o processo de reconhecimento de si, em sua negritude, não acontece de forma natural e ordenada. Rosa deixa isso muito evidente:

Rosa: Eu descobri que eu era uma mulher negra com 34 anos. Talvez se eu tivesse descoberto antes, né? Aí eu falo isso e o pessoal: “nossa, olha a sua cara! Como é que você não sabe que você é uma mulher negra?” Mas assim, é real porque assim, eu sempre estudei em escola particular, fiz faculdade pública federal, então todos os lugares que eu frequentei eram muito embranquecidos. Então assim, eu só tive consciência racial mesmo com mais de 30 anos. Talvez se eu tivesse essa consciência um pouco antes, talvez eu não tivesse me submetido a algumas coisas às quais eu me submeti pra tentar me encaixar num padrão que não era pra mim, sabe? O padrão de... porque assim, gente é só dar uma olhadinha, ver todas as mulheres da minha família como é que foram. Não é, sabe? Não é essa a realidade das mulheres da minha família. Nunca foi sabe? A realidade das mulheres da minha família. As mulheres da minha família que são casadas, a realidade não é essa de ser subjugada. Então assim, era só dar uma olhada em volta, sabe?

Rosa é uma mulher retinta, com vários traços negróides marcados, o tom de pele mais escuro do grupo, e é ela que abre o tema “me descobri mulher negra”. Ela assume que, para a maioria das pessoas, pode ser difícil compreender como uma mulher nitidamente negra se descobre negra apenas aos 34 anos. A própria fala responde à questão. Num olhar cuidadoso, podemos ler que se reconhecer enquanto mulher negra está para além de uma identificação de traços físicos, porque exige uma consciência estética, sócio-histórica e cultural de ser negra que pode, inclusive, ser impedida pela apreensão constante de significados sociais naturalmente embranquecidos (Nascimento, 1978; Souza, 1983/2021). Quando ela diz que só era necessário olhar a sua volta para perceber que estava tentando se encaixar num padrão que não cabia, sobressai a dúvida: pra onde ela estava olhando? Se entendemos que em volta há pessoas como ela, podemos também interpretar que o olhar estava distante de si e distante não enxerga, não acolhe, não entende, não cabe.

No caminho de se descobrir negra a “religião caiu” (subtema) para Rosa. Na verdade, ela relata que muitas crenças perderam o sentido, imagina que a religião tenha sido a primeira, mas logo corrige e atesta que ela caiu um pouco antes de sua racialização. A dúvida sobre a ordem dos eventos sinaliza, na fala de Rosa, que os dois processos estavam acontecendo juntos ou muito próximos, tanto que ela chegou a ponderar que o resultado de um levaria ao outro inevitavelmente, ou seja, se reconhecer negra exigiria abandonar a religião pela incompatibilidade ao mesmo tempo que sair da religião possibilitaria que ela se emancipasse ao ponto de se reconhecer negra. Ainda por considerar antagônico ser negra e cristã, ela relata

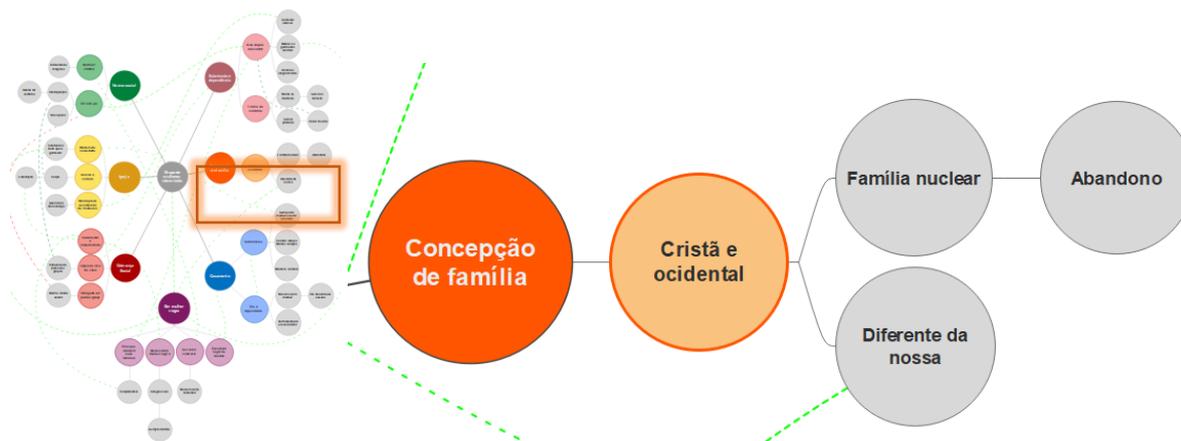
que “sempre duvidou” (subtema): “é impraticável, sabe? Então não tem como, pelo menos para mim, não tinha como acreditar totalmente. Eu tava lá, eu tava ouvindo, mas sempre mexendo na cadeira, sabe? Aquela sensação de incômodo”. Esse processo de autoconhecimento é extremamente relevante para mulheres negras, segundo Malva, assim elas podem fazer escolhas mais saudáveis e condizentes com sua realidade. Segue uma de suas falas que nos leva ao último tema secundário dessa seção:

Malva: eu não acredito muito nessa coisa da solidão da mulher negra, eu acho que ela está nesse lugar, mas que muitas vezes ela escolhe estar nesse lugar. Algumas vezes ela é colocada, mas talvez ela seja colocada porque ela não se submete a certas coisas. Às vezes não porque ela é esquecida mesmo, mas tem outras que não se submetem. Existem vários lugares de solidões. Isso que eu queria dizer. Existem vários lugares de solidões e essas solidões são por motivos diferentes e não necessariamente são coisas ruins, algumas são, outras não. Existem mulheres que escolhem estar nessa situação de solidão. É o caso da nossa amiga ali (Rosa), entre aspas, ela não escolheu uma situação de solidão, mas ela escolheu abrir mão de um relacionamento que não era bom para ela, né? E tudo bem, tá tudo joia. Melhor sozinha do que mal acompanhada, minha mãe diz.

Nesse trecho, Malva argumenta que muitas vezes, mulheres negras "escolhem lugar de solidão" (tema) por diversos motivos. Como exemplo, ela cita o divórcio de Rosa, que passou anos vivendo num relacionamento abusivo e escolheu desistir dele quando a convivência com o marido já não era mais suportável. Finaliza citando um ditado popular que, segundo ela, é repetido várias vezes pela mãe: "melhor sozinha do que mal acompanhada". Essa frase é muito oportuna para refletir sobre as possibilidades de escolhas afetivas para mulheres negras. Será que existe verdadeiramente uma escolha entre ter algo ruim e não ter nada? No mínimo, podemos afirmar que as possibilidades são bastante limitadas. Se a alternativa fosse vivenciar relações felizes e saudáveis, a escolha seria mesmo a solidão?

4.8.2. Tema 2: Concepção De Família

Figura 14 - Mapa do tema Concepção de Família



Fonte: Elaboração da autora

Episódio 6

(1) **Malva:** É uma construção diferente do que a gente pensa por família e responsabilidade, né? Eu vejo assim. Eu não tenho essa concepção de que você casa e você abandona a família. Você vê que é uma concepção ocidental, né? Os países orientais eles não têm essa concepção, os países africanos também não têm, de abandono, né? A família ela não é o homem e a mulher. A família é um todo social que engloba outras pessoas. E você vê que aí não, né? Esse sentido de família é um sentido de família nuclear: pai e mãe e depois seus filhos, e é como se você se desvincula das outras pessoas, né? Eu não gosto desse tipo de concepção de família(...). Não é porque eu casei que eu não tenho mais responsabilidade com o meu pai, com a minha mãe. Isso até socialmente hoje não é aceito pelas leis, né? Por mais que você se case, se você tiver uma pessoa idosa que tenha dependência de você se você entrar com processo judicial você vai ser responsabilizado por essa pessoa. Você vê como os padrões que a igreja.. a igreja ensina padrões e conceitos que vão contra si mesmos, contra si mesma. Como que você pode pensar só na sua família e deixar seus pais se lá num dos mandamentos tá: honrai tua mãe teu pai? Então assim, tipo, honrar é o quê? Casar é abandona-lo? É contraditório, né?

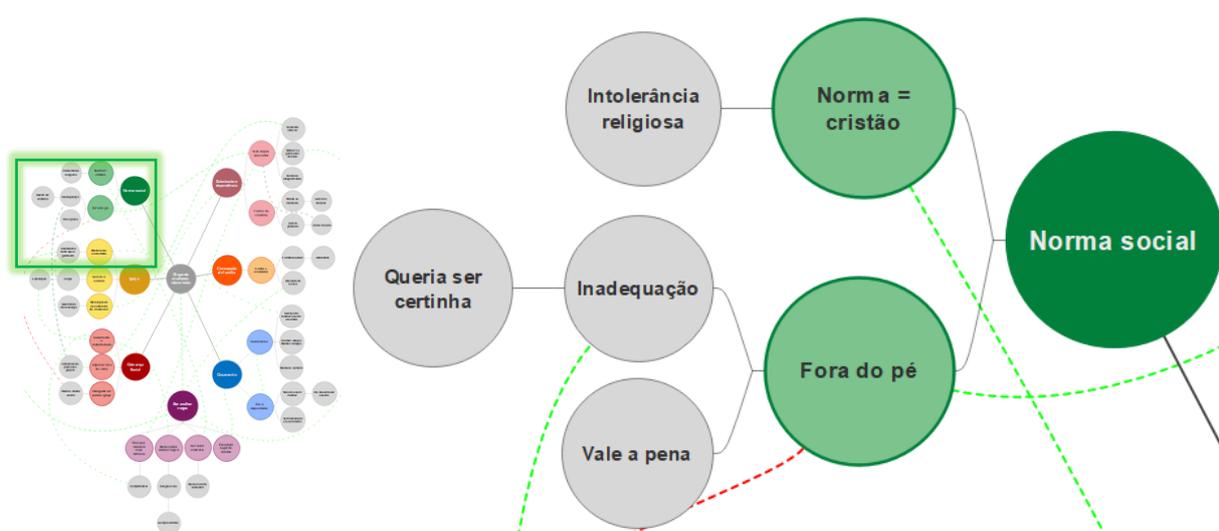
Essa é a primeira fala de Malva sobre o texto de Gênesis 2:18-24. Ela é a primeira do grupo a se posicionar sobre o texto, e o que chama a sua atenção, a princípio, é o versículo 24 que propõe ao homem deixar seus pais e se apegar a uma mulher. Malva aponta que essa é uma concepção de família "cristã e ocidental" (tema) e baseia-se no conceito de "família nuclear" (subtema) que, segundo ela e o próprio texto, exige o "abandono" (subtema) da família de origem. Quando ela afirma que essa construção é "diferente da nossa" (subtema), traz à tona uma dimensão coletiva de ser mulher negra em diáspora, resgatando princípios familiares

africanos (Bonfim, 2009; Oyěwùmí, 2004), ao mesmo tempo que apresenta uma perspectiva individual por não ter vivenciado essa família cristã.

Por essa razão, "concepção de família" se faz um tema principal. Apesar de ter sido apresentado por Malva, unicamente, está presente na história de vida de todas as participantes. Ela não pretende se casar e deixar os seus pais para construir uma nova família, mora com eles e os enxerga como família permanente e não temporária ou transitória. Dália também vive em uma família extensa e tem conceitos de comunidade muito fortalecidos. Supomos que o fato de sua mãe ser candomblecista tenha grande impacto na forma como ela enxerga o conceito de família. Inclusive, muitas vezes durante o encontro, ela afirma que não foi levada a acreditar nos princípios cristãos dentro de casa porque a matriarca segue uma religiosidade afro-brasileira. Rosa, apesar de ter buscado esse ideal de família nuclear em algum momento de sua história, hoje é divorciada, tem relações homoafetivas e mora com a mãe. Mesmo durante a sua infância, a referência era outra, lembrando que foi criada por uma mãe solo, umbandista, e que o pai, no momento de sua concepção, já era casado com outra mulher.

4.8.3. Tema 3: Norma Social

Figura 15 - Mapa do tema Norma Social



Fonte: Elaboração da autora

Episódio 7

(1) **Malva:** quando meu irmão casou, eu vi a cerimônia de casamento dele, eu vi como se desenvolveu o casamento dele, eu falei: eu não quero casar. Minha mãe teve uma filha com 46 anos, eu tinha 20. Quando eu vi como que era cuidar de uma criança, aí eu também não quis (risos). Acho que assim, baseado nas experiências dos outros, foram coisas assim que eu sempre falo, né? Depois que eu descobri o que é ter um filho eu não tive vontade, depois que eu descobri o que é um casamento também não tive vontade. E essa questão da dependência dos outros, vendo assim, mulheres que são oprimidas... Eu tinha um tio que era alcoólatra, ele batia na minha tia. Ela tinha 4 filhas com ele, sabe? Então assim, eu olhava essas coisas, quanto mais eu crescia mais via essas coisas na sociedade, eu falava assim: eu não quero isso pra mim. E a última cena muito chocante que eu vivi em família foi quando minhas primas foram lá em casa e minha irmã já grande... é... minha irmã também é toda feminista, toda assim. Todos os meus tios e os meus primos sentados na sala vendo TV, e todas as mulheres na cozinha cozinhando, e um deles não podia comer semente. Daí minha prima tava tirando as sementes do tomate, do pimentão, e tinha uma outra coisa que ela também estava tirando as sementes pra ele poder comer. Daí eu pensei: tinha várias mulheres ali cozinhando, os caras assistindo TV, e eu olhando pra isso assim: tá, então a vida é assim. O camarada fica lá sentado fazendo o que quer, bebendo cerveja, as mulheres ficam limpando a casa e trabalhando(...) Meu pai ainda falava: “o que que eu fiz de errado na sua educação?” Risos “Que você caiu fora do pé?” Mas foi isso né? Eles também não tinham essa percepção que eles estavam me educando para ser diferente, né? As vezes a gente acha que tem certos valores, mas na prática a gente não os faz, e o que vale mais é a prática, eu acho. Acho que foram esses momentos assim que me chocam.

(2) **Aline:** Malva, o que eles querem dizer quando falam que você caiu fora do pé?

(3) **Malva:** (risos) é porque eu fui criada assim ó, eu fui criada pra prestar um concurso público, pra criar uma família, pra ser uma pessoa normal. Daí eu sou artista, né? (...) Tipo, em vez de eu estudar, ser uma pessoa certinha, eu não, eu era bem doida. Em vez de estar na época de namorar, não, eu tava fazendo teatro, eu tava fazendo arte (risos). É isso. É não tá dentro desse padrão social que deveria ser o aceite, né? Estar sempre fora do padrão. Sempre, o tempo todo. Eu sempre fui fora do padrão. Eu nunca fiz coisas que são dentro do padrão. Mas não é porque eu nunca quis, eu até queria ser assim certinha, mas é que a minha natureza é outra. É mais ou menos isso (risos)

(4) **Dália:** (...) eu também nunca me encaixei, minha gente. Sempre tentei. Eu ficava: oxe, por que comigo é diferente? O que que tem de errado comigo? Por que não consigo me comportar de certa forma? Pensar de certa forma? É.. linear como eles pensam? “Não, tem que ser assim, assim, assim.” O que estiver fora da curva é desconsiderado, é uma aberração(...) porque eu caí, né, fora do lugar? Como o pai de Malva fala. Por que eu nasci diferente, né?

De acordo com as participantes, o cristianismo tem força de norma social, mesmo para sujeitos que decidam por outras expressões de espiritualidade – afirmamos o mesmo na fundamentação teórica desta pesquisa (Mignolo, 2007; Nuñez, et al., 2021; Quijano, 2009; Santos, 2009). Nas falas, “norma” aparece com duas conotações: norma no sentido de regra e norma como exemplo a ser seguido por ser referência de um padrão de normalidade. Dessa forma, “norma = cristão” (tema) por ser considerado o normal, e assim toma força de regra. Esse é um dos motivos da “intolerância religiosa” (subtema) ser um dos grandes problemas no Brasil que ataca culturas, direitos e liberdades, segundo elas. Existir uma única religiosidade

que seja aceita como certa ou normal ataca, diretamente, a diversidade cultural brasileira (Bispo, 2015; Nuñez, et al., 2021) Ao mesmo tempo, a naturalização do cristianismo em todas as esferas sociais reforça sua posição hierárquica, ao ponto delas acreditarem que a intolerância é apenas manifestação do seu poder e não violência explícita a grupos e pessoas. Dália, inclusive, afirma que cristãos só entendem como intolerância religiosa críticas aos seus próprios dogmas.

A norma social cristã marca o espaço no qual as identidades dessas mulheres são constituídas, nas palavras de Malva: “fora do pé” (tema). Cada uma, à sua maneira, precisou lidar com o fato de que não se encaixam nessa norma e nesse padrão de normalidade, principalmente por serem mulheres negras. Por esse motivo, o subtema “norma=cristão” dialoga com o subtema “ser vetor contrário” no primeiro tema principal. No turno de fala, Malva conta de suas experiências familiares e dos estranhamentos que lhe surgiram observando o casamento de suas primas, por exemplo. Ela constata que casar-se significa trabalhar, limpar e cozinhar enquanto os homens se divertem, e que ter filhos é uma responsabilidade, muitas vezes desagradável e dolorosa, que mulheres assumem sozinhas. Por isso, prefere optar por outras escolhas de vida, escolhas que vão no caminho contrário do que preconiza a norma.

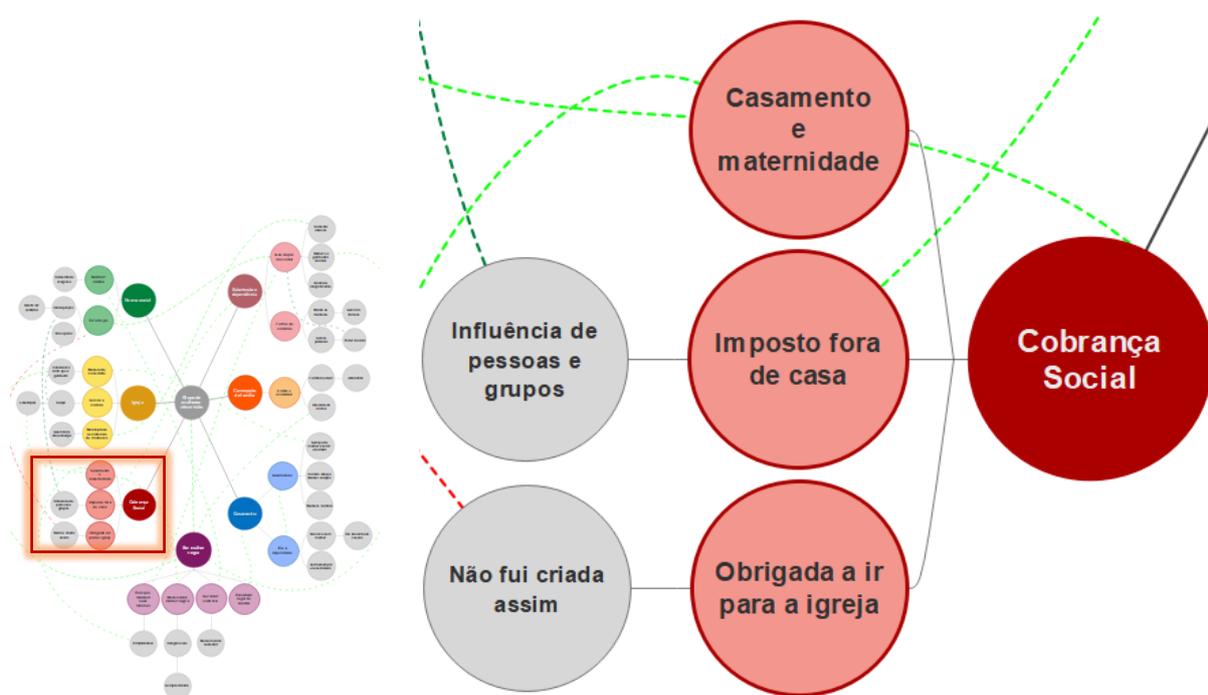
Cair “fora do pé” traz consigo um sentimento de “inadequação” (subtema) marcante. Veja a pergunta do pai de Malva: “o que eu fiz de errado com a sua educação?”. Escolher ser algo que desvia da norma ou não conseguir existir nessas condições tem suas consequências, pois incorre no erro ou na falta de algo que é valorizado socialmente. Por isso, Malva relata que “queria ser certinha” (subtema), para evitar o sofrimento de estar do lado errado da história, da religião, da identidade feminina. Ainda está presente uma incompreensão de si como sujeito pertencente ao mundo. Dália não quer ser vista como uma aberração localizada fora da curva, tentou várias vezes seguir a norma, não conseguiu e se questiona porque nasceu diferente. Por

que, mesmo tentando serem iguais, algumas pessoas ainda são diferentes? Ou melhor, por que a norma é que as pessoas sejam iguais?

Mesmo com as angústias, as marcas das rejeições, as cobranças que não cessam, elas concluem que “vale a pena” (subtema) sustentar quem elas são. Malva argumenta, para isso, que mulheres sempre serão julgadas, independente de suas escolhas. Mesmo que seguir esse caminho seja, em grande parte, triste, cansativo e solitário, é também o caminho mais satisfatório. Na sua voz: “eu prefiro ser quem eu sou, pagando um preço muito caro para ser quem eu sou. Mas eu acho que a gente paga um preço mais caro ainda por ser quem a gente não é”. Em alguma medida, essa foi a escolha de todas elas: Malva decidiu não se casar, Rosa decidiu pelo divórcio e Dália decidiu desistir de buscar conexão espiritual no cristianismo. Todas aberrações da norma, mas elas diriam que aberrações satisfeitas.

4.8.4. Tema 4: Cobrança Social

Figura 16 - Mapa do tema Cobrança Social



Fonte: Elaboração da autora

Episódio 8

(1) **Dália:** Eu acho que fora de casa. No meu caso, né? Porque dentro de casa a gente não tem essa coisa. A gente não foi criado dessa forma. Aí eu fico muito feliz, fico até achando estranho quando eu vejo a criação de outras pessoas que não tiveram a oportunidade de ter uma mãe como eu tenho.

(2) **Malva:** a sociedade te cobra mais né? Eu morei muito tempo sozinha, e daí, geralmente, onde eu ia sempre os donos das casas que eu morava falava assim: “ó vou te arranjar um pedreiro pra você casar.” As vezes tinha um pessoal da obra fazendo serviço na casa: “ó a moça solteira, não quer casar com ela?” (...) Daí o que você falou é verdade. Aqui em casa nunca teve essa cobrança, mas na rua sempre teve. As pessoas perguntam: “ah mas você é casada? mas você não tem filhos?” Eu falo não. “Não, mas eu vou arranjar um namorado pra você”. Não pode te ver solteira, não pode te ver sem filho que quer arranjar, né? É engraçado, eu dou risada, mas eu passo por isso às vezes. É mais a sociedade do que a minha família. Minha família não tá nem aí não.

(3) **Rosa:** Então, eu falei aqui que eu fui cristã, né? Que eu fui católica. Ia contar para vocês o contexto que eu fui católica. A minha mãe ela sempre foi da umbanda, só que ela achava que eu e a minha irmã deveríamos ser católicas. Então, ela sempre mandava eu e minha irmã pra igreja, mas ela não ia. Então assim, o contexto né? Eu e minha irmã somos filhas, somos é.. filhas dum caso que meu pai teve. Então, teoricamente, minha mãe não poderia ir à igreja, porque ela vem de uma família do interior de Minas, também católicos. E teoricamente, ela não podia frequentar a igreja. Pra salvar as filhas dela ela mandava nós duas para a igreja. Então, eu e minha irmã a gente tinha que frequentar a igreja, a gente ia à igreja E a gente via na igreja as coisas e chegava em casa não funcionava daquele jeito, sabe? Então sempre foi uma contradição. Porque, por exemplo, um texto desse, uma questão dessa, de silenciar a mulher, dela ter que ser submissa, não era o que acontecia porque minha mãe criou eu e minha irmã sozinha. E foi aquilo que a Malva falou, ela não tinha como é.. depender de um homem pra poder sustentar as filhas dela. Ela tinha que ir atrás. Então teve que estudar, ela passou em concurso, ela tem que fazer tudo que esse texto fala pra não fazer. E talvez, ela tenha tido filho justamente pra tentar se redimir e tudo mais, e botou eu e minha irmã dentro de uma igreja católica. E aí assim, eu sou a filha mais velha e fui seguindo aquele rito todo, sabe? Eu fui lá.. então eu.. na escola eu tinha boas notas, eu passei numa universidade pública federal, eu casei, eu tive filho, fui seguindo todo aquele ritual e chegou uma hora que eu falei: gente o quê que eu tô fazendo aqui? Sabe? É isso que eu quero?

(...)

(4) **Malva:** Eu acho que eu nunca fui criada assim não. Engraçado, né? Minha mãe é muito católica, meu pai também falava para a gente pra gente ir pra igreja, mas eu ele não ia, ia uma vez ou outra. Mas a gente sempre foi criado pra ser independente. Minha mãe sempre falou assim: filha vai estudar, vai fazer as coisas, vai ganhar o seu próprio dinheiro para não ficar dependendo de marido, porque se acontecer alguma coisa, se ele bater em você, você vai ter como se defender, sabe, você vai ter como se sustentar. Eu tenho um irmão mais velho e ele é muito repressor, meu pai não é, mas meu irmão é. Ele não gostava que eu usasse roupa curta, não gostava que eu saísse e eu me lembro muito bem que eu olhava para a cara dele e falava assim: não, eu vou sair. (...) E isso que eu acho engraçado, mesmo meu pai e minha mãe sendo católicos e tendo uma criação mais rígida ele não.. eles não me criaram assim. Até o meu irmão foi criado de forma mais rígida, mas eu não, eu fui criada para ser independente. Eu acho que meu pai tinha medo da gente ser maltratada, porque ele via a situação das irmãs que passavam por essa situação, e minha mãe também via. Eu acho que eles falaram assim: “não, vou criar minha filha diferente.” Tanto que da família inteira sou só eu e a minha irmã, que a gente é diferente. O resto é tudo tradicional.

Todas as participantes afirmaram que o cristianismo ser considerado norma faz com que exista uma cobrança social constante para que essa norma seja seguida, e que tal cobrança não acontece, necessariamente, na exigência de que elas se tornem cristãs, mas de que se casem

e tenham filhos. Elas enxergam, portanto, que “casamento e maternidade” (tema) são imposições sociais que derivam da naturalização dos princípios cristãos nos costumes e valores da sociedade brasileira. Para Malva e Dália, isso costuma ser “imposto fora de casa” (tema), quando são lembradas que precisam achar um marido e constituir família.

Dália ressalta que, por “influência de pessoas e grupos” (subtema), durante sua adolescência, chegou a frequentar várias igrejas buscando, de alguma forma, se encontrar naqueles espaços e vivenciar aquela expressão de espiritualidade. Esse subtema reforça o tema “inadequação” discutido em “norma social”, já que, mesmo com a “influência de pessoas e grupos” (subtema) e com o desejo de fazer parte, elas não conseguiram se encaixar. Na mesma lógica, o tema “casamento e maternidade” dialoga com o tema “é impraticável” em “ser mulher negra”, lembrando o argumento das participantes de que essas mulheres costumam ser mães solo.

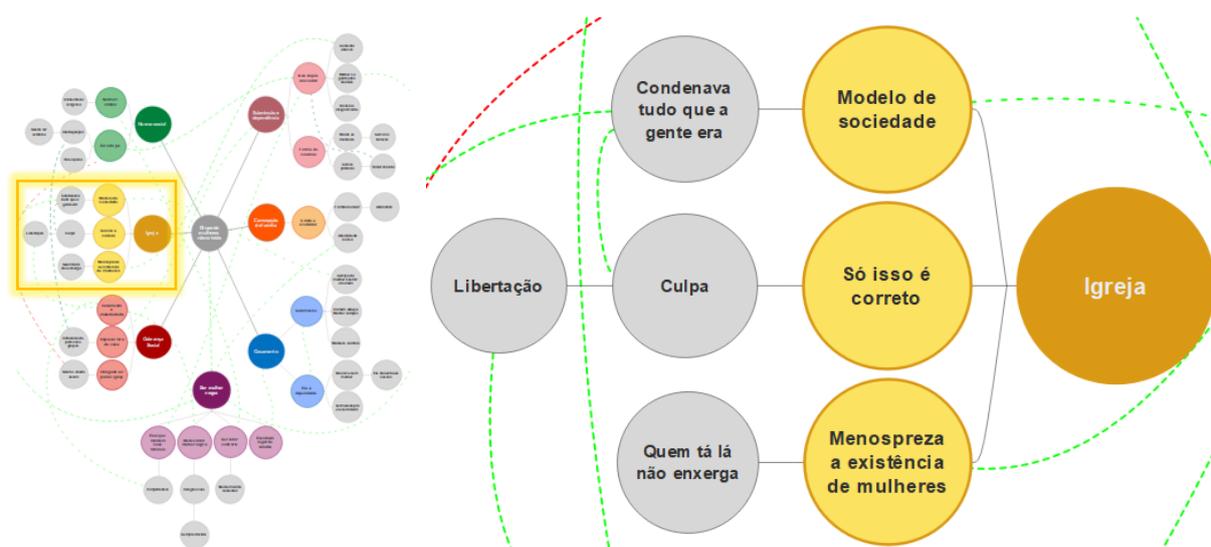
A experiência de Rosa foi diferente das demais. Ela passou a infância e a adolescência sendo “obrigada a ir para a igreja” (tema). No *turno 3*, ela conta um pouco de sua história familiar e de sua relação com o cristianismo. A mãe não poderia frequentar a igreja católica - havia concebido duas filhas fora do matrimônio em uma relação de adultério. Já que não poderia garantir a própria salvação, esforçou-se para que Rosa e a irmã alcançassem o objetivo, obrigando-as a participar dos ritos católicos e fazendo direcionamentos para que as duas tivessem uma vida pautada no casamento e na maternidade. É pertinente ressaltar que a mãe de Rosa, mesmo sendo umbandista, valorizava os princípios cristãos e acreditava que a salvação após a morte estava atrelada a uma vida baseada nesses princípios. Rosa acredita, inclusive, que a mãe teve filhos como tentativa de redenção, assim como é proposto no texto de I Timóteo 2:15.

Malva, em oposição a história de Rosa, afirma que “não foi criada assim” (subtema). Apesar de ter pais católicos sempre foi direcionada para uma vida independente. É fato que as

histórias de todas elas sejam muito singulares, no entanto, essa fala de Malva se opõe ao seu próprio relato quando ela explica o motivo do pai sempre dizer que ela caiu “fora do pé”. Retomando um trecho de sua fala que ocorre no *episódio 7*, no *turno 3*, exposto em “norma social”, Malva diz: “é porque eu fui criada assim ó, eu fui criada pra prestar um concurso público, pra criar uma família, pra ser uma pessoa normal”. Mesmo que a ideia de normalidade dos seus pais incluía uma independência financeira, casamento e filhos não deixa de estar presente. Na verdade, a independência está em função da norma (matrimônio e maternidade) e serve apenas para evitar situações de violência que poderiam ser decorrentes de uma vida completamente submissa.

4.8.5. Tema 5: Igreja

Figura 17 - Mapa do tema Igreja



Fonte: Elaboração da autora

Episódio 9

(1) **Malva:** É uma ideia que se mantém na sociedade, né? É triste você pensar que um lugar que tem que te ensinar valores pra você tratar as pessoas bem, menospreza a sua própria existência. E qual que é o sentido de uma igreja, de uma religião? É você tratar os outros bem, né? Compreender o outro, ter empatia pelo outro, mas você vai num lugar que te ensinam a você discriminar outras religiões, pra você achar que só o que você pensa tá correto, desvalorizando o conhecimento dos outros, de outras culturas, de outras pessoas. Você tem que ir lá e perceber que você é um ser incompleto, que você depende de um casamento pra você ser alguém. E quando você encontra esse alguém você tem que se sujeitar às regras dele. É muito triste. Agora eu sei porque eu saí da igreja. Porque toda vez que eu via os textos eu: ai, eu não acredito nisso, ai, eu não acho que deva ser assim. (...)

(2) Rosa: (...) E assim.. eu vendo esses textos, vendo essas reflexões aqui, eu lembro de uma coisa que eu sentia muito quando eu era da igreja católica, era culpa. Eu tinha sempre culpa. Eu sempre senti a culpa, porque eu sempre tava fazendo coisas erradas. A minha mãe, como eu falei, era da umbanda. E aí a gente, vez e outra, ia lá e a gente via os santos baixando e tal, e aí a gente ia pra igreja e falava assim: nossa, que não pode conversar com mortos porque senão vai pro inferno. E eu ficava: caraca vei, mãe você vai pro inferno(...) Então assim, eu vi uma coisa em casa né, minha mãe morando só, é.. mãe solteira. Eu e minha irmã, filha de um relacionamento fora do casamento, e chegava na igreja condenava tudo o que a gente era, sabe? Então, como não sentir culpa? Condenava tudo o que a gente era. Condenava a religião que a minha mãe seguia na época, era condenada, então como não sentir culpa?

(3) Malva: (...) Mas assim, a gente às vezes paga um preço muito caro para estar dentro de padrões que não são pra gente e que não tem nada a ver com os nossos valores, sabe? Daí a gente fica se sujeitando, se sujeitando, e a gente fala: pra que tudo aquilo? As vezes não faz sentido, né? E eu acho que a igreja contribui muito pra isso.

(...)

(4) Rosa: Um exemplo, dentro da igreja que eu via que as famílias mais admiradas, aquelas famílias que estava lá, mãe, pai, muitos filhos, sabe, eram as pessoas mais admiradas, eram as mais bem sucedidas. Então, muito mais do que falar era o que parecia pra mim. Eram as mais respeitadas pelo padre, eram as mais respeitadas pelo ministro, por todo mundo. Eu não tinha uma família daquela porque eu só tinha a minha mãe. Só tinha não, né? Pelo contrário, eu tinha a minha mãe, e era minha mãe e minha irmã. E você vai entrando né? “ Vou fazer isso para minha vida”, sabe? E, eu casei. Eu casei, eu fiquei, né, namorando 8 anos e fiquei casada por 8 anos e nesse tempo parecia ser tudo normal, sabe? (...) E assim, hoje eu vejo, me causa muito estranhamento, mas quando você tá lá dentro você não percebe, sabe? É tipo um relacionamento abusivo que você vê sua amiga lá sendo espancada e você fala: mulher, tá doida, garota? “Não, é porque ele tá nervoso, que não sei o quê”. É a mesma coisa, sabe? E quando você está lá dentro você não enxerga. Eu cheguei pra uma amiga minha e falei assim: Por que você não me avisou? e ela falou assim: porque não ia adiantar. Ela falou: não ia adiantar, era capaz de você ficar com raiva de mim se eu te falasse. Porque quando eu falei pra ela eu falei: ele fazia isso comigo, ele fazia aquilo, aquilo outro. E ela falou: eu sei amiga, eu acompanhei a vida de vocês. E aí: por que você não me avisou? E ela: não ia adiantar te avisar. É realmente isso, não ia adiantar.

A igreja, para as participantes deste grupo, estabelece e impõe um determinado “modelo de sociedade” (tema) que “menospreza a existência de mulheres” (tema), principalmente de mulheres não-brancas, o que parece incongruente com o fato de que a igreja brasileira está composta, em sua maioria, por mulheres e negros, como já destacamos nas linhas introdutórias desta pesquisa. Rosa, uma dessas mulheres pretas que passou anos dentro da igreja, justifica que “quem tá lá não enxerga” (subtema) essas violências. Ela até compara a situação com um relacionamento abusivo, quando a mulher em vulnerabilidade tenta encontrar justificativas para o comportamento violento do parceiro, como se precisasse manter a relação a qualquer custo. Ela mesma buscou essas defesas para salvar seu casamento e assume que não teria percebido o problema, mesmo recebendo alertas de pessoas do seu convívio.

Não é sem motivo que a sensação é de estar vivendo em um relacionamento abusivo. Rosa lembra da incompatibilidade da sua vivência e da vivência sua família com os valores pregados na igreja que frequentava, ela afirma: a igreja “condenava tudo que a gente era” (subtema). Elas eram mulheres negras, sem uma família de origem tradicional cristã e com uma mãe umbandista, nada disso era valorizado pelo cristianismo. Na verdade, Rosa percebia que as famílias admiradas pela comunidade eram compostas por um pai, uma mãe e vários filhos. Ela desejou tanto experimentar essa admiração que seguiu esse caminho da família nuclear e, por muito tempo, manteve um casamento que não queria para não perder o reconhecimento social conquistado. Durante anos, ela ponderou sobre o que as pessoas iriam pensar caso ela pedisse o divórcio.

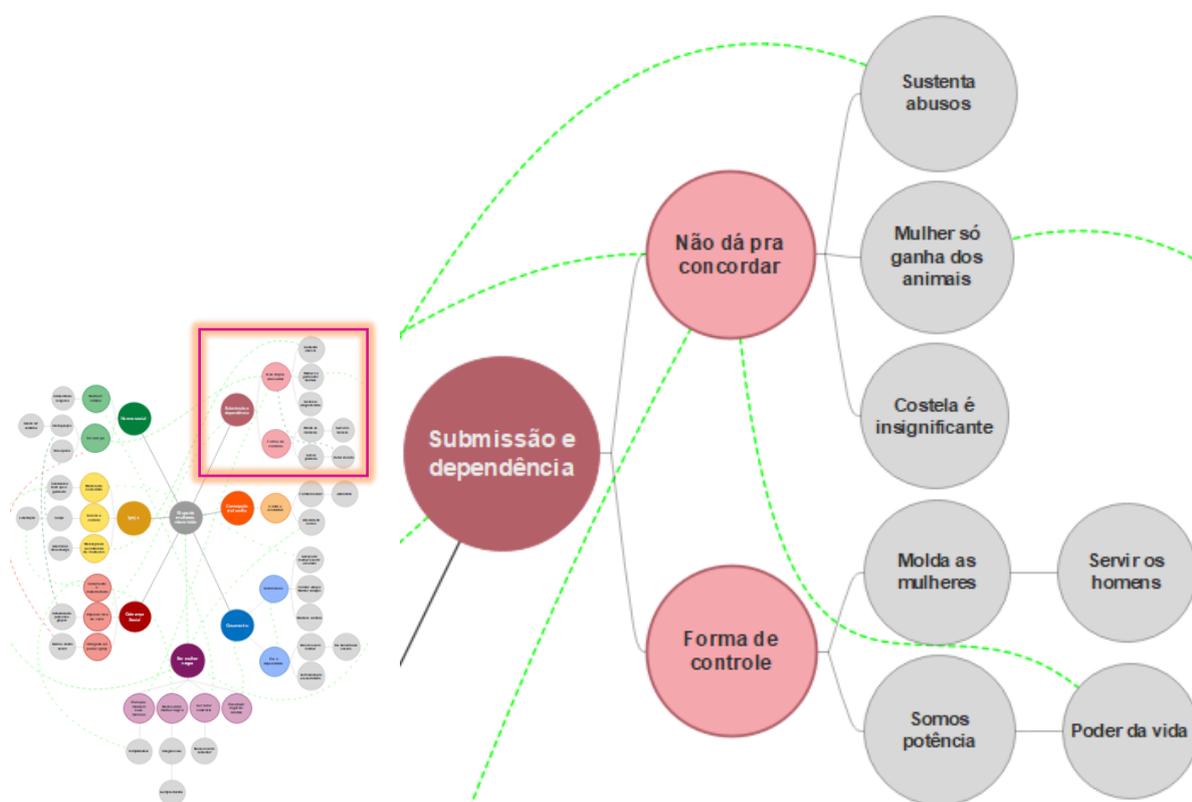
Com base nisso, podemos admitir a existência de um mecanismo que sustenta a presença de mulheres dentro da igreja, mesmo na condição de ser incompleto e submisso, que é a valorização e o reconhecimento dessas mulheres nos papéis de mãe e esposa (Lerner, 2019). Além disso, está posto o caráter de verdade absoluta no dogma cristão, como já levantado pelo grupo anterior e também por este grupo. Se “só isso é correto” (tema), qual é a alternativa de ser mulher além de ser incompleta? Esse subtema abre espaço para outro mecanismo eficaz na manutenção religiosa e social do cristianismo: a “culpa” (subtema), sentimento mais marcante na experiência de Rosa durante o período que frequentou a igreja católica e ferramenta de controle do cristianismo na cultura ocidental (Foucault, 2014). Sem a culpa de ser quem são, será que mulheres aceitariam o papel designado a elas na estrutura hierárquica cristã? E sem a condenação de tudo que elas são, existiria a culpa?

Depois da “culpa”, veio a “libertação” (subtema), também para Malva e Dália, que não tiveram uma experiência tão profunda e duradoura com a igreja, mas que desejaram se adequar à norma por muito tempo. Malva passou a acreditar que não há necessidade alguma de se encaixar em um modelo de sociedade hegemônico, que, na verdade, devem existir diversos

modelos para abranger a diversidade humana. Dália assumiu que as proposições do cristianismo foram construídas para um povo ao qual ela não faz parte e que, portanto, não é ali o seu caminho de espiritualidade. E Rosa viveu a libertação descobrindo-se negra, saindo do seu casamento, iniciando uma relação homoafetiva e deixando de sentir culpa por ela e por sua história.

4.8.6. Tema 6: Submissão E Dependência

Figura 18 - Mapa do tema Submissão e Dependência



Fonte: Elaboração da autora

Episódio 10

(1) **Malva:** Você coloca as mulheres num lugar que elas têm que ser assim, você as molda. Isso é controle. Por que que você quer controlar as mulheres? Por que que elas têm que ser desse jeito? Ai fiquei revoltada (risos). Muita revolta.

(2) **Rosa:** exatamente isso, Malva, que eu estava pensando. Por que essa necessidade tão grande de controlar as mulheres? E aí assim, quando você vem ao longo dos séculos tentando controlar as mulheres tentando botar elas dentro de uma caixa, fico pensando na potência que a gente é, né? O tempo todo a gente é atacada a gente é.. tão tentando subjugar a gente, tão tentando colocar a gente como símbolo do pecado, tão tentando colocar a gente como bruxa, querem queimar na fogueira, e tudo mais.

E por quê que querem fazer isso, sabe? Porque enxergam a gente potência pra fazer muito mais do que a gente já fez até hoje.

(3) Dália: (...) Até porque a gente tem o poder, né? A gente tem o poder da vida, o poder de dar a vida. Claro que não sozinhas, mas a gente é quem.. quem gesta né? Quem quem.. gera aquela vida. Então o controle sobre nossos corpos ele atravessa até nesse sentido.

(...)

(4) Dália: O que eu acho problemático nesse texto não é só a submissão como era nos outros é que ele fala.. ele generaliza demais minha gente. Tipo, “assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seu marido”. Isso dá sustentação para ela sofrer abuso dentro de casa, não só psicológico, mas físico, e tá ali sujeita a isso. E não é só os textos que dizem isso, os pastores pregando eles falam isso: “Não, porque você vai denunciar o seu marido na lei Maria da Penha, né, se ele é seu marido e se ele está certo alguma merda você fez pra merecer isso que tá acontecendo com a sua vida.” Então eu acho essa parte, esse trechinho bem pequenininho, massa. Finalzinho do texto. Mas eu acho que ele é muito mais problemático do que os outros, né? Que é a submissão, que veio do homem e tal tal tal, mas o finalzinho dele falar: “ser sujeita a tudo a seu marido”, minha gente isso é muito perigoso. Se expande... tudo o que uma mulher pode passar de ruim dentro de uma casa com uma pessoa esse texto ele sustenta. Na realidade sei lá, se dá força, se ilude ainda mais, mas sustenta uma coisa que é muito perigosa pô. Eu acho pô.

(5) Rosa: Estupro dentro de casa... você tem super razão. Estupro dentro de casa, violência doméstica, sujeita ela aceitar que o marido tenha outros relacionamentos, né? E assim, tipo, teve caso de paciente nossa descobrir que estava com HIV, casada há, sei lá, 20 anos com o mesmo cara. Sabia se ele tinha um outro relacionamento? “Não, eu sabia, mas assim, fazer o quê? Era meu marido”. Então assim, a mulher contrai HIV dentro de casa por causa do marido. Então assim, é sujeita a qualquer atrocidade mesmo né, que possa estar acontecendo.

(6) Dália: e tem estudos, né, dizendo que as mulheres pegam DST, IST mais dentro de casa pelo marido, por ele tá fazendo as merdas, do que ela ir lá e fazer as coisas. Até porque a mulher é bem protegida. Agora ela vai se proteger com um homem dentro de casa, casada com aquele cara, 20 anos com aquele cara, pô?

(7) Rosa: não, e ele também fala: “não, não vou usar camisinha.” Já que tem que estar sujeita a tudo. Não vou usar camisinha e pronto acabou. Ela vai fazer o quê? Vai aceitar.

(8) Dália: Exato, pô. Exatamente. Se sugerir uma camisinha ele vai falar: “oxi, tá com nojo de mim? O quê que tá acontecendo? Ela vai sair como errada de todo jeito, pô. Sempre sai como errada. Aí contrai uma doença que... meu Deus do céu. Poderia ser evitada? Poderia, mas se a igreja, se o normal dita que não, né?

Nesse tema principal, as participantes argumentam que a submissão e a dependência são imposições sociais pautadas no cristianismo, assim como o casamento e a maternidade. No entanto, elas agem como “forma de controle” (tema), no intuito de assegurar que as mulheres continuarão desempenhando os papéis que foram designados a elas. O controle não apenas limita o comportamento, como também “molda as mulheres” (subtema), direcionando-as para os comportamentos que são aceitáveis e valorizados. Nesse caso, o objetivo principal do controle é ensinar as mulheres a “servir os homens” (subtema). Se elas acreditam que devem

ser submissas e dependentes de um homem, é mais fácil dedicar suas vidas a servi-lo. Além disso, para elas existe um motivo central que justifica a necessidade de dominação das mentes e dos corpos femininos: “mulheres são potência” (subtema) e têm o “poder da vida” (subtema). Obviamente, uma instituição com tanta influência social quanto a instituição religiosa irá encontrar meios de gerenciar esse poder (Lerner, 2019).

O texto que levanta o tema pela primeira vez é o de I Timóteo 2:11-15. Sobre ele, Malva expressa: “dá vontade de rasgar a bíblia. Gente, não dá pra ler um texto desse e concordar”. “Não dá pra concordar” (tema) porque elas são mulheres negras e essas mulheres não podem seguir tais orientações, já que “são elas que mantêm suas famílias”; não dá pra concordar porque elas têm o “poder da vida” (subtema) e um sujeito com tamanho poder não deve se limitar à sujeição; e não dá pra concordar porque elas caíram “fora do pé”, mesmo se concordassem, não conseguiriam se adequar. Mais uma vez, o tema ganha força após a leitura do texto de Efésios 5:22-24, e a ideia de sujeição ou submissão provoca novos estranhamentos no grupo. Dália propõe que o texto “sustenta abusos” (subtema) contra mulheres no ambiente familiar. Se elas devem estar sujeitas em tudo a seus maridos e a sujeição é a verdade e o correto, qual direito elas teriam de negar, punir, ou até mesmo denunciar uma violência? Para Dália, o cristianismo, nesses casos, normaliza a violência e abomina a denúncia.

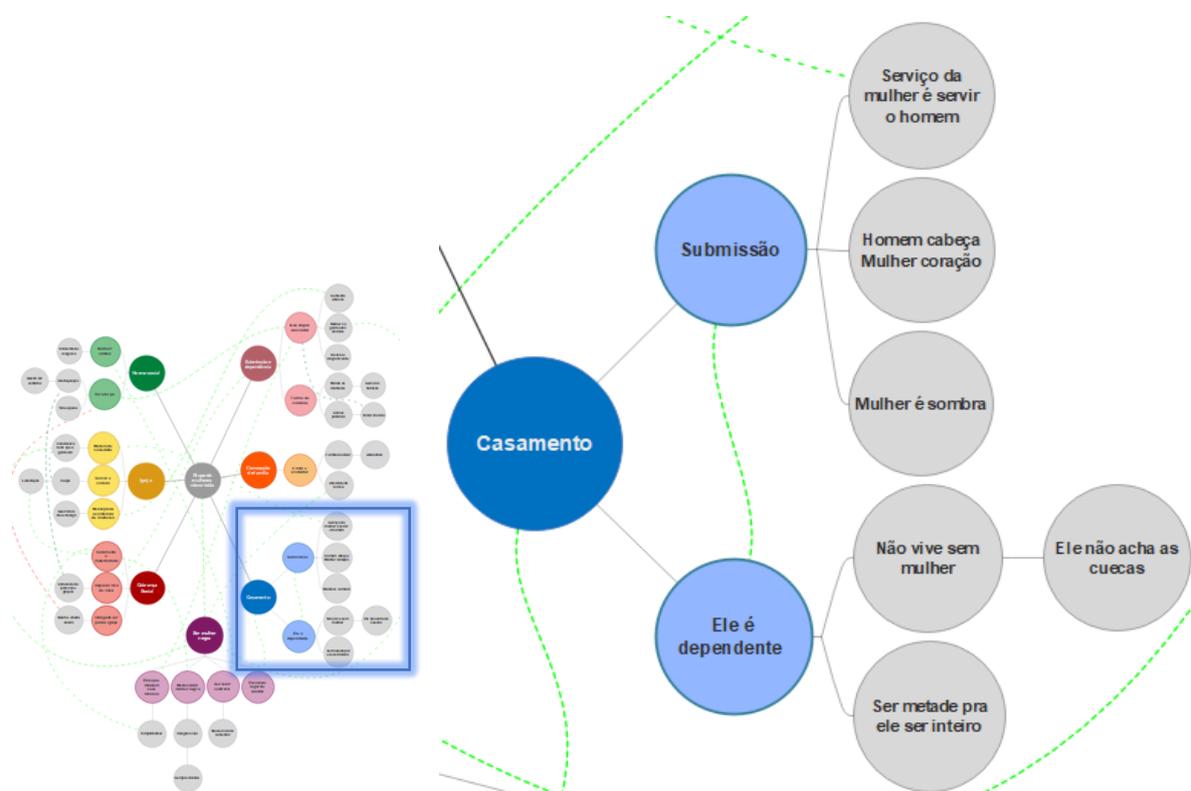
Outro ponto levantado foi o valor da mulher e do feminino na perspectiva cristã. Um ser submisso e dependente é também inferior em relação ao outro, que é colocado como o cabeça na estrutura. Essa relação de importância, significada em partes do corpo humano, chama a atenção de Dália quando lemos o texto de Gêneses 2:24. Ela não se conforma que, no texto anterior, o homem é apresentado como o cabeça da família e que o texto sobre a criação humana afirma que a mulher foi criada de uma costela do homem. Em comparação com a cabeça, uma “costela é insignificante” (subtema), e isso reflete nas relações de poder entre os gêneros (Lerner, 2019). Em suas palavras: “eles falam que tem interpretação diferente e tal,

que é uma metáfora, mas é uma metáfora machista”. Em um dado momento de sua fala, ela ainda se recorda que as costelas têm a função de sustentação do corpo, mas encerra seu raciocínio afirmando que, mesmo assim, é uma parte do corpo com pouca relevância. As participantes não alcançaram esse raciocínio, mas a escolha de uma costela enquanto significativa para o feminino seria adequada aos princípios cristãos. Enquanto submissa e serviçal não é a mulher que sustenta um homem junto com a concepção de família nuclear?

Por último, o subtema “mulher só ganha dos animais” surge quando as participantes identificam a estrutura hierárquica (Cristo – homem - mulher) anunciada em Efésios. A fala é de Dália, mas Rosa é quem dá profundidade e peso ao que foi dito quando profere: “às vezes a gente ainda fica atrás dos bichos porque tem a questão da mulher preta”. O argumento é de que essa mulher localizada na fila atrás de um homem é uma mulher branca, para alcançar mulheres negras, a hierarquia deveria se estender a: Cristo – homem – mulher – animais – mulheres negras. Para exemplificar seu argumento, Rosa cita o caso de Sarah Baartman, uma mulher africana que foi exibida como aberração de circo durante anos no Europa, devido às suas características físicas protuberantes e avantajadas. Ela ficou conhecida como Vênus Hottentot, e sua exibição pretendia evidenciar as diferenças entre uma mulher branca (normal) e uma mulher negra (anormal), e muitas vezes, ela era comparada a orangotangos ao invés de outras mulheres. A reflexão de Rosa aponta para o nosso argumento inicial de que a hierarquia para pessoas negras se estabelece a partir da dicotomia humanos e não-humanos (Lugones, 2014).

4.8.7. Tema 7: Casamento

Figura 19 - Mapa do tema Casamento



Fonte: Elaboração da autora

Episódio 11

(1) **Dália:** Sempre isso a dedicação que tem que ter com a família, que tem que ter com o marido. Ele não acha cueca, ela que vai procurar. E eles que colocaram o nome nas coisas, né Malva? Real. Não acha nem as ferramentas. Mas a gente sempre tem que fazer parte desse lugar né, de ser assistente social do homem, de tudo. Tomar os maiores papéis, né? “Por trás de um grande homem tem uma grande mulher”. Então, a gente sempre tá ali como se fosse, de fato, a sombra dele.(...)

(2) **Rosa:** é engraçado assim, que eu vejo as meninas falando né, e elas falam muito de fora da situação. Tipo: “eu não faço isso, eu não vivo isso, que doideira”. E velho, eu vivi isso. Eu estive lá dentro, sabe? (...) Eu era concursada, trabalhava, ganhava mais que meu marido. Só que todo dinheiro que eu ganhava eu entregava na mão dele. E eu achava que era uma vantagem (...) E eu fui durante muito tempo essa pessoa que vivia à sombra, eu fui durante muito tempo essa pessoa que só tava ali para servir(...) E assim, Dália falou: “ah que ele não consegue achar as ferramentas, colocou os nome tudo e não consegue achar nem as ferramentas” (risos), “não consegue nem achar a cueca”. E assim, é muito mais profundo que isso, sabe? Ele é um dependente emocional, ele é um... sabe? Eu lembro que ele (ex marido) tinha várias crises existenciais. “Ah porque agora eu quero fazer isso quero fazer aquilo”, e eu tava lá sempre dando suporte. Vou te ajudar a fazer isso, vou te ajudar a fazer aquilo, mesmo ninguém me ajudando a fazer porra nenhuma. Eu tava lá só mantendo, trabalhando pra caramba, e mantendo a casa, e trabalhando pra caramba. E aí era muito maior do que só você ter que procurar cueca. Você tinha que ser psicóloga, você... eu levava dinheiro para casa, e tinha que ser faxineira, tinha que ser... e aí essas coisas foram me cansando, sabe? (...) E aí assim, quando a gente tava em processo de divórcio ele não queria se separar, foi um divórcio litigioso. Lógico que ele não queria se separar, né? O cofrinho dele tava indo embora (risos). O cofrinho, a psicóloga, terapeuta e tudo mais tava indo embora.

(3) Malva: (...) E foi uma coisa que ela falou que realmente, a gente fala de fora, mas a gente fala de fora porque a gente pensa nessas histórias e a gente não quer vivê-las. Ao mesmo tempo a gente fica assim: Ah será que eu não estou exagerando? Será que eu não estou sendo radical demais? Será que é assim mesmo? Aí vem uma moça e conta uma história dessa pra gente e a gente: não, realmente. A gente não tá exagerando demais, a gente não tá vendo coisas onde não tem. É uma relação que é muito é... é muito comum. É muito comum. Não é uma ou outra, é a maioria das relações assim. É sempre a mulher que se sacrifica para que o homem possa ser completo. Eu até acho que tá certo, Aline (risos). A questão é: você quer ser metade para ele ser inteiro? Porque você não vai ser inteira com ele. Pensei isso. Gostei das reflexões.

Aqui, o tema “submissão” aparece mais uma vez, com o intuito de afirmar que o papel da mulher é viver em função do homem, porém, numa perspectiva social limitada ao campo familiar - no lar “o serviço da mulher é servir o homem” (subtema). Escolhemos repetir “submissão” como tema secundário porque a ideia apresentada pelas participantes é de que o contexto social micro da família nuclear de base cristã se amplia e reproduz seus valores para todo o restante da sociedade, como se a população estivesse composta por inúmeras famílias nucleares. Nesse sentido, o que acontece na vida privada se reproduz nos espaços públicos, na política, nos conceitos morais e éticos, e de fato, a vida familiar costuma ultrapassar suas fronteiras para a vida em comunidade, da mesma forma que a religião alcança a vida política (Leão, et, al., 2015).

Nessa pequena comunidade formada através do casamento, a “mulher é a sombra” (subtema) de seu marido, ao mesmo tempo que assume todos os trabalhos domésticos e a responsabilidade de sustentar a relação. Parece contraditório que ela esteja em segundo plano quando está trabalhando tanto para manter a família, mas o fato é que ela não é reconhecida por isso. Por mais que ela trabalhe duro, ela sempre será vista como complemento ou auxiliadora de seu marido e sempre será lembrada de seu lugar de submissão (Gebara, 2015; Santos et al., 2021). Após a leitura de Efésios 5:22-24, Rosa é a primeira a se pronunciar: “foi exatamente esse texto que foi lido no meu casamento”. Ela é o exemplo para o grupo de que, na família nuclear cristã, a mulher terá poucos recursos para sair da lógica de assujeitamento, pelo contrário, ela buscará encontrar sentido e valor na experiência. Rosa se lembra que tentou explicar a uma amiga porque o padre havia citado o texto, e a justificativa que conseguiu foi a

de que o “homem é o cabeça e a mulher coração” (subtema) da família. Hoje, ela afirma que é isso que uma mulher diz para si mesma quando tem que trabalhar de graça. Vários desses pares dicotômicos são utilizados para apoiar papéis de gênero cristalizados, como razão x emoção, discurso x silêncio, público x privado. Eles servem como reforço da crença de que homem e mulher se completam biologicamente e, por isso, tem papéis sociais diferentes, papéis que, teoricamente, se completam (Louro, 2014).

Na outra ponta do casamento está o homem, único membro da família que é visto como um ser inteiro e reconhecido como o chefe do lar. O grupo concorda que, na verdade, “ele é dependente” (tema) do casamento, inclusive no campo emocional, e que ele “não vive sem mulher” (subtema) - sai de uma casa na qual recebia os cuidados da mãe e passa a ser cuidado pela esposa. Como disse Dália, se ficar sozinho, “ele não acha as cuecas” (subtema). Retomando a experiência de Rosa, no seu divórcio, o marido ameaçou suicídio, disse que não conseguiria viver sem ela, e alguns meses depois se casou novamente. Malva também acha curioso o comportamento masculino de acumular relações, ter mais de uma família ou várias amantes e permanecer em casamentos sem afeto. Ela conclui que este é o motivo: “eles são mesmo dependentes, precisam de suporte para tudo, melhor dizendo, precisam que alguém faça tudo por eles”.

Se a mulher está cuidando da casa, cuidando dos filhos, cuidando dele e das suas emoções, esse homem terá tempo para investir em si mesmo, na sua vida profissional, na vida pública. Nessa direção do diálogo, Malva constata que a mulher precisa “ser metade pra ele ser inteiro” (subtema). O homem só pode ser quem é na nossa sociedade enquanto mulheres formam a base na qual a inteireza deles se sustenta (Lerner, 2019). Por esse motivo, a submissão feminina está intimamente ligada a dependência masculina: homens precisam das mulheres para serem completos, e mulheres precisam se sentir incompletas para assumir a missão de fazer os homens inteiros, como se assim elas pudessem encontrar a sua própria completude.

Esse é o modelo de sociedade construído pelo cristianismo, um modelo que se estrutura no sexo biológico, no casamento, na família nuclear e na divisão de papéis de gênero (“serviço da mulher é servir o homem”). Mais uma vez a diferença de mulheres brancas e não-brancas se destaca nessa proposta. Quem são as mulheres comumente escolhidas para o casamento? Quando casadas, mulheres negras podem ficar em casa cuidando dos filhos e sendo sustentadas por seus maridos, sendo submissas? Essas foram questões levantadas pelo grupo que desaguaram, mais uma vez, no fato de mulheres negras na sociedade brasileira são a maioria de mães solo e chefes de família (IBGE, 2010). Em outros casos, o casamento pode até ser possível, mas se torna o pior cenário, como Malva destaca. Talvez seja melhor escolher pela solidão.

5. DISCUSSÃO

Após a descrição metodológica e a apresentação dos resultados de pesquisa, é possível notar que existem inúmeras diferenças entre as participantes dos dois grupos, e essas diferenças se destacam, mesmo que durante os encontros elas tenham sido expostas às mesmas perguntas norteadoras e às mesmas orientações iniciais sobre o desenvolvimento do grupo. Os textos bíblicos utilizados nos dois grupos foram os mesmos e funcionaram como mediadores para fomentar a discussão entre as participantes; no entanto, os temas identificados foram diversos. O grupo cristão apresentou mais elementos religiosos e significados compartilhados sobre a função da igreja em suas vidas, a existência de Deus e sua relação com Ele, e suas interpretações da Bíblia, dos textos apresentados e de outros textos. Enquanto isso, o grupo não-cristão ampliou o debate para a relação do cristianismo com estruturas sociais de poder e de controle, para as implicações da naturalização de normativas cristãs na cultura, e para as manifestações do machismo, sexismo e racismo no Brasil.

Mesmo os temas recorrentes ou análogos dentro dos grupos apresentaram diferenças substanciais de opinião, julgamento ou interpretação. O tema "Submissão", por exemplo, surgiu na voz de todas as participantes nos dois grupos, porém com significados muito distintos: para as cristãs, é uma virtude e uma escolha da mulher devota; para as não cristãs, é uma imposição social de base religiosa que prejudica a liberdade e a autonomia das mulheres. Acreditamos que a escolha pela separação dos grupos focais entre mulheres cristãs e não-cristãs evidenciou as relações entre os sentidos pessoais e significados culturais que atravessam as concepções de gênero, raça, classe e religião das participantes. Por esse motivo, ressaltam-se as divergências no discurso. Cada uma elabora os significados compartilhados sobre o cristianismo e o feminino a partir de sua própria história de desenvolvimento e aprendizagem desses conceitos.

Em uma breve retomada dos fundamentos teóricos sobre o desenvolvimento humano que sustentam essa pesquisa, lembramos que o sujeito é constituído nas interações com o outro e com o mundo, agenciando seu próprio desenvolvimento mediante a apreensão e a negociação dos significados apresentados a ele durante sua experiência de vida (Bruner, 1997; Geertz, 2008; Luria, 2010). É isso que possibilita interpretações completamente diferentes de um mesmo texto bíblico. Cada pessoa acessa o seu próprio repertório simbólico, construído a partir de um repertório cultural compartilhado, a fim de encontrar recursos para analisar, responder, construir e reconstruir aquilo que lhe foi solicitado. A tarefa não está dada, existe um sujeito que dá a ela significação e a modifica. Em vista disso, a mudança e, conseqüentemente, o desenvolvimento, ocorrem nas tensões e nas fronteiras entre o sentido e os significados compartilhados (Zittoun, et. al., 2007).

Muitas vezes, as participantes trouxeram para o diálogo algo novo com o qual se depararam naquele momento, ouvindo umas às outras, reflexões que não haviam feito antes, mas que se tornaram relevantes e precisaram ser significadas durante o encontro. Um exemplo ocorre quando Rosa procura formular qual a posição das mulheres negras com base na hierarquia cristã. Essa hierarquia não está descrita no texto, mas ela entende que a mulher citada após a posição do homem não se refere a ela, mulher preta retinta, se refere a uma mulher branca. O pensamento lhe ocorre apenas quando Dália afirma que mulheres estão à frente dos animais. Torna-se evidente que um novo significado foi construído ou se iniciou quando ela diz estar "tateando" pensamentos que haviam acabado de surgir.

Vigotski (2001) propõe que o significado da palavra é mutável, inconstante e dinâmico, e que o pensamento, na busca de estabelecer relações, se materializa na palavra. Tanto palavra quanto pensamento se alteram mutuamente, criando novos sentidos e significados que são negociados, se cristalizam ou se transformam no contato dialógico com as pessoas e com o mundo (Bakhtin/Voloshinov, 1929/2014; Stella, 2018; Vigotski, 2001). Quando Rosa

apresenta o exemplo, as demais participantes são confrontadas por uma nova ideia que as leva a um processo de interpretação e assimilação do significado exposto. A partir daquele momento, na ação dialógica do encontro, ser mulher negra ganha o significado de ser, também, hierarquicamente inferior a outros animais.

Todavia, devemos considerar que o que é dito não é dito apenas por quem emite o enunciado. A linguagem se dá no processo de externalização do sujeito, mas esse processo tem base em formas culturais internalizadas que são utilizadas como recurso para dar sentido à experiência vivida. Além disso, a flexibilidade para esse movimento construtivo dialógico está diretamente vinculada a influências institucionais, questões de poder, valor, identidade, crenças, representações sociais e outras forças que atravessam e direcionam os processos de constituição humana (Bakhtin/Voloshinov, 1929/2014; Fiorin, 2011; Wertsch, 1997; Zittoun, Mirza & Perret-Clermont, 2007). Essas são nossas primeiras considerações acerca do fato de que no grupo de mulheres cristãs houve poucos movimentos de interação entre as participantes, menor número e complexidade de temas e subtemas, e pouca abertura para o compartilhamento de sentidos e significados novos sobre os conteúdos propostos, se comparado ao segundo grupo.

Percebemos, durante a análise do material construído na pesquisa, que as mulheres cristãs apresentaram falas longas, discursivas e proselitistas. Muitas vezes, elas pareciam estar mais preocupadas em provar a veracidade e legitimidade de sua fé do que no compartilhamento de ideias e experiências com as companheiras. Outro ponto relevante foi a repetição de conteúdos apresentados anteriormente para justificar as proposições bíblicas ou encerrar possíveis conflitos. Petúnia foi quem deixou mais evidente esse comportamento do grupo, mantendo o tom de pregação e defesa cristã e repetindo a perfeição do "plano original" de Deus do início ao fim do encontro. Entendemos que o comportamento está relacionado à história de

vida da participante e às atividades missionárias que ela desempenha no contexto religioso e fora dele. No entanto, a questão exige alguns aprofundamentos.

O proselitismo tem uma intrínseca relação com a fé cristã brasileira, em consequência da missão evangelizadora proposta pela Igreja desde o período colonial. Analisando textos bíblicos como Mateus 24:14 e Mateus 28:19-20, podemos afirmar que as religiões cristãs têm uma base, e não apenas um histórico, proselitista (Rocha e Lima, 2018). Além da função de controle social na conversão de pagãos em fiéis, acrescentamos, com base na análise dos resultados da pesquisa, que a pregação das participantes também funciona como modo constante de repetição da própria fé, afirmando, reafirmando e reforçando a necessidade da crença. Na fala das mulheres cristãs, os julgamentos de verdade estão sempre acompanhados com a repetição proselitista, ou seja, quanto mais a crença se repete para si ou para o outro, mais ela se torna real, verdadeira, absoluta.

O fato é consonante com os estudos do desenvolvimento sobre funções psíquicas superiores, como a memória e a percepção, e a formação de crenças, propostos por Fazio e Sherry (2020). Sua pesquisa indica que a repetição torna as pessoas mais propensas a acreditarem em uma determinada informação, mesmo que ela esteja em conflito com outras declarações ou mesmo que seja refutada por outras evidências. Nesse sentido, a repetição e, conseqüentemente, o proselitismo funcionam como mecanismos de manutenção da crença na sustentação de uma verdade absoluta, o que nos leva aos próximos tópicos de análise: uma verdade única e inquestionável enrijece as fronteiras entre culturas cristãs e culturas não-cristãs; limita ou, até mesmo, impossibilita a existência de contradições que desencadeiam processos psíquicos de desenvolvimento; e orienta atividades dominantes que distanciam mulheres negras da história de seu povo e de si mesmas.

Existe um sistema de pensamento eurocêntrico binário e hierárquico que permeia as culturas cristãs predominantes, com efeitos de negação, exclusão, deslegitimação e até mesmo

de destruição das culturas consideradas inferiores. Dentro desse "sistema de monoculturas", termo cunhado por Geni Núñez (2021), e mais especificamente no monoteísmo cristão, observamos um eixo central organizador que é a impossibilidade de coexistência entre os pares de conceitos binários - apenas uma sexualidade é legítima, apenas um deus é verdadeiro, apenas um tipo de espiritualidade conduz à salvação. Esse modo único de existir precisa, para se positivar, negar outros seres, sociedades e existências, além de impedir possíveis concomitâncias, como exige a diversidade religiosa brasileira (Núñez, 2021) - temos vários Deuses e nenhum Deus.

Na perspectiva do desenvolvimento, lembramos que os processos de subjetivação individual e coletiva acontecem nas fronteiras (Lotman, 1999) ou nos entre-lugares (Bhabha, 1998) das culturas, porque é ali que ocorrem os encontros da diferença e as negociações de significado entre sujeitos, espaços, culturas e momentos históricos. Entendemos, com isso, que a diferença é um elemento central na construção da identidade, e a marcação dessa diferença ocorre por meio dos sistemas simbólicos de representação ou pela exclusão social de pessoas e grupos (Hall, 2003; Woodward, 2014).

Para Hall (2003), as oposições binárias representam a forma mais extrema de marcar a diferença; no entanto, o binarismo por si só não é responsável pela negação de um elemento oposto. Argumentamos que o enrijecimento das fronteiras, que reduz o compartilhamento de significados entre semiosferas culturais cristãs e não-cristãs e impossibilita o reconhecimento do outro como legítimo, igual ou semelhante (Lotman, 1999; Madureira & Branco, 2012), ocorre na concepção de uma verdade absoluta. Qual a viabilidade ou disponibilidade possível para o diálogo quando um lado tem absoluta certeza de que está certo, enquanto o outro está, invariavelmente, errado? A pergunta apresenta relevância explicativa para a ausência das mulheres cristãs na última tentativa de reunir todas as participantes da pesquisa. Os dois grupos posicionaram seus receios sobre o encontro: as não-cristãs acreditavam que o diálogo se

tornaria pregação e espaço de disputa sobre quem seria salva e quem seria condenada, enquanto as mulheres cristãs temiam uma acusação de que estariam sendo coniventes com um sistema machista. No fim, entre todos os temores, apenas as mulheres não-cristãs compareceram; as cristãs, que haviam confirmado presença, não apresentaram justificativas para a falta.

Naturalmente, não podemos afirmar que elas escolheram se ausentar apenas com o intuito de evitar o contato com mulheres que possuem princípios e valores diferentes dos seus. No entanto, sabemos que crenças, de alto valor epistêmico, estão centralizadas na constituição do psiquismo em constantes processos de significação, e nessas condições, o sujeito evitará se colocar em posição de questionar a crença, pois não está disposto a abandoná-la (Valsiner, 2012; Furtado, 2018). Não havendo abertura para que determinada crença seja analisada e rebatida, a vivência de uma verdade absoluta inibe a chegada de novas contradições que, após serem superadas, culminariam em processos de desenvolvimento psíquico. Na psicologia histórico-cultural, a contradição é entendida como o motor do desenvolvimento. Ela ocorre quando as capacidades e recursos do indivíduo não são mais suficientes para responder às exigências do meio social, o que desencadeia um esforço direcionado à superação de desafios e à satisfação de necessidades (Leontiev, 2010; Pasqualini, 2016).

O acesso à diversidade e a novos modos de vida amplia o contato do sujeito com a realidade, apresenta contradições relevantes que propiciam saltos qualitativos de desenvolvimento e proporciona uma relação consciente com o mundo. Por outro lado, a aceitação de uma verdade única não exige uma reestruturação do psiquismo para assimilar e acomodar novos significados, pois não admite a existência do novo (Abrantes & Eidt, 2019). Isso não significa dizer que não há contradições ou desenvolvimento na vivência das monoculturas, porém, a atividade gerada por essas contradições nem sempre é emancipatória e inclinada à formação da consciência. Determinações sociais induzem processos de humanização e também processos de alienação, que levam a limites e possibilidades no

percurso da constituição de si (Leontiev, 1978; Pasqualini, 2016). Compreendemos que o sistema teórico da psicologia histórico-cultural organiza-se de forma crítica às relações sociais alienadas e alienantes e às formações que limitam a vida e a consciência dela, ao passo que caminha no sentido de formar sujeitos ativos, conscientes e produtores de liberdade. No entanto, isso implica também em reconhecer que a realidade social se elabora nas tensões entre processos de humanização e alienação, e que a presença da alienação, assim como a resistência a ela, destaca-se em sociedades marcadas pelo racismo, machismo e sexismo (Pasqualini, 2016).

As contradições que se apresentam mediante os desafios socioculturais, portanto, são constituidoras dos motivos que mobilizam as atividades desempenhadas pelo sujeito ao longo de sua vida, e em cada período do desenvolvimento há uma atividade dominante que dirige e impulsiona os processos de desenvolvimento psíquico, estimulando transformações qualitativas na conexão entre pessoa e mundo (Abrantes & Eidt, 2019; Leontiev, 1978; Leontiev, 2010; Tuleski & Eidt, 2016). É a demanda social que institui e organiza coletivamente o sistema de atividades em que o sujeito participa, ao mesmo tempo em que a atuação em determinada atividade direciona as próximas contradições, necessidades e motivos que produzem novas atividades (Abrantes & Eidt, 2019; Leontiev, 1978). Petúnia, por exemplo, deixou manifesto durante a entrevista individual que a fé conduz suas principais tomadas de decisão. Entendemos, com isso, que a prática cristã é uma atividade dominante em sua vivência, e foi a partir dela que Petúnia decidiu sobre sua área de atuação profissional. Como missionária cristã, optou pelo curso de Farmácia para atuar em tribos indígenas. Percebemos como a atividade dominante (fé cristã) leva a um novo motivo (missionarismo) para uma nova atividade (prática profissional com povos indígenas).

Qual a consequência desse sequenciamento de atividades para mulheres negras no conhecimento de si, da sua história, da história do seu povo, de suas origens e da história das

mulheres negras brasileiras? O cristianismo está ligado à história da civilização ocidental e propõe uma visão eurocêntrica de mundo com fundamento identitário estético branco e de caráter universalizante (Bispo, 2015; Núñez, 2021). Não é por acaso que, no processo de escravização no Brasil, os ataques aos povos indígenas e africanos em diáspora estavam direcionados, principalmente, para seus valores socioculturais e suas identidades individuais e coletivas, iniciando pela evangelização desses povos e a destruição de suas expressões de espiritualidade (Bispo, 2015).

Se o cristianismo se anuncia como universal e normativo, admitimos que a branquitude também o faz, o que fica evidente na pesquisa quando as participantes cristãs não conseguem, por exemplo, imaginar uma estrutura de família que não seja a nuclear, um modelo de sociedade que não seja hierárquico e patriarcal, uma identidade feminina que não seja de sujeição. Elas não aprendem em suas igrejas que suas ancestrais em África eram lideranças num mundo de cosmopercepção matriarcal, matrifocal e matrilinear (Bonfim, 2009); não aprendem que nas culturas afro-indígenas as famílias são comunidades e não pessoas com funções preestabelecidas pelo gênero (Oyěwùmí, 2004; Bispo, 2015); não aprendem que as relações podem ser circulares e horizontais, e as identidades plurais, heterogêneas (Bispo, 2015); não aprendem que os deuses podem ser muitos, diversos, de todas as cores; e, portanto, não aprendem sua história, não aprendem sobre si mesmas.

Essas são algumas razões para que os casos de racismo e sexismo sejam ocultados na igreja de Tulipa, enquanto a homossexualidade e os casos de adultério são levados a público para discussão da comunidade religiosa. Os dois últimos são considerados pecados graves porque afrontam a normativa cristã da família nuclear e da divisão binária do gênero, enquanto os primeiros se naturalizam na premissa de universalidade branca e da dominação masculina. Essas razões também apontam para o motivo de nenhuma participante cristã ter conseguido apresentar uma relação entre sua religiosidade e sua cor/raça na entrevista individual. As

mulheres não cristãs acreditam que a fé eurocêntrica funciona como um mecanismo alienante das questões raciais no Brasil, e Rosa é quem mais se apropria desse discurso quando afirma que o afastamento da igreja foi essencial para que ela se descobrisse negra e adquirisse letramento racial. Sobre o tema, Neusa Santos Souza (1983/2021) discorre que pessoas negras são socializadas para desejar a branquitude e que descobrir-se negra/negro significa ir contra as ideologias de embranquecimento impostas e construir uma identidade positiva de si mesma/o, ao passo que se reconhece as posições sociais de inferioridade e subalternidade atribuídas a pessoas não-brancas.

Seria possível, então, tornar-se negra dentro de uma ideologia cristã? Concluimos que as atividades engendradas nesse contexto vão na direção oposta. É mais fácil tornar-se branca, mesmo que a cor da pele ainda denuncie ao mundo o seu não pertencimento. Ser branca, nessa conjuntura, simboliza a reprodução e valorização do discurso eurocêntrico em detrimento da narrativa de seu próprio povo. Na pesquisa, o que mais evidencia esse distanciamento é a centralidade do tema "ser mulher negra" no grupo não-cristão, em paralelo à completa ausência de temas raciais no grupo cristão. Todas as participantes estavam cientes de que o estudo incluía questões raciais e que haviam sido convidadas a participar por serem mulheres negras. No início de cada encontro, elas foram sinalizadas, mais uma vez, sobre o tema e objetivos da pesquisa. Mesmo assim, elas se referiram às outras participantes e a si mesmas apenas como "mulheres", como dita a universalidade cristã.

Por outro lado, mesmo que as contradições, as atividades e o próprio desenvolvimento estejam orientados para o reforçamento da monocultura cristã e não para a diversidade ou para a constituição de uma identidade enegrecida, nenhuma das participantes está deslocada da realidade concreta ou limitada ao contexto religioso. A vivência em uma sociedade racista, machista e sexista demanda recursos de elaboração, de troca e de resposta a essa realidade, o que significa dizer que as contradições continuam se apresentando. Rosa frequentou a igreja

católica por anos, mas estava nítido que sua família era diferente e que os valores da igreja não eram condizentes com a dinâmica de sua casa. Petúnia, quando questionada pela pesquisadora na entrevista individual sobre como se sentia sendo uma mulher negra, afirmou que seus estudos raciais haviam se iniciado com a morte de George Floyd em 2020. Ela percebeu que o racismo era mais devastador do que imaginava e hoje se enxerga responsável por levar o tema a seu pai, que é liderança da igreja. Para fechar os exemplos, consideramos que até mesmo essa pesquisa se revela a essas mulheres como uma contradição que exige delas um novo modo de existir no mundo: algumas delas relataram nunca ter pensado sobre a relação entre religião, gênero e raça - agora elas pensam.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, nos comprometemos a analisar as narrativas de mulheres negras brasileiras acerca dos significados culturais cristãos e como esses significados afetam a constituição de si dessas mulheres. Para tanto, entrevistamos mulheres pretas cristãs e não-cristãs e construímos dois grupos focais nos quais dialogamos sobre a interpretação dessas mulheres acerca de três textos bíblicos que abordam a posição e o papel social e religioso do feminino. Acreditamos que a escolha da entrevista narrativa e dos grupos focais como estratégias metodológicas, a construção dos mapas semióticos e o uso da Análise Temática Dialógica (Silva & Borges, 2017) à luz da fundamentação teórica selecionada para o estudo possibilitaram que alcançássemos o objetivo geral estabelecido, assim como os três objetivos específicos.

Até aqui, estivemos ancoradas, principalmente, nos pressupostos da Psicologia Cultural (Bruner, 1997; Valsiner, 2012), na teoria da linguagem bakhtiniana (Bakhtin & Voloshinov, 1929/2014), na Psicologia Histórico-Cultural (Luria, 2010; Vigotski, 2001), na teoria da atividade (Leontiev, 1978), nas perspectivas identitárias contemporâneas que levam em consideração o caráter mutável e dialógico das identidades (Hall, 2014; Woodward, 2014), no conceito de colonialidade (Mignolo, 2007; Quijano, 2009), nas teorias decoloniais de gênero e raça (Lugones, 2014; Segato, 2012) e nas teorias e epistemologias do sul (Santos, 2009) africanas, indígenas, quilombolas e amefricanas que tratam os temas desta pesquisa (Bispo, 2015; Diop, 2014; Gonzalez, 1984; Núñez, 2021; Oyěwùmí, 2004).

No primeiro objetivo específico, buscamos analisar de que forma as participantes relacionam religião, significados culturais cristãos, papéis de gênero e aspectos raciais em suas narrativas sobre si. Ao longo da pesquisa, foi possível notar que todas as participantes identificam relação entre religião, cristianismo e gênero, mas apenas mulheres não cristãs incluíram o elemento racial nessa articulação. As cristãs apontaram diferenciações confusas e

contraditórias entre homens e mulheres, ora afirmando e ora negando que há uma divisão de funções entre eles de acordo com a normativa religiosa. Só houve consenso e coerência discursiva nesse grupo em relação à distinção biológica homem/mulher e ao papel social da maternidade. As mulheres não-cristãs concluíram que o cristianismo impõe a submissão e a dependência para mulheres, mas elas também invocaram outras representações do feminino que fossem mais adequadas às suas crenças, formas de vida e raça, como no caso da participante Malva, que se percebe nas características de Oxum, orixá mãe e guerreira, força e acalanto das águas doces, numa referência às religiões de matrizes africanas.

O segundo objetivo específico foi identificar as características da cultura cristã constitutivas na produção de significados sobre as concepções de gênero e de raça das participantes. Verificamos que todas as mulheres da pesquisa foram, em maior ou menor grau, influenciadas pelos significados cristãos na construção da sua identidade de gênero e de raça, mesmo aquelas que não professam essa fé. Citamos, como exemplo, a escolha da participante Dália por roupas que não mostrem ou marquem o corpo. Ela diz ter consciência de que o comportamento, já atrelado ao gosto pessoal, tem base nos ensinamentos bíblicos sobre a castidade e a modéstia feminina e no medo do julgamento frequente da comunidade, em sua maioria cristã. Cabe resgatar o sentimento de inadequação relatado pelas mulheres não-cristãs por não se adaptarem aos padrões sociais erguidos pelo cristianismo (Amazonas & Silva, 2008). Isso significa que elas identificam as normativas cristãs em suas vivências, mas não se adequam a elas, mesmo quando se esforçam para tal.

As mulheres cristãs, por outro lado, assumem as determinações religiosas para si e adequam não só o comportamento, mas também o pensamento sobre elas e sobre o mundo ao entendimento bíblico do feminino. Notamos que, para elas, ser mulher significa, em seu fundamento, ser mãe e esposa, tanto que os papéis de referência estão sempre conectados a uma figura masculina: mãe de Jesus Cristo, mulheres dos apóstolos, esposa do pastor. A

centralidade do casamento entre homem e mulher e da maternidade também orientam as vivências para a formação da família nuclear para essas mulheres. Essa parece ser a característica da cultura ocidental cristã (Oyěwùmí, 2004) mais enrijecida nas suas narrativas. Elas afirmam categoricamente que não há outra possibilidade de organização familiar, pelo menos não uma que seja saudável, feliz e correta. Nesse tema, é possível observar a intrínseca relação da narrativa com a experiência vivida: todas as mulheres cristãs vivem em famílias nucleares, as não-cristãs em famílias ampliadas.

No terceiro objetivo específico, exploramos a forma como as participantes desenvolvem estratégias de resistência em relação às concepções raciais e aos papéis de gênero impostos pela cultura cristã. Notamos com facilidade os movimentos de resistência das mulheres não-cristãs, principalmente em temas como "ser vetor contrário" e "não dá pra concordar". Todas elas estão conscientes da dominação social cristã e resistem de forma ativa quando abandonam a culpa, quando rejeitam o papel da submissão, quando decidem não se casar, quando vivenciam outras configurações familiares, quando criam seus filhos sem religião, quando se engajam em suas carreiras profissionais e projetos pessoais, quando aceitam a fluidez de sua sexualidade, quando encontram significados do feminino em outras culturas e religiões, quando se recusam a embranquecer e quando resgatam e afirmam a sua negritude.

Apesar do passo largo em resistir dado pelas mulheres não-cristãs, acreditamos que a maior contribuição desta pesquisa, no que se refere a esse último objetivo, está nos movimentos de resistência das mulheres negras cristãs. No caso delas, a ausência de um rompimento com a religião cristã não significa necessariamente o conformismo com a estrutura social e religiosa. Quando a participante Tulipa sugere que a bíblia é o livro com o qual podemos sentar com o autor, sua intenção não é ouvir e aceitar, é questionar esse autor: questionar por que ela deve ouvir em silêncio, questionar por que ela deve auxiliar e servir. No mesmo sentido, relativizar os textos que apresentamos e propor outro em substituição também pode ser lido como fator

de resistência. Já que elas não podem fugir dos textos bíblicos, encontram neles a brecha para ampliarem a própria identidade. Elas aceitaram a sujeição como fé, mas não parece ser uma sujeição incondicionada ou totalmente irrefletida.

Em compensação, notamos que a ideia de verdade absoluta em relação aos significados cristãos limita os processos de resistência, porque rechaça a dúvida e impossibilita a consciência das contradições (Pasqualini, 2016). Combinada com o sistema de pensamento eurocêntrico binário e hierárquico e a negativa de coexistência do deus cristão com outros deuses, a verdade absoluta age de forma a eliminar outras cosmopercepções e embranquecer a experiência dos povos afroindígenas convertidos ao cristianismo (Bispo, 2015; Nuñez, 2021). O processo de racialização, ou de tornar-se negra (Souza, 1983), pode exigir, portanto, um certo afastamento das diretrizes cristãs, o que não implica necessariamente na ruptura da fé. Assim como Malva, acreditamos na viabilidade da concomitância do cristianismo com outras religiões, desde que ele abandone a sua presunção de universalidade. A questão é: isso é possível na representação de um deus único masculino em posição hierárquica verticalizada? Ainda não sabemos responder se a unicidade divina sustenta a verdade absoluta ou se a noção da verdade absoluta individualiza o divino. Talvez as duas proposições sejam verdadeiras, afinal escolhemos abandonar os binarismos.

Também é importante frisar que não tomamos as narrativas das participantes como falas estagnadas e meramente descritivas de experiências posicionadas no tempo passado, mas como participantes de um processo de construção de si em suas identidades. Assumimos que as articulações entre religião, gênero e raça, e até mesmo as estratégias de resistência, poderiam surgir no decorrer da própria pesquisa por efeito do encontro de vozes participantes/participantes e pesquisadora/participantes, e assim ocorreu. Nosso intuito não foi apenas analisar as articulações e estratégias prontas que essas mulheres estabeleceram ao longo de sua trajetória, mas também identificar e reconhecer as novas formas possíveis estabelecidas

no confronto de ideias, nas tensões, contradições e ambiguidades, no conflito, na concordância e nas negociações que ocorreram constantemente nos processos de cada grupo.

Decerto, essas construções narrativas teriam ficado ainda mais evidentes se o encontro entre mulheres cristãs e não-cristãs tivesse ocorrido. Não conseguimos alcançar quais mudanças acontecem no espaço dialógico (Bakhtin & Voloshinov, 1929/2014) quando há presença de discursos opostos. Por mais que tenha havido inúmeras singularidades e dissonâncias entre as narrativas, a base ideológica era a mesma em cada grupo – no primeiro, observamos algumas divergências entre as denominações religiosas, mas todas as participantes acreditavam no cristianismo como verdade; no segundo, as experiências de vida eram diversas, mas todas as participantes rejeitavam os papéis de gênero posicionados pela normativa hegemônica cristã. Também identificamos outras limitações da pesquisa, como o nível de escolaridade e o estado civil das participantes: todas possuíam ensino superior e nenhuma delas era casada. Em outra configuração, poderíamos ter acesso a outros significados relacionados à pluralidade de experiências conectadas a essas variáveis.

Sobre as contribuições da pesquisa, concluímos que nossos resultados têm relevância teórica e prática no campo da Psicologia do Desenvolvimento e dos estudos de gênero e de raça, principalmente em relação a mulheres negras em diáspora. Argumentamos que a Psicologia deve se ater às especificidades dos processos humanos para não incorrer na tentativa de universalização dos conhecimentos, como a ciência eurocêntrica, e também a religião, muitas vezes intencionam fazer. Também acreditamos que a centralidade da raça nos estudos de gênero pode orientar pesquisas e práticas profissionais mais alinhadas às vivências de mulheres negras.

Como imaginamos, em decorrência da complexidade do tema, finalizamos essa pesquisa com mais perguntas do que respostas. Elas podem sinalizar limitações do nosso trabalho, assim como sugerir novos temas para pesquisadoras/es interessadas/os. Não

analisamos em nossos resultados, por exemplo, a função do sentimento de culpa para a manutenção das normativas sociais hegemônicas. Também nos perguntamos se a vivência religiosa cristã favorece a constituição de casamentos interracialis e se essas relações suprimem as identificações raciais da pessoa negra. Outro ponto relevante seria pensar sobre a solidão da mulher negra dentro da religião cristã, considerando que o casamento é prerrogativa para a salvação. Uma última sugestão seria compreender como o homem negro se relaciona com os significados cristãos e quais as consequências dessa relação para a constituição de sua identidade – supomos que muito do que dialogamos aqui caiba na experiência de todas as pessoas racializadas, mas também escolhemos abandonar os universalismos.

REFERÊNCIAS

- Abrantes, A. A., & Eidt, N. M. (2019). Psicologia histórico-cultural e a atividade dominante como mediação que forma e se transforma: contradições e crises na periodização do desenvolvimento psíquico. *Revista de Didática e Psicologia Pedagógica*, 3(3), 1-36.
- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade* (Coleção Feminismos Plurais). Sueli Carneiro; Pólen.
- Amazonas, M. C. L., & Silva, T. C. M. (2008) Os sistemas de representação judaico-cristã e o endereçamento de posições-de-sujeito femininas. *Mandrágora*, 14(14),73-79.
- Andrade, C. (2016). Maturidade psicológica e independência financeira: um estudo com adultos emergentes universitários. *Revista de Estudios e Investigación en Psicología y Educación*, 3(1), 28-35.
- Badinter, E. (1993) *XY: sobre a identidade masculina*. Nova Fronteira.
- Bakhtin, M. (2016). *Os gêneros do discurso*. Editora 34.
- Bakhtin M. & Voloshinov, V. (1929/2014). *Marxismo e filosofia da linguagem*. Hucitec.
- Bastide, R. (1989). *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Livraria pioneira.
- Bauer, M. W., & Gaskell, G. (2017). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Editora Vozes Limitada.
- Bhabha, H. (2012). *O local da cultura*. Editora UFMG.
- Bispo, A. C. (2015). *Quilombos: modos e significados*. INCTI/CNPq/UnB.
- Beauvoir, S (1949/2009) *O Segundo Sexo*. Nova Fronteira.
- Bonfim, V. M. S. (2009). A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. In: Nascimento, E. L. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Selo Negro.

- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Butler, J. (2018). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. José Olympio.
- Bonfim, V. M. S. (2009). A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. In: Nascimento, E. L. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora* (pp. 219-252). Selo Negro.
- Branco, A.U. & Valsiner, J. (1997). Changing methodologies: A co-constructivist study of goal orientations in social interactions. *Psychology and Developing Societies*, 9(1), 35-64.
- Bruner, J (1997). *Atos de Significação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Caixeta, J. E. & Borges, F. T. (2017). Da Entrevista Narrativa à Entrevista Narrativa Mediada: Definições, caracterizações e uso nas pesquisas em desenvolvimento humano. *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, 6(4), 67-88.
- Carneiro, S. (1995) Gênero, Raça e Ascensão Social. *Revista Estudos Feministas*, 2, 544- 552.
- Carrera, F., & Carvalho, D. (2020). Algoritmos racistas: a hiper-ritualização da solidão da mulher negra em bancos de imagens digitais. *Galáxia*, 43, 99-114.
- Carvalho, L. S., & Sanches, M. A. P. (2020). Escrevo sobre mim e por nós: raça, solidão e afetividade da mulher negra retinta no Brasil. *Revista TransVersos*, (20), 153-174.
- Carvalho, V. (2020). Reflexões sobre a falsa universalidade da teologia judaico-cristã: epistemicídio e a construção do “outro”. In: Alves, M.C. & de Jesus, J. P. *A Matriz Africana: Epistemologias e Metodologias Negras, Decoloniais e Antirracistas*. Rede Unida.
- Cesarino, F. T. (2020). Interseccionalidade e mulher negra: raça, classe, gênero e religião. *Sacrilegens*, 17(1), 127-150.
- Chesterton, G. K. (2016). *Heretics*. Xist Publishing.
- Collins, P. H., & Bilge, S. (2021). *Interseccionalidade*. Boitempo.

- Correia, M. F. (2003). A constituição social da mente:(re)descobrimo Jerome Bruner e construção de significados. *Estudos de Psicologia*, 8, 505-513.
- Costa, C. L. (2014). Feminismos descoloniais para além do humano. *Estudos Feministas*, 22(3), 929-934.
- Crenshaw, K. (1990). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stan. L. Rev.*, 43, 1241-1299.
- Davis, A. (2016) *Mulheres, raça e classe*. Boitempo.
- De Tilio, R. (2014). Teorias de gênero: principais contribuições teóricas oferecidas pelas perspectivas contemporâneas. *Revista Gênero*, 14(2), 125-148.
- Derrida, J. (2002). *O animal que logo sou*. Unesp.
- Diop, C. A. (1974). *A origem africana da civilização: mito ou realidade*. Tradução para o Português da edição inglesa Lawrence Hill & Co.
- Diop, C. A. (2014). *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Edições Pedagogo.
- Eliot, T. S. (2010). *Notes towards the Definition of Culture*. Faber & Faber.
- Fanon, F. (1952/2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- Fazio, L. K. & Sherry, C. L. (2020). The effect of repetition on truth judgements across development. *Psychol. Sci.* 31(9), 1150–1160.
- Fiorin, J. (2011). *Introdução ao Pensamento de Bakhtin*. Ática.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Graal.
- Foucault, M. (2014). *Vigiar e punir*. Leya.
- Furtado, F. (2018). Plausibilidade argumentativa, lógica de revisão de crenças e resistência racional a argumentos cogentes. *Sofia*, 7(1), 80-104.

- Gatt, P., & Cotrim, I. C. (2022). O gênero e o papel feminino na perspectiva discursiva cristã medieval. *História em Curso*, 4(5), 12-26.
- Gebara, I. (2000). *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Vozes.
- Gebara, I. (2015). O feminismo desafiando as teologias cristãs. *Coisas do Gênero: Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião*, 1(1), 40-52.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Editora LTC.
- Gilroy, P. (2001). *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Editora 34.
- Gomes, C. D. M. (2018). Gênero como categoria de análise decolonial. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 18, 65-82.
- Gonzalez, L. (1984) Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 1, 223-244.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Editora UFMG.
- Hall, S. (2014). Quem precisa da identidade? In: T. T. Silva, Hall, S. & Woodward, K.(Orgs.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (pp. 103-133).Vozes.
- Hall, S. (2020). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Lamparina.
- Harari, Y. N. (2013). *Sapiens: Uma Breve História da Humanidade*. Elsinore.
- Haraway, D. (2013). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.
- Heilborn, M. L., & Rodrigues, C. (2018). Gênero: breve história de um conceito. *Aprender-Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, 20, 9-21.
- Hooks, B. (1995) Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, 2, 464-478.
- Hoornaert, E. (1983). A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: Hoornaert, E. (Org.). *História da Igreja no Brasil* (pp. 58-87). Vozes.

- Klein, H. S. (1987). *Escravidão africana america latina e caribe*. Editora Brasiliense.
- Kruger-Fernandes, L., Ribeiro, L. D. M. & Borges, F. T. (2020). Análise temática dialógica aplicada a uma roda de conversa com crianças: uma explanação baseada em relato de pesquisa. *Revista Teias*, 22(64), 226-240.
- Leão, A. M. C., Neto, F. D. P. L., & Whitaker, D. C. A. (2015). Ideologia judaico-cristã: a violência simbólica contra a mulher transmitida historicamente e reproduzida pelos agentes escolares. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, 10(3), 986-1006.
- Leontiev, A. N. (1978). *Atividade, consciência e personalidade*. Ciencias del Hombre.
- Leontiev, A. N. (2010). Os princípios psicológicos da brincadeira pré-escolar. In: Vigotski, L. S., Luria, A. R. & Leontiev, A. N. *Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem*(pp.119 -142). Ícone.
- Leontiev, A. N. (2010). Uma contribuição à teoria do desenvolvimento da psique infantil. In: Vigotski, L. S.; Luria, A. R.; Leontiev, A. N. *Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem* (pp.59-83). Ícone.
- Lerner, G. (2019). *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Cultrix.
- Lewis, C. S. (2017). *Cristianismo puro e simples*. Thomas Nelson Brasil.
- Lotman, I. M. (1999). *La semiosfera*. Universidad de Lima.
- Louro, G. L. (2014). *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Vozes.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935-952.
- Luria, A. R. (2010). O cérebro humano e a atividade consciente. In: Vigotski, L. S.; Luria, A. R.; Leontiev, A. N. *Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem* (pp. 191-224). Ícone.

- Madureira, A. F. A. & Branco, A. U. (2001). A pesquisa qualitativa em psicologia do desenvolvimento: questões epistemológicas e implicações metodológicas. *Temas em Psicologia*, 9(1), 63-75.
- Madureira, A. F. A. & Branco, A. M. C. U. A, (2008). Construindo com o outro: uma perspectiva sociocultural construtivista do desenvolvimento humano. In: Dessen, M. A. & Costa Junior, L. (Orgs) *A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras tendências atuais e perspectivas futuras*. Artmed.
- Mariosa, G. S., Pinheiro, G. P., & Mayorga, C. (2019). Mulheres negras em contexto religioso: entre resistência e/ou subordinações. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 11(28), 153-174.
- Markova, I., Linell, P., Grossen, M. and Orvig, A. (2007.) Focus groups through the lens of Dialogism. In: Marková, I. (Eds) *Dialogue in Focus Groups. Exploring Socially Shared Knowledge* (pp. 31-50).
- Mendonça, J. F., & Pacheco, T. S. (2022). Colonialidade de poder e religião: repercussões no tempo presente. *PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion*, 13(2), 170-184.
- Messias, T. L., & Amorim, M. F. P. (2019). Relações afetivas e mulheres negras: objeto sexual ou solidão. *Revista Espirales*, 2(4), 12-35.
- Mignolo, W. (2012). Decolonizing western epistemology/building decolonial epistemologies. In: Isasi-Díaz, A. M., & Mendieta, E. (Eds.) *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy* (pp. 9-43). Fordham Univ Press.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Minayo, M. C. S. (2010). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Vozes.

- Mineiro, M. (2020). Pesquisa de survey e amostragem: aportes teóricos elementares. *Revista de Estudos em Educação e Diversidade-REED*, 1(2), 284-306.
- Mioto, R. C. T. (2020). Família contemporânea e proteção social: notas sobre o contexto brasileiro. In: Fávero, E. T. Famílias na cena contemporânea:(des)proteção social, (des)igualdades e judicialização (pp. 23-44). Navegando.
- Moore, C. (2007). *Racismo e Sociedade: novas práticas epistemológicas para entender o racismo*. Mazza Edições.
- Moore, C. (2007). *O racismo através da história: da antiguidade à modernidade*. Editora UNESP.
- Nascimento, A. (1978). *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Editora Paz e Terra.
- Nascimento, E. L. (2003). *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. Selo Negro.
- Nunes, A. C. D. A., & Souza, T. M. C. (2021). Análise das vivências de violência doméstica em mulheres evangélicas pentecostais e neopentecostais. *Revista da SPAGESP*, 22(2), 58-72.
- Núñez, G. (2021) Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *ClimaCom–Diante dos Negacionismos*, ano 8, 21.
- Núñez, G. D., de Oliveira, J. M., & de Souza Lago, M. C. (2021). Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena. *Teoria e Cultura*, 16(3).
- Otsuka, M. T. (2021). Da divindade ao pecado. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 39(2), 320-332.
- Oyěwùmí, O. (2004) Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. In: Oyěwùmí, O. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Codesria.
- Pacheco, A. C. L. (2013) *Mulher negra: afetividade e solidão*. ÉDUFBA.

- Pasqualini, J. C. (2016). A teoria histórico-cultural da periodização do desenvolvimento psíquico como expressão do método materialista dialético. In: Martins, L. M., Abrantes, A. A. & Facci, M. G. D. *Periodização histórico-cultural do desenvolvimento psíquico: do nascimento à velhice* (pp. 63-90). Autores Associados.
- Pino, A. (2005). As marcas do humano: Às origens da constituição cultural da criança na perspectiva de Lev S. Vigotski. São Paulo: Cortez. *Psicologia & Sociedade*, 19(1), 115-116.
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Santos, B. S., & Meneses, M. P. (Orgs.), *Epistemologias do sul* (pp. 73-118). Almedina.
- Reina, M. L. (2017). Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. *Plural*, 24(2), 253-275.
- Rios, C. F. M., & Rossler, J. H. (2017). O trabalho como atividade principal no desenvolvimento psíquico do indivíduo adulto. *Psicologia em estudo*, 22(4), 563-573.
- Rocha, P. S. B. G & Lima, M. A. B. (2018). Proselitismo religioso: um direito inconveniente. *Revista Brasileira de Direitos e Garantias Fundamentais*, 4(1), 112-130.
- Salvatore, S., Marsico, G. & Ruggieri, R. (2015). Psychology of reflexivity and reflexivity for psychology. In: Salvatore, S., Marsico, G. & Ruggieri, R. (eds) *Yearbook of Idiographic Science* (pp. vii-xvi).
- Santos, B. S., & Meneses, M. P. (2009). Introdução. In: Santos, B. S., & Meneses, M. P. (Orgs.), *Epistemologias do sul* (pp. 9-21). Almedina.
- Santos, E. F. (2020). Segundo sexo, segunda raça? reflexões sobre as intersecções de gênero, raça e sexualidade. In: Bortolozzi, A. C; Carvalho, L. R. S; Bosco, M. & Costa, T. G. (Orgs.) *Saberes e atuações em sexualidade*. Pedro e João Editores.
- Santos, N. A., Petrus, W., & Pugina, R. L. (2021). Sermões evangélicos e idealização do comportamento feminino. *Letras de hoje*, 56(3), 598-609.

- Saunders, T. L. (2017). Epistemologia negra sapatão como vetor de uma práxis humana libertária. *Revista periódica*, 1(7), 102-116.
- Scott, J. W. (2012). Os usos e abusos do gênero. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 45, 327-351.
- Segato, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, 18, 106-131.
- Silva, C. S. & Borges, F. T. (2017). Análise Temática Dialógica como método de análise de dados verbais em pesquisas qualitativas. *Linhas Críticas*, 23(51), 245-267.
- Silva, G. V. (2013). A violência de gênero no Brasil e o gemido das mulheres evangélicas. *Revista Teológica Discente da Metodista*, 1(1), 23-27.
- Smith, J. A., Harre, R. & Langenhove, L. V. (Eds.) (1995). Introduction. In: *Rethinking methods in psychology* (pp. 1-8). Sage.
- Souza, N. S. (1983/2021). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Zahar
- Stella, P. (2018). Palavra. In B. Brait (Org.) Bakhtin: Conceitos-chave. Contexto.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- Tighe, W. J. (2013). The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion. *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 232, 63-65.
- Tuleski, S. C. & Eidt, N. M. (2016). A periodização do desenvolvimento psíquico: atividade dominante e a formação das funções psíquicas superiores. In: Martins, L. M., Abrantes, A. A. & Facci, M. G. D. *Periodização histórico-cultural do desenvolvimento psíquico: do nascimento à velhice* (pp. 35-62). Autores Associados.
- Valsiner, J. (2012). *Fundamentos de psicologia cultural: Mundos da mente, mundos da vida*. Artmed.

- Vasconcelos, S. S. D. (2005). Tópicos sobre o papel da Igreja em relação à escravidão e religião negra no Brasil. *Revista de Teologia e Ciências da Religião. Pernambuco, ano IV, (4)*.
- Verger, P. (1987). *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos dos Séc. XVIII à XIX*. Corrupio.
- Vigotski, L. S. (2001). *A construção do pensamento e da linguagem*. Martins Fontes.
- Vigotski, L. S., Luria, A. R. & Leontiev, A. N. (2010). *Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem*. Ícone
- Wertsch, J. V. (1997). *Mind as action*. Oxford university press.
- Woodward, K. (2014). Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: T. T. Silva, Hall, S. & Woodward, K. (Orgs.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (pp. 7-72). Vozes.
- Yokoy de Souza, T., Branco, A. U., Lopes de Oliveira, M.C.S. (2008). Pesquisa qualitativa e desenvolvimento humano: aspectos históricos e tendências atuais. *Fractal: Revista de Psicologia, 20(2)*, 357-376.

APÊNDICE 1: PESQUISA SURVEY

Primeira página

Essa pesquisa é direcionada a mulheres negras residentes no Brasil e seu intuito é mapear as práticas religiosas, ou ausência de práticas, de mulheres negras brasileiras. Esse formulário corresponde a primeira etapa da pesquisa intitulada “ Significados culturais judaico cristãos e o desenvolvimento de mulheres negras” de responsabilidade de Aline Campos Machado, estudante de mestrado, da Universidade de Brasília. Haverá um segundo momento para etapas qualitativas da pesquisa (entrevistas e grupos focais) as quais você também poderá participar, caso tenha interesse. Sua participação na pesquisa é voluntária e nenhum de seus dados será divulgado. Caso tenha alguma dúvida sobre sua participação você poderá entrar em contato com a pesquisadora pelo e-mail alinecamposmachado@gmail.com.

Deseja preencher o formulário?

() sim () não

Segunda página

E-mail

Nome Completo

Cidade e Estado de residência

Data de nascimento

Escolaridade

Você se considera uma pessoa:

religiosa atéia outro. Qual? _____

*religiosa: possui religião ou conjunto de práticas religiosas/espirituais

*ateia: não crê na existência de deus/deuses nem exerce práticas religiosas ou espirituais

Qual a sua religião? (no caso de haver alguma)

Numa escala de 0 a 10, quanto você se identifica com a sua crença (religiosa, atesta ou outra), sendo 0 “não me identifico de maneira alguma” e 10 “me identifico completamente”?

Há quanto tempo você é praticante da sua religião? No caso de não praticar, há quanto tempo você é atea?

Você gostaria de participar das etapas seguintes dessa pesquisa?

Sim Não

APÊNDICE 2: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Você está sendo convidada a participar da pesquisa “*Significados culturais judaico-cristãos e o desenvolvimento de mulheres negras*”, de responsabilidade de *Aline Campos Machado*, estudante de mestrado, da *Universidade de Brasília*. O objetivo desta pesquisa é analisar de que forma os significados culturais judaico-cristãos imbricados na cultura brasileira afetam a constituição de si em mulheres negras. Assim, gostaria de consultá-la sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome não será divulgado, sendo mantido o mais rigoroso sigilo mediante a omissão total de informações que permitam identificá-la. Os dados provenientes de sua participação na pesquisa, tais como questionários, entrevistas, fitas de gravação ou filmagem, ficarão sob a guarda da pesquisadora responsável pela pesquisa.

A coleta de dados será realizada por meio de *entrevistas narrativas e duas sessões de grupo focal, previamente marcadas de acordo com sua disponibilidade*. É para estes procedimentos que você está sendo convidada a participar. Compreende-se que não existe pesquisa sem riscos e que, desta forma, esta pesquisa contém riscos mínimos para você enquanto participante. Caso ocorra algum desconforto, pelo fato de você entrar em contato com questões pessoais e subjetivas, a pesquisadora responsável tomará todas as medidas necessárias para preservar suas condições física, psicológica e social e oferecerá assistência caso ocorra algum dano.

As entrevistas e sessões de grupo focal serão realizadas através da plataforma Zoom Meetings da empresa Zoom Video Communications, ou seja, todas as etapas da pesquisa serão realizadas em ambiente virtual. A plataforma e a empresa têm uma boa reputação. No entanto, a pesquisadora responsável não tem controle de como a empresa utiliza os dados que colhe dos usuários que acessam a plataforma. A política de privacidade da empresa está disponível em <https://explore.zoom.us/docs/pt-pt/privacy.html>. Se você não se sentir segura quanto às garantias da empresa Zoom Video Communications em relação à proteção da sua privacidade, você deve cessar a sua participação, sem nenhum prejuízo. Caso concorde em participar será considerado anuência o momento que entrar na sala virtual para realização das entrevistas e dos grupos focais.

A fim de assegurar a confidencialidade dos dados coletados e a sua privacidade enquanto participante da pesquisa, a pesquisadora, ainda, compromete-se a ocupar um espaço reservado e a utilizar fones de ouvido durante os encontros virtuais. A gravação da reunião também poderá ser interrompida a qualquer momento a seu pedido. Os dados coletados serão armazenados em um dispositivo eletrônico local. Nenhum registro será mantido em qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou “nuvem”.

Espera-se com esta pesquisa *contribuir para os avanços nos estudos sobre o desenvolvimento de mulheres negras brasileiras*. Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação a qualquer

momento. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou perda de benefícios.

Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone 61 98556-0893 ou pelo e-mail alinecamposmachado@gmail.com.

A equipe de pesquisa garante que os resultados do estudo serão devolvidos às participantes por meio de *um encontro online a ser agendado para essa devolutiva, caso a participante deseje*, podendo ser publicados posteriormente na comunidade científica.

Este projeto foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP/CHS) da Universidade de Brasília. As informações com relação à assinatura do TCLE ou aos direitos do participante da pesquisa podem ser obtidas por meio do e-mail do CEP/CHS: cep_chs@unb.br ou pelo telefone: (61) 3107 1592.

Este documento será enviado por e-mail, já com a assinatura da pesquisadora. A participante deverá imprimir o documento, datar e assinar, digitalizar e devolver à pesquisadora antes do início de sua participação na pesquisa.

Assinatura da participante

Assinatura da pesquisadora

Brasília, ____ de _____ de _____

APÊNDICE 3: TEMAS NORTEADORES DA ENTREVISTA NARRATIVA

História de vida e religião: como você chegou à sua religião?

Família e religião: existiu influência da sua família para sua religiosidade ou ausência dela?

Qual?

Gênero e raça: o que significa ser mulher negra brasileira?

Religião, papéis de gênero e raça: como é ser uma mulher negra cristã ou não-cristã?

ANEXO 1: TEXTOS BÍBLICOS

Gênesis 2:18-24

E disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele. Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todo o animal do campo, e toda a ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria; e tudo o que Adão chamou a toda a alma vivente, isso foi o seu nome. E Adão pôs os nomes a todo o gado, e às aves dos céus, e a todo o animal do campo; mas para o homem não se achava ajudadora idônea. Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre Adão, e este adormeceu; e tomou uma das suas costelas, e cerrou a carne em seu lugar; E da costela que o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher, e trouxe-a a Adão. E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada mulher, porquanto do homem foi tomada. Portanto deixará o homem o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne.

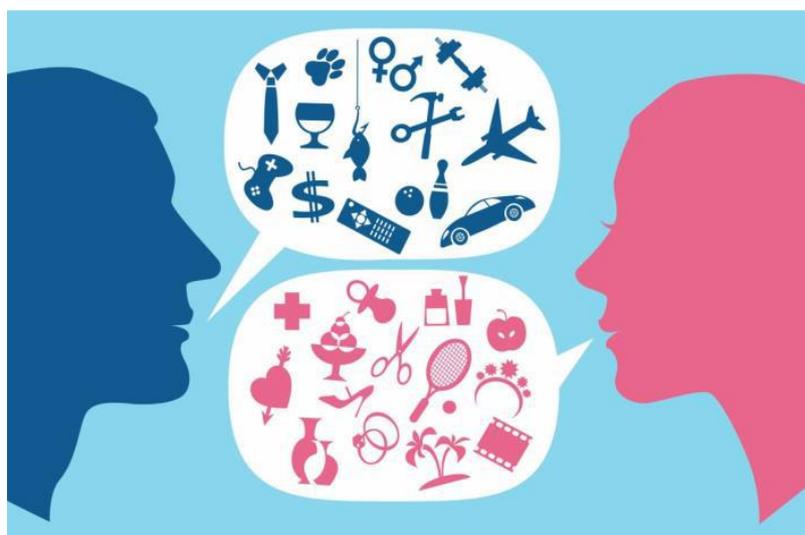
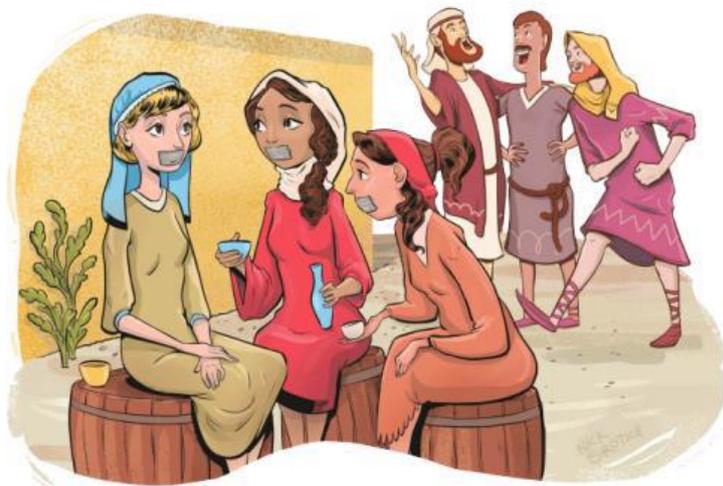
Efésios 5:22-24

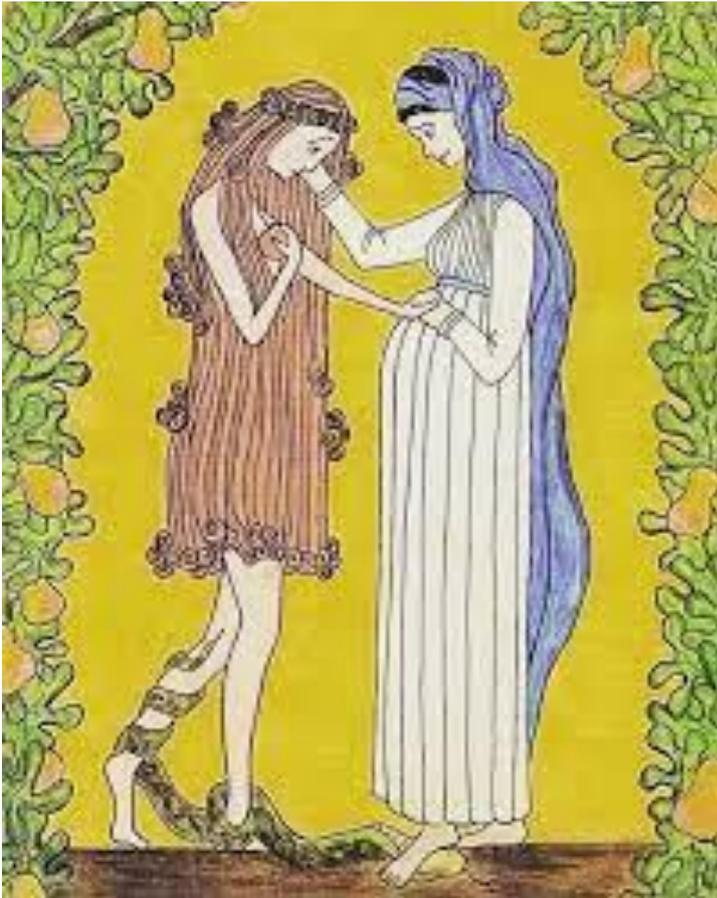
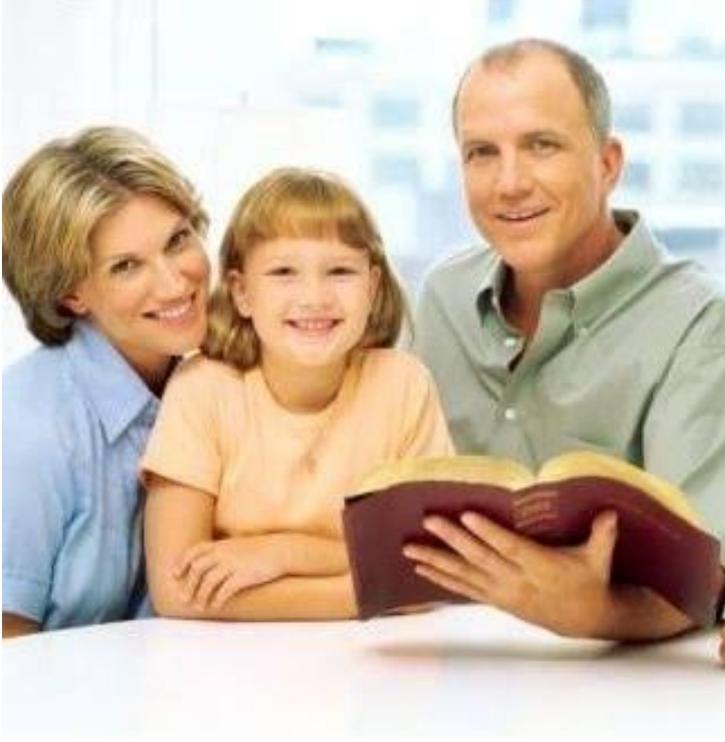
Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos.

I Timóteo 2:11-15

A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação.

ANEXO 2: IMAGENS MEDIADORAS PARA O GRUPO FOCAL





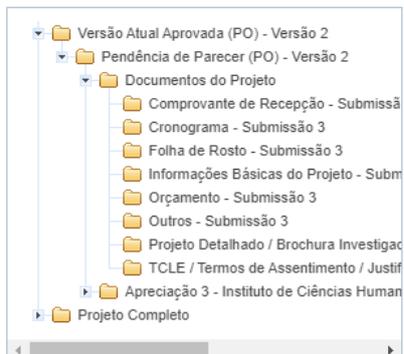
ANEXO 3: APROVAÇÃO DO PROJETO PELO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Versão: 2
 CAAE: 52566721.6.0000.5540
 Submetido em: 10/12/2021
 Instituição Proponente: Instituto de Psicologia - UNB
 Situação da Versão do Projeto: Aprovado
 Localização atual da Versão do Projeto: Pesquisador Responsável
 Patrocinador Principal: Financiamento Próprio



Comprovante de Recepção:  PB_COMPROVANTE_RECEPCAO_1835844

DOCUMENTOS DO PROJETO DE PESQUISA



Tipo de Documento	Situação	Arquivo	Postagem	Ações
-------------------	----------	---------	----------	-------

LISTA DE APRECIACIONES DO PROJETO

Apreciação	Pesquisador Responsável	Versão	Submissão	Modificação	Situação	Exclusiva do Centro Coord.	Ações
PO	ALINE CAMPOS MACHADO	2	10/12/2021	19/01/2022	Aprovado	Não	   