



Interseccionalidade e mulher negra: raça, gênero, religião e identidade

Intersectionality and black women: race, gender, religion and identity

Flávia Tortul Cesarino¹

Resumo: Atualmente, existem muitos estudos sobre gênero, feminismo, sobre as desigualdades imputadas às mulheres, como por exemplo, em relação ao fato de ganharem menos que os homens exercendo a mesma função, assim como estudos sobre os negros, raça, o racismo e o combate ao racismo. Contudo, quando a mulher negra se torna objeto de análise, existem menos pesquisas e menos ainda quando se trata da mulher negra no cristianismo. Pretende-se neste texto explicar algumas variáveis relacionadas à mulher negra: raça, gênero e religião, a partir da perspectiva de autores da antropologia, sociologia e teologia, tendo como objetivo realizar uma revisão bibliográfica sobre raça, gênero, feminismo negro e cristianismo, para que se possa analisar como se constrói a identidade da mulher negra e a ressignificação de suas práticas religiosas no meio evangélico.

Palavras chave: mulher negra, religião, gênero, interseccionalidade, identidade.

Abstract: Currently, there are many studies on gender, feminism, on the inequalities attributed to women, for example, in relation to the fact that they earn less than men exercising the same function, as well as studies on blacks, race, racism and combat to racism. However, when black women become the object of analysis, there is less research and even less when it comes to black women in Christianity. This text intends to explain some variables related to black women: race, gender and religion, from the perspective of authors of anthropology, sociology and theology, aiming to carry out a bibliographic review on race, gender, black feminism and Christianity, so that it is possible to analyze how the identity of black women is constructed and the resignification of their religious practices in the evangelical environment.

Keywords: black woman, religion, gender, intersectionality, identity.

Introdução

Atualmente, existem muitos estudos sobre gênero e feminismo, em que temos algumas pensadoras como Joan Scott (1995) e Judith Butler (2003) como expoentes. Alguns estudos também se dedicam à temática das desigualdades de gênero e raça, como a obra "Desigualdades de Gênero, Raça e Etnia", de Ana Paula Comin de Carvalho (2013). Outras questões relevantes são as pesquisas sobre os negros, raça, o

¹ Doutoranda, mestra e graduada em Ciências Sociais pela UNESP Marília, SP.

racismo e o combate ao racismo como observa-se na produção científica de Frantz Fanon (2008) e Kabengele Munanga (1998). Contudo, quando a mulher negra se torna objeto de análise, existem poucas pesquisas, ganhando notoriedade e interesse dos leigos e do meio acadêmico mais recentemente, como as produções empreendidas por Lilia Schwarcz (1998), Djamila Ribeiro (2016) e bell hooks (2000), por exemplo. Menos ainda são os trabalhos que retratam a mulher negra no cristianismo, apesar disso, destacam-se Morgane Laure Reina (2017) e a teóloga Maricel Mena-López (2015) nesta temática.

Pretende-se neste texto explicar algumas variáveis relacionadas à mulher negra: raça, gênero e religião, a partir da perspectiva de autores da antropologia, sociologia e teologia, tendo como objetivo realizar então uma revisão bibliográfica sobre gênero, feminismo negro e cristianismo, de acordo principalmente com as últimas autoras mencionadas, para que se possa analisar como se constrói a identidade da mulher negra e a ressignificação de suas práticas religiosas no meio evangélico.

Para que se possa discutir mais a fundo sobre a mulher negra, pretende-se partir de uma coletânea de contos de fadas citada por Lilia Schwarcz (1998), em seu texto "Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e intimidade". Neste livro, intitulado Contos para crianças, o objetivo de todas as histórias é retratar como uma pessoa negra pode se tornar branca. O conto "A princesa negrina", conta a história de um rei e uma rainha que depois de muitos anos de casados ainda não tinham um herdeiro. Uma fada madrinha concedeu um desejo ao casal e a rainha pediu uma filha, mesmo que ela fosse "escura como a noite". Apesar de ser uma metáfora, a rainha deu à luz uma menina "preta como carvão". Sem poder alterar o que tinha feito, a fada madrinha prometeu que se a menina permanecesse no castelo até seus dezesseis anos, sua cor seria transformada na "cor que seus pais tanto almejavam", porém, se ela desobedecesse, continuaria sendo negra e seu futuro também seria negro.

A partir desta fábula, pode-se observar o quanto a cor negra esteve associada à algo ruim, inferior. Obviamente que isso é fruto de uma construção cultural que procura naturalizar e relacionar a cor preta à um significado ruim.

Para entender melhor a relação entre raça, gênero e religião no Brasil, parte-se do pressuposto de que alguns dados sobre a população negra no Brasil devem ser evidenciados, dentre eles, o número de mulheres negras e em relação à pobreza,

distribuição e desigualdade de renda das mesmas. Segundo uma pesquisa do IPEA, divulgada em 2011, houve um

Aumento proporcional da população negra (preta e parda) no país. Em 1995, 44,9% dos brasileiros declaravam-se negros e, em 2009, este percentual subiu para 51,1%; enquanto a população de brancos caiu de 54,5% para 48,2% no mesmo período. [...] o percentual entre mulheres brancas e negras é de 49,3% e 49,9%, respectivamente. Entretanto, evidências mostram que este aumento populacional não ocorre em razão do aumento da taxa de fecundidade da população negra, mas pela mudança na forma como as pessoas se veem, as quais passam a se autodeclarar como pertencentes a tais grupos de cor/raça. (RETRATO DAS DESIGUALDADES DE GÊNERO E RAÇA, IPEA, 2011, p. 17)

Em 2009, à mulher branca correspondia 55% da renda média dos homens brancos; para os homens negros, o percentual foi de 53%. No entanto, as mulheres negras, em que pesem o aumento da renda e a redução da desigualdade, permanecem bem isoladas na base da hierarquia social (sua renda média equivalia a 18% dos rendimentos percebidos pelos homens brancos, em 1995, e chega a 30,5% em 2009). (RETRATO DAS DESIGUALDADES DE GÊNERO E RAÇA, IPEA, 2011, p. 35)

Dessa forma, observa-se que houve um aumento da população negra no Brasil relacionado à uma maior autodeclaração dos mesmos como pertencentes a esses grupos de cor/raça e uma quantidade próxima de mulheres brancas e negras. Porém, quando se trata de renda média, as mulheres negras, apesar do aumento da renda e diminuição da desigualdade observados entre 1995 a 2009, constituem o grupo que tem a menor renda, menor que a do homem branco, da mulher branca e que a do homem negro. Entende-se então que a mulher negra sofre uma dupla opressão em relação à mulher branca.

Justificando o estudo da intersecção entre raça, gênero e religião, segundo dados de uma pesquisa realizada pelo Datafolha entre 5 e 6 de dezembro de 2019, com 2.948 pessoas em 176 municípios, cerca de 50% dos brasileiros são católicos e 31% evangélicos, sendo que dentre os evangélicos, "[...] 58% são mulheres, entre as quais 43% se identificam como pardas e 16% como pretas. As brancas são 30%, segunda maior porcentagem, e as mulheres amarelas e indígenas aparecem com 3% e 2%, respectivamente".² Destaca-se também que quando se trata de igrejas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Renascer em Cristo, por exemplo, a participação das mulheres é ainda maior: 69%. Desse modo, percebe-se que as mulheres negras são maioria entre os fiéis evangélicos.

Além dos números citados, historicamente falando, os negros, no caso do Brasil (dentre outros países também), foram trazidos através de violência, tratados

² Fonte: Mulheres negras são maioria entre evangélicos, aponta Datafolha. Reportagem da Revista Carta Capital. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mulheres-negras-sao-maioria-entre-evangelicos-aponta-datafolha/>> Acesso em: 14 de jul. 2020.

como objetos e foram submetidos à escravidão no período colonial. Gilberto Freyre (2001) retrata as relações sociais entre brancos e negros no período colonial no Brasil. Esse autor mostra em sua obra, que as mulheres negras geralmente eram escravas domésticas, amas de leite dos filhos brancos de seus donos, além de serem usadas como objeto sexual por seus donos, assim, muitas vezes sendo vítimas de estupros.

A escravidão certamente foi fundamental para que o racismo fosse naturalizado no país, e também, tendo em vista intelectuais e pesquisadores, que no final do século XIX procuravam evidências científicas para considerar os negros como inferiores aos brancos, como medir o tamanho de seus crânios, dentre outras práticas. Surge nesse período, na Inglaterra, a chamada eugenia, termo cunhado pelo primo de Charles Darwin, Francis Galton (2001), que inspirado pela teoria da evolução, pensava que deveria ser objetivo da ciência criar seres humanos "melhores", através da seleção genética daqueles considerados "bem nascidos", com melhores características para se reproduzirem, contudo, judeus, ciganos, pessoas com algum tipo de deficiência e também os negros foram excluídos desse tipo de seleção.

Nesse sentido, as teorias de branqueamento também ganharam força, inclusive no Brasil. Alguns pesquisadores da época, tais como Joseph Arthur de Gobineau (1983) e Nina Rodrigues (1933), defendiam que o Brasil deveria ser branqueado e que a miscigenação era algo extremamente prejudicial para o futuro e progresso da sociedade. Nessa época, pode-se considerar então, que há uma espécie de institucionalização do racismo a partir da ciência.

Entende-se também, que o racismo está relacionado aos fenômenos da diferença e da desigualdade. Ele pode ser resumido como a construção social de desigualdades, isto é, propõe a ideia de que raça é uma consequência do racismo.

Colonialismo, Pós-Colonialismo e Estudos Subalternos

Desde o período colonial, os homens, regulamentados por uma ordem social criada por eles mesmos, tendem a dicotomizar as relações sociais, isto é, neste período, a hierarquia social e econômica determinava a classificação do indivíduo na sociedade, assim como a raça e o gênero também (senhor de engenho, branco, português ou descendente de portugueses tinha muito prestígio, por exemplo,

enquanto que negros trazidos da África eram forçados a se tornar escravos, assim como ocorreram com parte dos índios no início da colonização do Brasil.

Percebe-se assim que a visão de mundo até hoje frequentemente reproduzida, perpassa a visão tida como "dominante", ou seja, geralmente quem tem voz ativa é aquele que é branco, rico ou de classe média, homem e heterossexual. Assim, a relação entre dominante e dominado, em que no caso da diferença, tudo que não se encaixa nesse padrão seria desconsiderado, outros modos de se contar a história seriam sufocados, como era e ainda é o caso dos negros, grupos LGBTQI+, mulheres, entre outros.

Larissa Pelúcio (2012), em seu artigo intitulado "Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer", diz:

Anunciar o lugar de fala significa muito em termos epistemológicos, porque rompe não só com aquela ciência que esconde seu narrador, como denuncia que essa forma de produzir conhecimento é geocentrada, e se consolidou a partir da desqualificação de outros sistemas simbólicos e de produção de saberes" (PELÚCIO, 2012, p. 398 – 399).

Observa-se, que ela se refere a esta questão no âmbito da produção do conhecimento, do fazer científico, que se consolida utilizando-se um determinado tipo de saber em detrimento de outros saberes, desqualificando-os. O termo utilizado para cunhar os dominados, excluídos, sem direito à voz, os saberes desqualificados, é subalterno.

Logo, os estudos subalternos se iniciaram praticamente em locais desconsiderados, que não tem seu saber produzido reconhecido geralmente, o que provavelmente motivou esses pesquisadores. Por isso, muitos desses intelectuais acabavam se deslocando para países considerados de excelência no campo científico (Ocidente), para que pudessem ser ouvidos, pois primeiro precisavam se adequar a lógica estabelecida.

Diversos estudos sobre subalternidade e estudos pós-coloniais têm tentado visibilizar o que ou quem estava oculto, mas mais do que isso, muitas vezes com a tarefa de reverter a ordem estabelecida, no que tange tanto a questão da diferença, do preconceito, mas também no âmbito acadêmico/científico.

Falar de saberes subalternos não é, portanto, apenas dar voz àquelas e àqueles que foram privados de voz. Mais do que isso, é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as "verdadeiras" e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas." (PELÚCIO, 2012, p. 399).



Pelúcio (2012, p. 399) cita alguns autores importantes que construíram o campo dos estudos pós-coloniais e subalternos. Um deles é o psiquiatra Franz Fanon (2008), que ressalta a importância de considerar uma outra narrativa e reflexão sobre povos marcados pela depreciação de sua cor, língua e religião, visão constituída a partir de uma interpretação ocidental. Segundo ele, para que isso fosse possível, deveria haver um processo de descolonização desses povos, de modo que, além de não terem mais que se sujeitar aos colonizadores ocidentais, também deixassem de ser tratados e interpretados pela ótica ocidental da desigualdade de raças.

Outro autor importante citado por Pelúcio (2012, p. 400) é o palestino Edward Said (1996), que em seu livro "O Orientalismo, O Oriente como invenção do Ocidente", cria o conceito de "orientalismo" para se referir à forma como se articula o conhecimento que parte do olhar hegemônico da cultura europeia, que procurou padronizar e encarar como "exótico" diversos povos não ocidentais, pertencentes ao que ele chama de Oriente. Logo, Said (1996) constrói seu olhar de modo completamente diferente do olhar ocidental, o que é uma mudança radical. Ele inclusive analisa algumas obras coloniais a partir de um contraponto: à luz de sua negatividade (neste caso, o modo preconceituoso e estereotipado com que os orientais são retratados).

Segundo Sérgio Costa (2006, p. 120), outra autora importante nos estudos sobre subalternidade, Gayatri Spivak (2010), evidencia os mecanismos de controle e dominação vigentes no caso do Ocidente em relação ao Oriente, frutos da dominação colonial, sendo que ocorreria o que ela nomeia como "violência epistêmica", na qual o colonizador desclassifica os conhecimentos e a forma de ver o mundo do colonizado, roubando assim, a sua enunciação. Dessa maneira, como consequência, a fala do subalterno seria silenciada.

Para alterar essa situação, Spivak (2010) sugere realocar o debate, discutir a capacidade do subalterno de se representar a partir da conquista de um espaço de enunciação, assegurando um lugar de discurso privilegiado para que os subalternos possam alcançar uma subjetividade equânime.

Antropologia e estudos subalternos

Uma questão que tem sido discutida no caso da Antropologia além de seu método, ela que tem a cultura como seu objeto de estudos por excelência, tem se

deparado com diversos estudos sobre o mesmo em campos interdisciplinares, como é o caso dos Estudos Culturais, a Literatura, ou seja, novos saberes sobre essa questão. Tendo como base teórica Stuart Hall (2006), os Estudos Culturais “[...] propõem uma nova abordagem para uma etnografia das expressões culturais contemporâneas, refazendo os esquemas vigentes de interpretação de temas como identidade, relações raciais, sexualidade, pertença étnica, hibridismo cultural, etc.” (CARVALHO, 2001, p. 108).

Assim, para Carvalho (2001), seria interessante compreender como a Antropologia se situa agora diante de todas essas revisões e combinações disciplinares. Para o autor faz-se necessário indagar sobre o modo como a Antropologia tem respondido (ou não) aos desafios teórico-políticos lançados pelos estudos subalternos e pela teoria pós-colonial, com os quais era de se esperar que pudesse construir um diálogo mais direto, pois, esse projeto de ligar-se às vozes dos oprimidos, dos subalternos, dos excluídos, foi justamente a promessa, feita por uma geração anterior de antropólogos, de uma prática etnográfica crítica das condições coloniais em que se constituiu a disciplina. Ele faz uma tentativa de discutir o marco conceitual do olhar etnográfico, contrastando suas metamorfoses com a recente teoria pós-colonial.

A questão da subalternidade tem feito alguns autores reverem o modo como o olhar etnográfico é construído, que culmina numa determinada constituição do saber antropológico, com base colonial, ou seja, a mesma lógica entre dominante e dominado, em que os dominantes eram os antropólogos da Europa (Ocidente) em detrimento de todo saber que possa ter sido construído nos países orientais. Esta questão é abordada pelo antropólogo José Jorge de Carvalho (2001) em seu texto "O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna".

Sobre os teóricos pós-coloniais e a Antropologia, Mignolo (1994) diz que o objetivo dos estudiosos do pós-colonialismo e dos estudos subalternos, além da descolonização, é deslocar o lugar da enunciação, mudar a origem deste olhar, o que também deveria ser feito na Antropologia, já que seu olhar foi construído a partir de uma perspectiva universalizante. Para isso, diferente de Edward Said (1996), que parte do texto do colonizador para fazer a crítica, Carvalho (2001, p. 119) sugere um projeto etnográfico no qual colocaria o texto periférico como tema inicial, por isso a importância que ele atribui no texto às narrativas.

Para compreender melhor o que ele está propondo, é necessário primeiro entender uma questão muito importante na antropologia, a do olhar etnográfico. Para Jacques Derrida (1971, p. 234), o olhar etnográfico foi resultado de um descentramento ocorrido no interior da visão de mundo ocidental, após a era clássica, fazendo com que a mesma deixasse de ser considerada como a cultura de referência (nesta época, diversos trabalhos de campo foram desenvolvidos pelos antropólogos em países não ocidentais). Na elaboração do olhar etnográfico houve a construção de dois sujeitos, resultados da análise e visão de apenas um deles (o etnógrafo).

Logo, em nenhum momento se questionou como era o olhar do primitivo, como ele compreendia a si mesmo e o mundo, pois o antropólogo fazia isso por ele ao interpretar sua cultura a partir de uma visão europeia, dita hegemônica. Assim, o primitivo era subalternizado, pois era considerado incapaz de refletir sobre si e a realidade ao seu entorno. Portanto, para Carvalho (2001, p. 110):

Derrida pôde então afirmar que a etnologia é etnocêntrica apesar de combater o etnocentrismo, porque o Ocidente, ao mesmo tempo em que praticou esse descentramento, construiu sua imagem diante do resto do mundo como sendo a única cultura capaz de realizar tal movimento de abertura e auto-desdobramento, logo, foi um processo de caráter contraditório. A Antropologia, que se estabeleceu como disciplina acadêmica nos países centrais no início do século, surgiu desse duplo movimento.

A consolidação da Antropologia enquanto disciplina acadêmica ancorou-se nesse processo contraditório de combate à uma visão estereotipada que se tinha do primitivo, mas que ao mesmo tempo em que combate, também reforça esta mesma visão.

Logo, o que os estudos subalternos têm a contribuir neste caso seria propor um novo olhar etnográfico, em que o nativo teria voz, considerar o que o mesmo pensa sobre si e sobre o mundo ao seu redor, através de suas narrativas, por exemplo, sem se prender a visões etnocêntricas, das quais o antropólogo muitas vezes se vê sujeito.

Raça, Classe e Gênero

Se faz importante neste artigo destacar brevemente a intersecção entre raça, classe e gênero proposta pela antropóloga Verena Stolcke (1991), que fornece uma explicação para a suposta noção biológica do papel das mulheres na cultura ocidental e sugere como a conceitualização de "raça" se relaciona com isso. O objetivo dessa

autora foi desenvolver uma teoria da desigualdade na sociedade de classes que desse conta da relação entre ambos os fenômenos.

Stolcke (1991) observa que a teoria feminista até então compreende as mulheres como uma categoria que não possui diferenças, dessa forma, as mulheres negras se sentem insatisfeitas por não terem as formas de opressão específicas que sofrem incluídas na agenda feminista. Logo, se faz necessário pensar em como abordar a forma com que gênero, classe e raça se cruzam para criar fatores comuns e diferenças nas experiências das mulheres.

Esta fase envolverá a construção de formulações teóricas que deem conta da diferença, e terá a preocupação crucial de examinar o modo como a diferença racial se constrói através do gênero, como o racismo divide a identidade e a experiência de gênero, e como a classe é moldada por gênero e raça. (MOORE, 1988, p. 1)

O objetivo de Stolcke (1991) é:

[...] elucidar os processos políticos e as justificativas ideológicas que, de maneira dinâmica e interdependente, estruturam as desigualdades "raciais" e de gênero na sociedade de classes burguesa. O fenômeno crucial nesse sentido é a tendência, na sociedade de classes, a "naturalizar" ideologicamente as desigualdades sociais. A questão central é por que, especialmente, as diferenças "sexuais" e "raciais", ao lado das de classe, se destacam entre outras características disponíveis dos seres humanos, tais como, por exemplo, peso corporal, como indicadores significativos da desigualdade social e como elas interagem para reproduzir a opressão das mulheres em geral e as diferenças particulares entre elas na sociedade de classes. (STOLCKE, 1991, p. 102)

O conceito de gênero enquanto categoria de análise foi introduzido nos estudos feministas na década de oitenta e segundo citação de Guedes (1995), e se constitui como possibilidade de "entender processos de construção/reconstrução das práticas das relações sociais, que homens e mulheres desenvolvem/vivenciam no social" (Bandeira e Oliveira, 1990, p.8). Joan Scott (1995, p. 86) define que o termo "gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos...o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder".

O conceito de gênero problematiza a visão biológica sobre os sexos e propõe que na realidade existe uma construção "[...] sócio-histórica de desigualdade entre mulheres e homens chama a atenção para outras categorias de diferença que se traduzem em desigualdade, tais como raça e classe, e coloca a questão de como elas se cruzam". (SHOWALTER, 1989, p. 3; SIGNS, 1987; STOLCKE, 1984).

Sobre a intersecção entre raça e gênero, a autora cita Harding (1986), que chamou a atenção para esta questão, de modo a mostrar como essas formas

diferentes de dominação afetam mulheres e homens, ou brancos e negros, de formas específicas: "(...) em culturas estratificadas tanto por gênero quanto por raça, o gênero é também uma categoria racial e a raça, uma categoria de gênero" (HARDING, 1986, p. 18).

Para os estudiosos e para a antropologia, em termos biológicos não existem "raças" entre os seres humanos, inclusive, atualmente evita-se utilizar este termo. Na realidade, "os sistemas de desigualdade e exclusão ligados a diferenças raciais, assim como sua base "natural" na "raça", constituem formulações sócio-históricas" (STOLCKE, 1991, p. 106).

Por um lado, as características fenotípicas que tendem a ser interpretadas como indicadores da diferença racial e são usadas para legitimar o preconceito e a discriminação raciais refletem apenas uma fração do genótipo de um grupo humano. Por outro lado, há exemplos de racismo bem conhecidos em que não há sequer diferenças fenotípicas visíveis e coerentes. Para enfatizar esse caráter ideológico das discriminações "raciais", o termo "raça" tem sido ultimamente substituído pelo conceito de "etnicidade". (STOLCKE, 1991, p. 106)

O conceito de etnicidade ou "grupo étnico", termos recentes, passa a ser utilizado para designar uma categoria de pessoas ligadas por traços comuns. A intenção na utilização destes termos no lugar de "raça" era evidenciar que "[...] os grupos humanos constituem um fenômeno histórico e cultural, e não categorias de pessoas biologicamente determinadas exibindo traços hereditários comuns em termos morais e intelectuais". (STOLCKE, 1991, p. 106).

Segundo Stolcke (1991), as características raciais, assim como as étnicas, são formulações simbólicas e a sociedade de classes tende a naturalizar as desigualdades sociais. Desse modo, existiria então uma falsa ilusão de igualdade de oportunidades, criando a imagem de uma suposta "democracia racial", sendo que a sociedade, no caso a brasileira, continua permeada por desigualdades sociais, raciais e de gênero, assim como manifestações de racismo. O que impera realmente é a lógica meritocrática, que acaba por legitimar as desigualdades citadas.

Portanto, Stolcke (1991, p. 115) conclui que:

A naturalização das desigualdades sociais, ou seja, o racismo, é uma doutrina político-ideológica fundamental destinada a conciliar, embora obviamente sem sucesso, a igualdade de oportunidades com a desigualdade existente na vida real.

Feminismo, Feminismo Negro e Identidade

Com a modernidade tardia, a questão da identidade se tornou politizada e caracterizou-se por uma emergência de novas identidades, como aquelas relacionadas aos movimentos sociais, tais como o feminismo, por exemplo.

De acordo com Hall (2006, p. 9), referindo-se aos pensadores que sustentam o discurso de que as identidades modernas são fragmentadas, o que aconteceu sobre a concepção do sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi apenas a sua desagregação, mas seu deslocamento. Esse deslocamento é relatado através de rupturas nos discursos do conhecimento moderno.

Hall (2006, p. 11-12) comenta que um dos descentramentos apontados é o impacto do feminismo, tanto como uma crítica teórica quanto como um movimento social. O feminismo é considerado um dos novos movimentos sociais que surgiram durante os anos sessenta, no mesmo período das revoltas estudantis, das lutas pelos direitos civis e dos movimentos pela paz. O que é importante ressaltar sobre esses movimentos sociais é:

[...] Eles afirmavam tanto as dimensões "subjetivas" quanto as dimensões "objetivas" da política. [...] Como argumentado anteriormente, todos esses movimentos tinham uma ênfase e uma forma cultural fortes. Eles refletiam o enfraquecimento ou o fim da classe política e das organizações políticas de massa com ela associadas, bem como sua fragmentação em vários e separados movimentos sociais. Cada movimento apelava para a identidade social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres [...]. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a política de identidade — uma identidade para cada movimento. (HALL, 2006, p. 11-12)

Hall (2006, p. 12) também aponta que o feminismo teve uma relação direta com o descentramento conceitual do sujeito iluminista e sociológico, pois procurou desconstruir a distinção entre público e privado, colocou em questionamento aspectos da vida social, como por exemplo, a família, sexualidade, divisão doméstica do trabalho, dentre outros, enfatizou a politização da subjetividade, da identidade e do processo de identificação (como homens/mulheres e mães/pais, por exemplo), foi um movimento que se iniciou com a contestação da posição social das mulheres e acabou se expandindo para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero.

Retomando a discussão de Giddens (2000) sobre a sociedade pós-tradicional e a ruptura das tradições, entende-se que na modernidade tardia, a transformação de valores e comportamentos sociais referentes à mulher e ao homem não se baseia numa destruição de valores antigos e de tradições, mas sim em reformulações destes. Ou seja, nesse contexto, o movimento feminista segue a mesma linha de rompimento

com o modelo estabelecido, repudiando a posição inferior a que a mulher se encontra sujeita, com o objetivo de catapultá-la a uma posição de igualdade social e política em relação ao homem.

Segundo Soares (1994), o conceito de feminismo se refere à ação política das mulheres, pois abrange teoria, prática, ética e considera as mulheres como sujeitos históricos da transformação de sua própria condição social. Ela propõe que as mulheres devem transformar a si mesmas e ao mundo.

O feminismo se expressa em ações coletivas, individuais e existenciais, na arte, na teoria, na política. Reconhece um poder não somente no âmbito do público-estatal, mas também o poder presente em todo o tecido social, fazendo a concepção convencional da política e a noção de sujeito se ampliarem. Todos aqueles que têm uma posição subalterna na relações de poder existentes são chamados a transformá-las. Não existe pois um só sujeito histórico que enfrenta e transforma tais relações em nome de todos os subalternos. Reconhece uma multiplicidade de sujeitos que, desde sua opressão específica, questionam e atuam para transformar esta situação. (SOARES, 1994, p. 2)

Especificamente sobre o feminismo negro, Djamila Ribeiro (2016, p. 100) aponta que ele é de suma importância para o debate político. Para ela,

[...] pensar como as opressões se combinam e entrecruzam, gerando outras formas de opressão, é fundamental para se pensar outras possibilidades de existência. Além disso, o arcabouço teórico-crítico trazido pelo feminismo negro serve como instrumento para se pensar não apenas sobre as próprias mulheres negras, categoria também diversa, mas também sobre o modelo de sociedade que queremos.

Corroborando a fala dela, existe essa citação de bell hooks (2000) que explicita bem o papel do feminismo negro:

É essencial para o prosseguimento da luta feminista que as mulheres negras reconheçam a vantagem especial que nossa perspectiva de marginalidade nos dá e fazer uso dessa perspectiva para criticar a dominação racista, classista e a hegemonia sexista, bem como refutar e criar uma contra hegemonia. Eu estou sugerindo que temos um papel central a desempenhar na realização da teoria feminista e uma contribuição a oferecer que é única e valiosa. (HOOKS, 2000)

Historicamente as mulheres negras têm pensado a categoria mulher de acordo com suas diferenças, suas especificidades, isto é, o contrário do universal e de forma crítica. A crítica ao feminismo se refere ao fato dele não incluir a experiência da mulher negra, as opressões que a mesma vive, ou seja, outras possibilidades de ser mulher que não se enquadrem no padrão da mulher branca e burguesa.

Essa crítica é feita por Angela Davis, pois ela reforça "[...] a importância de utilizar outros parâmetros para a feminilidade e denuncia o racismo existente no movimento feminista, além de fazer uma análise anti-capitalista, antirracista e anti-sexista" (RIBEIRO, 2016, p. 100).

De modo a embasar essas críticas, muitas autoras negras têm recorrido à uma análise interseccional. Este conceito foi cunhado por Kimberlé Crenshaw (2002), em 1989.

Segundo ela,

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002)

Logo, de acordo com Ribeiro (2016), pensar a interseccionalidade é entender que não pode haver valorização de uma opressão sobre as outras e que, sendo estas estruturantes, é preciso romper com a estrutura. Desse modo, raça, classe e gênero não podem ser categorias pensadas separadamente, mas sim de modo indissociável.

No Brasil, o feminismo negro começa a ganhar força nos anos 1980. Segundo Núbia Moreira, “a relação das mulheres negras com o movimento feminista se estabelece a partir do III Encontro Feminista Latino-americano ocorrido em Bertioga em 1985, de onde emerge a organização atual de mulheres negras com expressão coletiva com o intuito de adquirir visibilidade política no campo feminista. A partir daí, surgem os primeiros Coletivos de Mulheres Negras, época em que aconteceram alguns Encontros Estaduais e Nacionais de mulheres negras.” Surgem organizações importantes como o Geledés, Fala Preta, Criola, além de coletivos e produção intelectual. Nesse sentido, Lélia Gonzáles surge como um grande nome a ser debatido e estudado. Além de colocar a mulher negra no centro do debate, Lélia vê a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, uma vez que o modelo valorizado e universal é branco. Segundo a autora, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação. (RIBEIRO, 2016, p. 101)

Dentro dessa lógica, a teoria feminista também acaba incorporando esse discurso e estruturando o discurso das mulheres brancas como dominante. Nesse sentido, contradiscursos e contranarrativas não são importantes somente num sentido epistemológico, mas também no de reivindicação de existência. A invisibilidade da mulher negra dentro da pauta feminista faz com que essa mulher não tenha seus problemas sequer nomeados. E não se pensa saídas emancipatórias para problemas que sequer foram ditos. A ausência também é ideologia. Muitas feministas negras pautam a questão da quebra do silêncio como primordial para a sobrevivência das mulheres negras. (RIBEIRO, 2016, p. 101).

Raça, gênero e religião

Segundo a teóloga Maricel Mena-López (2015, p. 33), é necessário fazer um percurso histórico dentro do movimento negro, para analisarmos o impacto do feminismo negro sobre os estudos da religião. A teologia negra na América Latina se inicia com a chegada dos escravos e escravas africanas ao continente, pois eles trouxeram da África a sua filosofia, cultura e religiosidade. Mas no continente

americano foram evangelizados de acordo com um cristianismo que os considerava subumanos. Usaram-se meios repressivos e discriminatórios para acabar com a religião negra, ou seja, uma conversão forçada. Todavia, se tornando um povo de muita fé na religião cristã, encontraram um importante potencial para sua libertação, através de rebeliões, boicotes, reivindicações e fugas.

O segundo momento da teologia negra de libertação inclui as lutas pela emancipação dos movimentos abolicionistas e se estende até finais da década de sessenta. Esta fase é caracterizada por uma crítica radical ao racismo institucional. (LOPEZ, 2015, p. 33-34)

Para López (2015), o terceiro momento começa na segunda metade da década de sessenta, momento esse de emergência da produção teológica acadêmica da teologia negra norte-americana e continua até o final dos anos setenta. Na América Latina, influenciados pela teologia da libertação, as comunidades começam a questionar o papel do povo negro dentro da categoria de pobre. Assim se estabelece uma correlação entre racismo e classismo, visto que a maioria dos pobres do continente apresenta essas duas constantes, pois não é o mesmo “ser pobre” e “ser pobre negro” e menos ainda “ser mulher, pobre e negra”.

A autora também comenta que a quarta etapa vai desde a década de oitenta até hoje. No momento, o trabalho da teologia negra tinha em sua maioria e em destaque somente homens, os teólogos negros sequer falavam sobre a situação das mulheres, mesmo cientes de que mais da metade da população e das igrejas era constituída por mulheres. "Assim, à correlação entre racismo e classismo se acrescenta o sexismo que visa desconstruir as assimetrias de gênero presentes nas nossas construções de pensamento." (LOPEZ, 2015, p. 34)

López (2015) ressalta que, de modo geral, mesmo que se abordem temas de teologia e cultura, as mulheres sempre têm aproveitado estes espaços para colocar seus posicionamentos teológicos, para articular ideias e agendas comuns.

Assim, a teologia afro-feminista surge como um passo metodológico importante, afirmando que a experiência das mulheres é o ponto de partida da reflexão teológica. Neste percurso, o instrumental de gênero é uma ferramenta importante, pois nos ajuda na crítica de poder da nossa cultura patriarcal, bem como nas relações de poder dentro dos grupos de mulheres. (LÓPEZ, 2015, p. 36)

Mulher negra e experiência religiosa

A experiência religiosa das mulheres negras passa pelo corpo, pela memória e pela oralidade. Para López (2015, p. 37), de acordo com a Teologia Feminista Negra, as mulheres negras reivindicam seus próprios corpos como espaços sagrados onde o Divino se revela. Desta forma, a experiência da Divindade na corporeidade é



repensada. Isto permite à elas proclamar a libertação das imagens de Deus que seguem justificando as estruturas racistas e sexistas em nossa sociedade.

Sobre a oralidade:

Falar de tradição oral significa falar de mitos, ritos e ancestralidade. Nos cultos afro-brasileiros os cânticos, as danças, os gestos, as cerimônias e os mitos estão inextricavelmente ligados e formam uma única realidade mítica. Os mitos procuram explicar e dar resposta ao porquê das coisas. São histórias contadas para desvendar mistérios, mas fazem parte de um saber cultivado pelos antigos, onde se fala por símbolos e enigmas, por imagens e parábolas. (LÓPEZ, 2015, p. 37-38)

A construção da identidade de mulheres negras

Ser negra não é somente, exclusivamente, ter pele negra, ser negra é uma filosofia, uma opção política, uma atitude política no sentido de assumir uma postura na vida. Assumir a nossa identidade, como uma identidade em construção, é uma atitude altamente revolucionária, pois ela nos oferece pistas para a transformação da nossa sociedade e dos contextos. Ela nos possibilita humanizar as relações, crescer, descobrir, reinventar, recriar. (LÓPEZ, 2015, p. 38)

A construção da identidade de uma pessoa é um processo histórico e relacional. Só tomamos consciência do que somos quando nos relacionamos com outras identidades, o que nos possibilita sentirmos parte de um grupo.

"Na cosmovisão africana não há ninguém que não tenha pertença. Identificamos com nossa história pela consciência que temos de pertença e pelo compromisso de reconstrução da mesma. Vamos à história de nossos ancestrais, porque partilhamos um passado comum." (LÓPEZ, 2015, p. 38)

De acordo com López (2015), a discussão feita pelas mulheres negras se constrói a partir de suas identidades como mulheres afro-americanas e caribenhas. Elas propõem criar uma discussão feminista que relativize a identidade e fidelidade religiosa e cultural, criando um elo teórico e de práxis com os muitos movimentos de mulheres das Américas, ressaltando sua vocação popular e ecumênica.

Dessa forma, elas creem que o conceito de gênero, bem como o de identidade, estão na dependência de raça e etnia. A exclusão de culturas, o proselitismo e a intolerância religiosa promoveram o silenciamento do sagrado "dos outros e outras", das tradições religiosas de povos indígenas e afro-americanos. "[...] Deste modo, é importante denunciar o ecumenismo do masculino e apontar para formas ativas de resistência da espiritualidade das mulheres. Quem sabe, consigamos assim o direito de habitar uma casa comum onde as nossas diferenças étnicas e culturais sejam respeitadas." (LOPEZ, 2015, p. 38-39)

Os negros no pentecostalismo

Atualmente, os números mostram que “há mais evangélicos negros do que praticantes das religiões afrobrasileiras e as religiões evangélicas são as que mais crescem no Brasil das últimas décadas” (SILVA, 2011, p. 298). Esse dado evidencia a relevância de se pesquisar a questão negra dentro da igreja evangélica, apesar de ser pouco estudada. De acordo com Reina (2017, p. 257), “[...] o preconceito, a discriminação e o racismo são expressos, no protestantismo brasileiro – e, hoje, particularmente no pentecostalismo –, dentro de um espectro amplo que vai da separação física dos negros e brancos à universalidade proposta pela liturgia”.

No artigo "Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica", Reina (2017) reforça as demonstrações explícitas de rejeição aos negros. O protestantismo se estabelece no Brasil como uma religião branca, pois é o mestre da família branca escravocrata que se converte ao protestantismo. Bastide (1960) explica que a conversão do negro ao protestantismo possui duas explicações: uma histórica e outra religiosa. Em relação à primeira, como o negro é incorporado à tradição doméstica, quando a família escravocrata se converte, ele se converte também. Por ser uma religião proselitista, isto é, que precisa se afirmar e ganhar fiéis, os novos convertidos ao protestantismo se tornam missionários. É dessa forma que os primeiros escravos negros são chamados pelos seus mestres e levados a se converter.

A segunda explicação se refere ao fato de que o protestantismo histórico se torna mais atrativo para o negro por uma questão religiosa, pois enquanto os negros eram rejeitados pelas escolas ou igrejas católicas, nas instituições evangélicas eles eram acolhidos, já que fazia parte da liturgia protestante aceitar o ser humano independentemente de sua cor (BASTIDE, 1960, p. 494-495), "apesar de diferenciação e discriminação operadas dentro da igreja". (REINA, 2017, p. 257).

Já o pentecostalismo, movimento responsável por fundar a igreja Assembleia de Deus, é inspirado pelo movimento pentecostal nascido nos Estados Unidos em 1906 e fundamentado nas doutrinas de John Wesley, movimento que teve uma importante participação dos negros. Em 1911, Gunnar Vingren e Daniel Berg, dois missionários suecos marginalizados em seu país, que emigraram aos Estados Unidos durante a juventude, chegam em Belém do Pará. A implementação da igreja no Brasil se faz então a partir de um grupo sueco restrito e pobre.

O sistema pentecostal no Brasil se caracteriza pela importância dada às comunidades socialmente marginalizadas.

No entanto, e apesar de ser uma religião marginalizada que promove uma liturgia dos socialmente excluídos, o pentecostalismo da Assembleia de Deus – como o das outras igrejas fundadas ao longo do século – continua uma religião branca, em que os negros são acolhidos mas discriminados. (REINA, 2017, p. 258)

Ao mesmo tempo que a universalidade do protestantismo – tanto histórico quanto pentecostal – leva à aceitação de todos, existe uma separação explícita dentro da igreja. Por muito tempo, durante o culto, os brancos ocupavam a nave enquanto os negros sentavam ou no fundo ou na galeria. Aos poucos, os usos e costumes mudam, e, apesar de um racismo e uma discriminação persistentes, certos negros obtêm cargos dentro da igreja. (REINA, 2017, p. 258)

Reina (2017, p. 259) procura questionar, a partir da obra de Bastide (1960), a proposta universalizante do protestantismo, para entender que, sob uma suposta igualdade, as práticas de preconceito, discriminação e racismo continuam prevalecendo dentro da igreja e assumem outras facetas.

Sobre a relação do pentecostalismo com a questão da identidade negra, é importante ressaltar a teoria da *assimilação* de Roger Bastide (1960, p. 494), segundo a qual, a assimilação do negro ao protestantismo no Brasil leva à uma anulação da sua identidade e herança cultural. No Brasil, o protestantismo negro, facilitado por pastores negros e igrejas exclusivamente negras que tornaram possível a preservação de traços culturais africanos nos Estados Unidos, não existe. Não há um protestantismo negro genuinamente brasileiro: o protestantismo negro não é diferente do protestantismo dos brancos.

Isso significa que segundo o autor, não existe um protestantismo negro e sim, um protestantismo dos negros. Essa distinção semântica feita por ele ajuda a entender que não há uma reinterpretação do protestantismo por parte dos negros, eles se tornam protestantes. Portanto, o problema se encontra na assimilação dos negros a um projeto religioso que se diz universal. (REINA, 2017, p. 260)

Feministas negras evangélicas e sua relação com as mídias sociais

Observa-se que os evangélicos no Brasil constituem uma parte considerável da população brasileira e uma parcela significativa das mulheres evangélicas têm se identificado cada vez mais com o feminismo. São mulheres que querem participar das decisões das igrejas, lutam para ser incluídas em ministérios, se tornam militantes de

movimentos progressistas, como o das *Evangélicas pela Igualdade de Gênero*³, utilizam as redes sociais para expressar seus ideais, compartilhar histórias de opressão e machismo nas igrejas, como denota a existência do grupo *Feministas Cristãs*⁴ presente na mídia social Facebook. Dentre essas mulheres, percebe-se uma parcela significativa de mulheres negras.

Essas mulheres negras, que se identificam como feministas cristãs, principalmente evangélicas, são marcadamente influenciadas pela modernidade, pelos movimentos sociais, principalmente o feminista, com o objetivo de lutar por seus direitos e pela igualdade, bem como por uma nova forma de interpretar a mulher.

Como ocorre com a cultura nacional, compreende-se portanto que o movimento feminista e o feminismo negro, por exemplo, enquanto fruto da modernidade, e os evangélicos, resultado de uma reconfiguração religiosa moderna, mas permeada pelas tradições, constituem sistemas de representações culturais, isto é, possibilidades identitárias tanto separadas quanto juntas, como no caso do movimento *Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG)* e da comunidade virtual *Feministas Cristãs*, ambos articulados na rede social Facebook, além de movimentos de negros evangélicos e de mulheres negras evangélicas, como o grupo *Rede de Mulheres Negras Evangélicas*, também do Facebook.⁵

Tendo como base a discussão de Giddens (2000) sobre a sociedade pós-tradicional e a ruptura das tradições, entende-se que na modernidade tardia, a transformação de valores e comportamentos sociais referentes à mulher e ao homem não se baseia numa destruição de valores antigos e de tradições, mas sim em reformulações destes. Ou seja, nesse contexto, o movimento feminista segue a mesma linha de rompimento com o modelo estabelecido, repudiando a posição inferior a que a mulher se encontra sujeita, com o objetivo de catapultá-la a uma posição de igualdade social e política em relação ao homem.

³ *Evangélicas pela Igualdade de gênero (EIG)*. Coletivo de mulheres evangélicas criado em 2015, direcionado às classes populares, que busca a igualdade de gênero e o combate a violência contra a mulher. Fonte: <<https://mulhereseig.wordpress.com/>> Acesso em 15 de julho. 2020.

⁴ *FEMINISTAS CRISTÃS*. Grupo Fechado da rede social Facebook. Fonte: <<https://www.facebook.com/groups/678778715492169/?fref=ts>> Acesso em: 5 de agosto. 2017.

⁵ Fonte: Rede de Mulheres Negras Evangélicas. <<https://www.facebook.com/groups/261703121320739/>> Acesso em: 14 de julho 2020.

Conclusão

Retomando o início do artigo, sobre a questão da baixa produção bibliográfica sobre mulher negra e religião, compreende-se que todas as discussões elencadas produziram uma reflexão que leva a pensar que a temática da mulher negra relacionada principalmente ao protestantismo, foi intencionalmente negligenciada, pois toda a construção narrativa considerada legítima, como podemos observar no pensamento de Said (1996), Spivak (2010) e Carvalho (2001), sempre foi a do homem branco escravocrata, tratando os negros e negras como subalternos. Posteriormente, com a abolição da escravatura no Brasil, apesar dos negros não serem mais vistos como propriedades, a discriminação racial ainda ocorre até hoje, pois o pensamento hegemônico de superioridade do Ocidente, do homem branco sobre o negro, e especialmente sobre a mulher negra, ainda é preponderante.

Nesse sentido, Carvalho (2001) salienta como a antropologia, em seu início, corroborou esse tipo de pensamento, ao exotizar e inferiorizar outros povos não ocidentais, fazendo uma interpretação de suas culturas sob uma ótica marcada pelo preconceito e o senso comum.

Dessa maneira, como a lógica sempre operou a partir desse olhar etnográfico do homem branco ocidental, inclusive no protestantismo histórico, pentecostal e neopentecostal, as mulheres negras evangélicas costumam ser vítimas de racismo tanto na sociedade como na própria igreja, embora encontrem acolhimento nas mesmas. Elas não tinham e ainda raramente têm alguma legitimidade e abertura para falar, dificilmente as pautas referentes à mulher negra encontram espaço de discussão nessas instituições e raramente essas mulheres ocupam posições de liderança na hierarquia das igrejas, mesmo sendo maioria em número de fiéis. Logo, as mulheres negras são aceitas e bem-vindas nas igrejas evangélicas, desde que se mantenham silenciadas e concordem com o status quo das mesmas.

Dessa forma, ao compreender que as mulheres negras são maioria entre as evangélicas e considerar a interseccionalidade, isto é, que elas são atingidas por múltiplos sistemas de opressão envolvendo raça, classe, gênero e religião, entende-se que as mulheres negras continuam a ser prejudicadas por diversos tipos de desigualdades que têm como base o racismo, tanto na sociedade de modo geral, como nas igrejas evangélicas. Isso significa que mesmo elas sendo em maior número nessas instituições, a estrutura religiosa continua sendo em sua maioria, patriarcal.

Outras questões exploradas ao longo do texto, como por exemplo, os dados do Datafolha e do IPEA, as intersecções entre raça, classe e gênero, também entre raça, gênero e religião, sobre feminismo negro e o negro no pentecostalismo, são questões que levam à reflexão de que quando falamos sobre a mulher negra, diversas variáveis se encontram interconectadas, ou seja, não podemos falar sobre gênero sem falar sobre raça e/ou negra sem falar sobre classe e também sobre outras questões.

Percebe-se atualmente dois movimentos que caracterizam a mulher negra: o fato de que ela ainda sofre com o espectro de sua herança escravocrata, isto é, continua sendo vítima de discriminação racial em diversos espaços, inclusive nas igrejas evangélicas e pela própria liturgia; sua herança cultural africana num âmbito evangélico conservador é repudiada (assim como as religiões de matriz africana), o que a faz perder sua identidade.

É nesse sentido que Bastide (1960) comenta que no Brasil não existe um protestantismo dos negros, produzidos por eles, com suas próprias vivências e características histórico-culturais, como ocorre nos Estados Unidos. Dessa maneira, para os negros, e para as mulheres negras, há um esvaziamento de sentido do protestantismo enquanto parte de sua identidade, na medida em que ambos têm que anular sua herança cultural, a discriminação racial e desigualdades diversas sofridas, para assumir uma "religião dos brancos".

Assim, para que as mulheres negras evangélicas tenham voz, o caminho é o mesmo proposto pelos autores já citados, como Spivak (2010), isto é, inverter o comando da produção das narrativas, ou seja, dar legitimidade à fala das mulheres negras no ambiente evangélico e possibilitar seu protagonismo através da ordenação religiosa e/ou alçar outros cargos eclesiásticos, produzir sua própria teologia, sem serem impedidas por uma hierarquia patriarcal engessada, desconstruir o pensamento machista e racista que ainda existe nas igrejas evangélicas, e incorporar elementos da cultura negra e/ou falar sobre eles sem demonizá-los, de modo a valorizar a identidade negra.

Fora do âmbito institucional religioso, existem alguns movimentos progressistas nesse sentido. São movimentos de mulheres negras que se articulam através do feminismo negro e do feminismo negro evangélico, de modo a dar lugar de fala para a mulher negra, que busca reconhecer as diversas opressões que ela sofre na sociedade e problematizá-las, politizá-las, se propõe também a resgatar sua herança cultural, para que haja uma mudança efetiva no sentido de catapultá-la à posição de



protagonista de sua própria história, ou seja, construir uma identidade de mulher negra livre de racismo, estereótipos e senso comum.

Desse modo, compreende-se que ocorreria uma reformulação de valores, e neste caso, tradições cristãs que são relacionadas ao feminismo e à mulher negra, ou seja, uma ressignificação religiosa a partir de sua relação com o feminismo negro, pois o feminismo evangélico procura fazer uma leitura feminista da bíblia, e o feminismo negro complementar essa proposta, ao valorizar a voz de mulheres negras que eram silenciadas e resgatar as histórias dessas mulheres negras que não são ensinadas nas escolas e também sobre as mulheres negras na Bíblia.

Por fim, compreende-se que a construção da identidade da mulher negra evangélica é relacional e pode ocorrer de duas formas: no primeiro caso, ela anula sua herança cultural africana e não problematiza a questão da mulher negra no Brasil, pois não encontra espaço para ambos na igreja que quer frequentar, ou, no segundo caso, encontra alguma instituição que valoriza as mulheres negras ou adere à movimentos feministas negros e/ou movimentos de mulheres negras evangélicas, de modo a ter sua fala legitimada, sua cultura valorizada e uma atuação política na luta contra o racismo.

Referências Bibliográficas

BANDEIRA, L. M. & OLIVEIRA, E. M. de. Trajetória da Produção Acadêmica sobre as Relações de Gênero nas Ciências Sociais. In: GT 11 - A transversalidade do gênero nas ciências sociais. XIX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, outubro de 1990.

BASTIDE, R. *Les religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France, [1960] 1995.

CARTA CAPITAL. Mulheres negras são maioria entre evangélicos, aponta Datafolha. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mulheres-negras-sao-maioria-entre-evangelicos-aponta-datafolha/>> Acesso em: 14 de jul. 2020.

CARVALHO, A. P. C. *Desigualdades de Gênero, Raça e Etnia*. Curitiba, PR: Intersaberes, 2013.

CARVALHO, J. J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182 - 198, junho de 1998. 125 Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001.



- COSTA, S. Desprovincializando a sociologia: A contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 21, nº 60, fevereiro de 2006.
- CRENSHAW, K. W. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero,” *Revista Estudos Feministas* 10 (2002): 177.
- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GALTON, F. *Inquiries into human faculty and its development*. London: JM Dent & Co. (Everyman), 2001.
Disponível em: <<http://galton.org/books/human-faculty/text/human-faculty.pdf>>
Acesso em: 14 de jul. 2020.
- GIDDENS, A. *Mundo em Descontrole*, Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GOBINEAU, Arthur de. “Essai sur l’inégalité des races humaines” (Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas). In: *Oeuvres*. Tomo I. Paris: Gallimard, 1983, pp. 135-1174.
- GUEDES, M. E. F. Gênero o que é isso? *Psicologia: Ciência e Profissão*, vol. 15, no. 1-3, Brasília, 1995, p. 4-11.
- HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: D&P, 2006.
- HARDING, S. *The science question in feminism*. Milton Keynes. Open University Press, 1986.
- HOOKS, b. *Feminism Is For Everybody: Passionate Politics* (London: Pluto Express, 2000), 15.
- LÓPEZ, M. M. *Sou negra e formosa: raça, gênero e religião. Corporeidade, etnia e masculinidade. Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Sinodal, 2015.
- MIGNOLO, Walter. Are subaltern studies postmodern or postcolonial? The politics and sensibilities of geo-cultural locations. *Disposition*, v. 46, p. 45-73, 1994.
- MOORE, H. L. (1988). *Feminism and Anthropology*. Cambridge, UK: Polity Press.



MUNANGA, Kabengele. Teorias sobre o racismo. In: Estudos & pesquisas 4. Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira. Niterói: EDUFF, 1998. pp. 43-65.

PELÚCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. Dossiê Saberes Subalternos. Contemporânea, v. 2, nº 2, julho-dezembro 2012, p. 395-418.

RIBEIRO. D. Feminismo Negro para um Novo Marco Civilizatório. SUR - Revista Internacional de Direitos Humanos, v.13, n.24, 2016, 99 - 104.

RODRIGUES, R. N. As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil [1894]. 2. ed. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1933.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCOTT, J. Gênero: uma Categoria Útil de Análise Histórica. Educação e Realidade. 20 (2), p.71-99, 1995.

SCHWARCZ, L. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. História da vida privada no Brasil Volume 4. Companhia das Letras: São Paulo, 1998, p. 174-243.

SHOWALTER, E. (org). Speaking of gender. New York, Routledge, 1989.

SOARES, V. Muitas Faces do Feminismo no Brasil, São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1994.

REINA, M. L. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017, p.253-275.

Retrato das desigualdades de gênero e raça / Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. [et al.]. - 4ª ed. - Brasília: Ipea, 2011. 39 p.

SIGNS. Within and without: women, gender, and theory. 12(4), 1987.

SILVA, V. G. da. “Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v.20, n. 20, jan./dez. 2011.

SPIVAK, G. C. Pode o subalterno falar? 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.



STOLCKE, V. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? Estudos Afro-Asiáticos, (20): 101-119, junho de 1991.

Recebido em: 30/05/2019
Aceito em: 17/07/2020