

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PRISCILA KIKUCHI CAMPANARO

RELIGIÃO, IMIGRAÇÃO E GÊNERO:
UMA ANÁLISE A PARTIR DE UMA CHAVE DE LEITURA
FEMINISTA PÓS/DES COLONIAL SOBRE O FENÔMENO DO
ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO ENTRE MULHERES IMIGRANTES
BOLIVIANAS BATISTAS NA CIDADE DE SÃO PAULO

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2018

PRISCILA KIKUCHI CAMPANARO

RELIGIÃO, IMIGRAÇÃO E GÊNERO:
UMA ANÁLISE A PARTIR DE UMA CHAVE DE LEITURA
FEMINISTA PÓS/DES COLONIAL SOBRE O FENÔMENO DO
ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO ENTRE MULHERES IMIGRANTES
BOLIVIANAS BATISTAS NA CIDADE DE SÃO PAULO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura

Orientadora: Prof. Dra. Sandra Duarte de Souza

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

C151r Campanaro, Priscila Kikuchi
Religião, imigração e gênero: uma análise a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial sobre o fenômeno de associativismo religioso entre mulheres imigrantes bolivianas batistas na cidade de São Paulo / Priscila Kikuchi Campanaro. São Bernardo do Campo, 2018.
202 fl.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo.
Bibliografia

Orientação de: Sandra Duarte de Souza

1. Teologia feminista 2. Igreja Batista – São Paulo I. Título

CDD 261.8344

A tese de doutorado sob o título: **Religião, imigração e gênero: uma análise a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial sobre o fenômeno do associativismo religioso entre as mulheres imigrantes bolivianas batistas na cidade de São Paulo**, elaborada por Priscila Kikuchi Campanaro, foi defendida e aprovada em 10 de setembro de 2018, perante a banca examinadora composta por Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza (Presidente/UMESP), Profa. Dra. Anete Roese (Pós-Doc/UnB), Profa. Dra. Cristina Borges (Titular/UNIMONTES), Profa. Dra. Valéria Vilhena (Pós-Doc/UMESP) e Prof. Dr. Lauri Emília Wirth (Titular/UMESP).

Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza
Orientadora e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião
Área de Concentração: Religião. Sociedade e Cultura.
Linha de Pesquisa: Gênero e Religião

“Eu tenho tanto orgulho de você”.

(Clotilde Aparecida Campanaro)

“Você é mais forte do que você imagina”.

(Iya Neide Oliveira)

AGRADECIMENTOS

A Universidade Metodista de São Paulo, em especial ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa para a realização dessa pesquisa de Doutorado.

A Universidade de Coimbra, mais especificamente o Centro de Estudos Sociais (CES), por contribuir com a ampliação das minhas pesquisas em nível teórico.

A Primeira Igreja Batista Hispânica do Brasil (PIBHB), por me permitir realizar a pesquisa de campo, e em especial, às mulheres que participaram da atividade de grupo focal compartilhando as suas experiências.

A minha orientadora Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza, que desde o mestrado tem acompanhado o meu desenvolvimento no universo acadêmico, sendo uma das minhas mais importantes referências não como profissional, mas também como pessoa.

A minha família, amigos/as e pessoas que acompanharam essa minha jornada de quatro anos intensos. Obrigado/a pela paciência e pelo cuidado.

Em especial quero agradecer muito a minha mãe, Clotilde Aparecida Campanaro por todo amor, dedicação e compreensão nesses quatro intensos anos. Sem ela, não seria nada do que sou.

RESUMO

CAMPANARO, Priscila Kikuchi. **Religião, imigração e gênero**: uma análise a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial sobre o fenômeno do associativismo religioso entre as mulheres imigrantes bolivianas batistas na cidade de São Paulo. 2018, 225 p. Tese de Doutorado (Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2018

A partir da observação de um considerável contingente de imigrantes bolivianos/as que frequentam e lideram igrejas de cunho evangélico na cidade de São Paulo, o presente trabalho procura mostrar de que maneira o associativismo religioso contribui com o processo de ressignificação religiosa/teológica das mulheres imigrantes bolivianas. Através de uma pesquisa de campo realizada na Primeira Igreja Bautista Hispânica (PIBHB), localizada na cidade de São Paulo, em formato de grupo focal (entrevistas coletivas), foi possível coletar dados que nos fizeram ter um significativo acesso à história de migração e redes de sentido dessas mulheres, e também realizar uma atividade de Hermenêutica Feminista, onde as mesmas fizeram a leitura de alguns textos bíblicos em que as personagens principais eram mulheres, compartilharam em grupo a explicação, o que elas compreenderam e a aplicação desse texto para a vida. A hipótese dessa tese se pautou na compreensão de que o feminismo pós-colonial e o feminismo descolonial são importantes contribuições teóricas para análise do fenômeno do associativismo religioso e das ressignificações teológicas/religiosas dessas mulheres em específico. O objetivo dessa pesquisa foi articular os dados coletados na pesquisa de grupo focal e os colocar em diálogo com os pressupostos destas duas perspectivas teóricas, utilizando-as como chave de leitura e referencial teórico.

Palavras chave: religião, migração, gênero, feminismo pós e des colonial.

ABSTRACT

CAMPANARO, Priscila Kikuchi. **Religion, immigration and gender: an analysis from a post-colonial feminist reading key about the phenomenon of religious associativism among Bolivian Baptist immigrant women in the city of São Paulo.** 2018, 225 pp. Doctoral Thesis (Sciences of Religion). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2018

The present work seeks to show how the religious associative contributes to the process of religious / theological re-signification of the immigrant women. From the observation of a considerable contingent of Bolivian immigrants who attend and lead evangelical churches in the city of São Paulo, Bolivian Through a field survey conducted at the First Hispanic Baptist Church (PIBHB), located in the city of São Paulo, in a focus group format (collective interviews), it was possible to collect data that had significant access to the history of migration and networks of meaning of these women, and also perform a Feminist Hermeneutics activity, where they read some biblical texts in which the main characters were women, shared the explanation, what they understood and the application of this text to life . The hypothesis of this thesis was based on the understanding that postcolonial feminism and decolonial feminism are important theoretical contributions to analyze the phenomenon of religious associativism and the theological / religious re-significations of these women in particular. The objective of this research was to articulate the data collected in the focus group research and to put them in dialogue with the assumptions of these two theoretical perspectives, using them as key reading and theoretical reference.

Keywords: religion, migration, gender, feminism post and des colonial.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Índice de Desenvolvimento Humano.....	68
Tabela 2 - Território.....	69
Tabela 3 - Capitais.....	69
Tabela 4 - Busca de Lugar de Acolhida em Situação de Dificuldade das Mulheres Imigrantes.....	101
Tabela 5 - Movimentos de Migração de uma Igreja para Outra.....	121
Tabela 6 - Vínculos Familiares e Relações de Trabalho.....	124

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Faixa de Fronteira Brasileira.....	82
Figura 2 - Fluxo Migratório na Fronteira Brasil/Bolívia Corredor Corumbá (MS) Puerto Quijarro (Departamento de Santa Cruz) Dados de 2013.....	82

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Festa de Alasitas.....	86
Imagem 2 - Nossa Senhora de Copacabana e Virgem de Urkupiña.....	87
Imagem 3 - Marcha dos/as Imigrantes.....	88
Imagem 4 - Grito dos Excluídos.....	89
Imagem 5 - Grito dos Excluídos Continental.....	90
Imagem 6 - Feira Boliviana (Praça Kantuta).....	91

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Número de Imigrantes no Brasil.....	65
Gráfico 2 - Imigração no Brasil.....	66
Gráfico 3 - Nacionalidades.....	67
Gráfico 4 - Pirâmide Populacional por Grupo de Idade e Sexo.....	71
Gráfico 5 - Condição De Pobreza segundo a População, Sexo e Departamento.....	72
Gráfico 6 - Chefia do Lar por Sexo.....	73
Gráfico 7 - Situação de Violência Doméstica e Familiar - Homens e Mulheres..	75
Gráfico 8 - Estado Civil das Vítimas de Violência Doméstica e Familiar por Sexo.....	75
Gráfico 9 - Locais de Agressão por Sexo.....	76
Gráfico 10 - Tipo de Violência Sofrida por Sexo.....	77

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1 - MIGRAÇÃO, RELIGIÃO E GÊNERO: UMA LEITURA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA PÓS/DESCOLONIAL	23
1.1 A MIGRAÇÃO E O/A IMIGRANTE E A QUESTÃO PÓS/DES COLONIAL	23
1.2 O ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO E A CONSTRUÇÃO DOS SABERES RELIGIOSOS.....	36
1.3 A RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA/TEOLÓGICA PELO COTIDIANO EM PERSPECTIVA PÓS/DES COLONIAL	43
1.4 A RELEVÂNCIA DA CONSTRUÇÃO DE UMA CHAVE DE LEITURA FEMINISTA PÓS/DESCOLONIAL SOBRE AS MULHERES IMIGRANTES BOLIVIANAS BATISTAS.....	51
CAPITULO 2 - OS CORPOS DA MIGRAÇÃO: UM BREVE PANORAMA SOBRE OS MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS INTERNACIONAIS E INTRA-REGIONAIS A PARTIR DO FLUXO MIGRATÓRIO BOLÍVIA-BRASIL E SUAS IMPLICAÇÕES DE GÊNERO.....	55
2.1 MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS E FEMINIZAÇÃO DA IMIGRAÇÃO: TEORIAS E CONTEXTO HISTÓRICO.....	55
2.1.1 As Metodologias de análise e as Teorias da Migração.....	60
2.2 MIGRAÇÕES INTRA-REGIONAIS BRASIL-BOLÍVIA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, POLÍTICA SOCIAL E CULTURAL DA BOLÍVIA E SUA IMPLICAÇÃO NA VIDA DAS MULHERES BOLIVIANAS	64
2.3 MIGRAÇÃO E FRONTEIRA: O LUGAR/CONCEITO DE CONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO/A IMIGRANTES BOLIVIANO/A	81
2.4 MANIFESTAÇÕES CULTURAIS, RELIGIOSAS E POLÍTICAS DA COMUNIDADE IMIGRANTE BOLIVIANA NA CIDADE DE SÃO PAULO	84
2.5 ASSOCIATIVISMO E REDES SOCIAIS: OS MECANISMOS E TÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO E ARTICULAÇÃO DOS/AS IMIGRANTES BOLIVIANOS/AS NA CIDADE DE SÃO PAULO NO ÂMBITO DO TRABALHO, DA CULTURA E DA RELIGIÃO.....	94
CAPÍTULO 3 - ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO EM CONTEXTO DE IMIGRAÇÃO: UMA ANÁLISE EM PERSPECTIVA DE GÊNERO A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DAS MULHERES IMIGRANTES BOLIVIANAS BATISTAS NA CIDADE DE SÃO PAULO.....	98

3.1 MIGRAÇÃO E ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO: UMA ANÁLISE A PARTIR DA COMUNIDADE IMIGRANTE BOLIVIANA NA CIDADE DE SÃO PAULO ..	98
3.2 AS IGREJAS ÉTNICAS COMO MICRO CONTEXTOS URBANOS RELIGIOSOS.....	107
3.3 O ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO EM PERSPECTIVA DE GÊNERO E A PARTIR DO CONTEXTO DE MIGRAÇÃO	116
3.4 RELIGIÃO E FEMINISMO PÓS-COLONIAL E DESCOLONIAL: UMA RELAÇÃO NECESSÁRIA	130
CAPÍTULO 4 – O USO DAS PERSPECTIVAS FEMINISTAS PÓS E DES COLONIAIS PARA A ANÁLISE DAS HERMENÊUTICAS DAS MULHERES IMIGRANTES BOLIVIANAS E A CONSTRUÇÃO DE UMA CHAVE DE LEITURA FEMINISTA PÓS/DES COLONIAL.....	138
4.1 HISTÓRIA, COLONIZAÇÃO E QUESTÕES DE GÊNERO NO CONTEXTO BOLIVIANO	138
4.2 GÊNERO E O PROJETO COLONIAL.....	141
4.3 AS TEORIAS PÓS-COLONIAIS E DESCOLONIAIS NO CONTEXTO BOLIVIANO	144
4.4 FEMINISMOS PÓS-COLONIAIS E DESCOLONIAIS: ALGUMAS PERSPECTIVAS.....	147
4.5 A MISTIÇAGEM NO FEMINISMO PÓS-COLONIAL E DESCOLONIAL E SUA RELAÇÃO COM A MIGRAÇÃO.....	151
4.6 A PERSPECTIVA FEMINISTA PÓS-COLONIAL E DESCOLONIAL COMO INSTRUMENTO DE ANÁLISE SOBRE A RELAÇÃO DAS MULHERES IMIGRANTES BOLIVIANAS E RELIGIÃO	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	182
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	187
ANEXOS.....	201
PESQUISA DE CAMPO:	201

INTRODUÇÃO

Os movimentos migratórios apresentam uma realidade múltipla e complexa, através deles há uma constante e significativa alteração na paisagem social e cultural no sistema mundial. Portanto, falar de migração é falar de um assunto sempre muito atual, é um movimento humano constante que faz parte da história da humanidade.

Sendo a migração um fenômeno social e humano, é a mobilidade das pessoas que compõem esse fluxo, eles/as são os/as protagonistas de várias dinâmicas que envolvem este fenômeno. O foco específico de minha pesquisa é evidenciar a experiência das mulheres imigrantes bolivianas presentes no fluxo Bolívia-Brasil, mostrar que as mesmas não são apenas meras coadjuvantes desse fenômeno, ocupando apenas o papel como parte da trajetória migratória dos homens como esposa, ou/e mãe ou/e filha.

Do ano de 1990 até o ano de 2005 houve um aumento significativo de mulheres nos fluxos migratórios, e em sua maioria, mulheres solteiras. Esse dado nos mostra que as mulheres que migram traçam a sua própria trajetória migratória de maneira autônoma. Tornou-se então essencial elaborar reflexões que desvendem as relações de poder entre mulheres e homens em contexto de migração, para denunciar as estruturas patriarcais dentro dos diversos processos que envolvem a experiência migratória como trajeto e estabelecimento.

Cada mulher, de cada nacionalidade, idade, condição social e estado civil, irá experimentar a experiência da migração de maneiras diferentes, a partir dos contextos histórico e sociais de seu país de origem, ao mesmo tempo que, com o passar dos anos, elas também vão adquirir as marcas do cotidiano enquanto imigrantes em outro país.

O recorte metodológico dessa pesquisa são as mulheres imigrantes bolivianas que vivem na cidade de São Paulo, é importante dizer que os/as

bolivianos/as são a terceira maior comunidade imigrante na cidade de São Paulo. Essa comunidade se caracteriza por ser um grupo bem articulado e organizado, promovendo feiras e festas de referência a sua cultura com uma significativa regularidade. Também é importante dizer que o fluxo Bolívia-Brasil é classificado como um tipo de imigração intra-regional/ de fronteira, tipo de imigração que ganhou mais destaque nas pesquisas no final do século XX, onde se verificou uma maior incidência nas regiões fronteiriças da América Latina. O Brasil é considerado o quarto destino mais procurado por/pelas bolivianos/as peruanos/as colombianos/as, e atualmente, pelos/as venezuelanos/as. O interesse pelo Brasil se dá por questões econômicas, oportunidade de emprego e salários mais altos.

No caso dos/as bolivianos/as, esse tem sido um fator quase que determinante. A Bolívia ocupa a posição 108 no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) referente à pobreza. A maior concentração de pessoas empobrecidas se encontra na Zona Rural. As regiões mais populosas da Bolívia são as que concentram o maior número de mulheres em situação de pobreza. Em Cochabamba, há 49,9% de homens pobres e 50, 1% de mulheres, em La Paz, as porcentagens são muito parecidas, sendo 49,7% de homens pobres e 50, 3% de mulheres pobres. A única exceção é Santa Cruz de La Sierra onde os homens compõem a população mais pobre 51, 9%, já a porcentagem das mulheres é de 48, 1%. Os mesmos departamentos mencionados são os que possuem o maior índice de casos de violência contra a mulher: Cochabamba 32, 78%; La Paz 17, 07% e Santa Cruz 11, 14%, sendo que esses casos, em grande parte, são caracterizados como violência doméstica.

A situação de pobreza e de violência são os fatores que estimulam as mulheres bolivianas a migrar, e a modalidade de imigração intra-regional é considerada a mais atraente e relativamente mais fácil para elas. O perfil das mulheres imigrantes bolivianas que chegam ao Brasil é um pouco variado, o que é geral em todas elas é o fato de todas serem trabalhadoras. Em grande parte, elas também se caracterizam por serem relativamente jovens, e possuírem baixa qualificação de trabalho e de estudos também. No Brasil, a

situação das mulheres imigrantes bolivianas é de muita invisibilidade e vulnerabilidade. Em alguns casos, elas sofrem discriminação por conta de sua aparência e por não possuir o domínio da língua portuguesa, e essa situação se agrava ainda mais, quando elas precisam de atendimento médico.

A comunidade imigrante boliviana é bem articulada, e se organiza constantemente, com a ajuda de ONGs, em prol do reconhecimento de sua cidadania e de seus direitos na cidade. Apesar de todas as dificuldades, estigmas e preconceitos vividos, os/as bolivianos/as, possuem na cidade de São Paulo, importantes associações voltadas para a questão do trabalho e da cultura, o que os/as impulsiona a participar de atividades sociais e manifestações específicas em prol de seus direitos. Para as mulheres isso é ainda mais importante, especificamente para elas, existe a Frente de mulheres imigrantes da Marcha Mundial das mulheres¹ e a Equipe de Base Warmis² – convergência de culturas.

O associativismo em contexto de imigração é uma prática recorrente e necessária pelos motivos já elencados no parágrafo acima. Essa prática vai para além da militância e da assistência social, mas também a dimensão íntima e subjetiva dos/as imigrantes, como é o caso da religião. Para os fins dessa pesquisa, o tema do associativismo religioso, será abordado com ênfase na compreensão de que essa prática é uma tática importante para as mulheres imigrantes, pois é nessa prática que as mesmas encontram uma importante

¹A Marcha Mundial das Mulheres nasceu no ano 2000 como uma grande mobilização que reuniu mulheres do mundo todo em uma campanha contra a pobreza e a violência. As ações começaram em 8 de março, Dia Internacional da Mulher, e terminaram em 17 de outubro, organizadas a partir do chamado “2000 razões para marchar contra a pobreza e a violência sexista. Fonte: <https://marchamulheres.wordpress.com/mmm/> Acesso em: 16 de julho de 2018.

² Organização de mulheres voluntárias, que querem transformar nossa realidade e melhorar as condições nas quais vivemos, desenvolvendo e promovendo atividades em nossas comunidades. Tem por missão facilitar e estimular o diálogo entre as culturas, denunciar e lutar contra toda forma de discriminação e todo tipo de violência através da promoção e a proteção dos Direitos Humanos, o apoio a integração social e comunitária, a promoção da interculturalidade na vida social, a promoção da Metodologia da Não Violência Ativa promovendo ações para orientar mudanças positivas nos indivíduos e na sociedade. Fonte: <http://www.warmis.org/quem-somos.html> Acesso em: 16 de julho de 2018

forma de agrupamento que mantém vínculos afetivos, a sensação de segurança cuidado.

Os espaços religiosos podem ser considerados coletividades formadas a partir da na lealdade e da crença, e por isso é um lugar que representa um elo que liga essa comunidade em torno de uma fé comum. Por isso, para às mulheres imigrantes bolivianas, o associativismo religioso promove a intimidade emocional necessária para que elas se sintam fortalecidas em suas lutas diárias.

Além disso, é importante dizer que os espaços religiosos são lugares que possibilitam a elaboração e reelaboração de saberes, e é nesse sentido que procuro articular uma perspectiva feminista pós/des colonial para a analisar a experiência do associativismo religioso vivenciado pelas mulheres imigrantes bolivianas, e de suas possíveis ressignificações religiosas/teológicas. Vale aqui dizer que me utilizo do termo pós/des colonial como chave de leitura e ferramenta analítica, e não como uma proposta de unificar as duas correntes.

O feminismo pós-colonial e o feminismo descolonial possuem diferenças especialmente no que se refere à lugar de produção e anunciação. O primeiro possui uma ênfase na crítica à construção da identidade de “mulher do Terceiro Mundo”, ideia essa que parte da concepção de que essas mulheres são um bloco monolítico e fadadas à sua condição de subalternidade. Já o segundo, tem como ênfase a discussão sobre a colonialidade de gênero, sistema que classifica hierarquicamente as mulheres em relação aos homens, as mulheres negras, andinas, latinas em relação às mulheres brancas. As duas perspectivas apresentam aspectos importantes para análise do associativismo religioso experimentado pelas mulheres imigrantes bolivianas, e por isso, proponho pensa-las e utilizá-las como chave de leitura.

O lugar onde foi realizada essa análise foi a Primeira Igreja Bautista Hispana (PIBHB), localizada no Bairro do Pari, na Zona Leste da cidade de São Paulo. Neste local foi feita uma entrevista coletiva, método conhecido também como Grupo Focal, que contou com a participação de 13 mulheres

imigrantes bolivianas³ que frequentam regularmente essa instituição religiosa. Através dessa atividade foi possível ter acesso à uma parte dos relatos de experiência migratória entre outros dos quais elas consideravam importante colocar. Percebeu-se na realização dessa atividade que o coletivo feminino religioso possui potencial para a construção e elaboração de táticas subversivas, que consegue simbolicamente, tirar essas mulheres de sua condição de vítima emancipando-as e as fazendo reconhecer o seu protagonismo religioso e sua capacidade para produzir um saber religioso feminista despretensioso.

Procuro mostrar que a elaboração desses saberes acontece a partir de leituras bíblicas onde a interpretação das mesmas são realizadas a partir dos anseios, dificuldades e críticas em relação às questões de relacionamento. É nessa articulação que brotam, em alguns casos, as reivindicações dessas mulheres em relação ao reconhecimento do seu protagonismo no contexto religioso e também do lar, pois, algumas falas chegam a denunciar situações de desigualdade. Essas questões apareceram na pesquisa de campo no segundo momento do Grupo focal, onde foi realizada uma atividade de hermenêutica de gênero. Através do grupo focal, foi possível ter acesso a uma parte significativa da história de migração das mulheres presentes, bem como sua capacidade de interpretação, articulação e questionamento de determinados textos bíblicos de acordo com a sua vida cotidiana. Diante disso, minha hipótese é que as hermenêuticas realizadas por essas mulheres, desenvolvem um saber religioso feminista despretensioso, que são tanto potência quanto possibilidade de romper com a situação de colonialidade de cunho religioso.

Destaco que o meu objetivo com essa pesquisa não foi classificar o discurso dessas mulheres como coloniais ou descoloniais, isso porque, pessoalmente, acredito que essa não é a melhor e maior contribuição que uma análise feminista pós e des colonial pode oferecer. O que considero importante

³ A identidade das mulheres que participaram do grupo focal foi preservada. A pesquisadora teve o cuidado de colocar nomes fictícios na pesquisa.

é destacar a possibilidade de articular esses conceitos e teorias como chave de leitura, e como isso contribuir evidenciando a capacidade dessas mulheres em agenciar a sua vida e a sua fé, ao ponto de ainda produzirem saberes nesse âmbito.

A tese foi elaborada em quatro capítulos que procuram articular informações e dados referentes a imigração, associativismo religioso, gênero e mulheres imigrantes com referenciais teóricos pós e des coloniais.

O primeiro capítulo, ***Imigração, Religião e Gênero: uma leitura a partir de uma perspectiva pós/descolonial***, apresenta a possibilidade de pensar a imigração e o/a imigrante e a questão pós/des colonial, a prática do associativismo religioso e a sua relação com a construção dos saberes religiosos, a ressignificação religiosa/teológica pelo cotidiano e a relevância da análise feminista pós/descolonial sobre as mulheres imigrantes bolivianas batistas. Em suma, neste capítulo apresento brevemente como é possível pensar as grandes temáticas que envolvem a tese dentro da perspectiva teórica que escolhi utilizar.

O segundo capítulo, ***Os corpos da imigração: um breve panorama sobre os movimentos migratórios internacionais e intra-regionais a partir do fluxo migratório Bolívia-Brasil e suas implicações de gênero***, começo a articular dados que julgo relevantes para se pensar as migrações internacionais, feminização da imigração e as migrações intra-regionais Brasil-Bolívia e através da construção de uma breve contextualização histórica, política social e cultural desses movimentos e dos países envolvidos, verificar a implicação de tais informações na vida das mulheres bolivianas. Além disso, discuto a questão da fronteira como um lugar/conceito de construção e reconstrução da identidade dos/as imigrantes bolivianos/as, e como isso se reflete na constituição dos diversos tipos de associativismos e redes sociais, entendendo-os como mecanismos e táticas de organização e articulação dos/as imigrantes bolivianos/as na cidade de São Paulo no âmbito do trabalho, da cultura e da religião.

O terceiro capítulo ***O associativismo religioso em contexto de imigração: uma análise em perspectiva de gênero a partir da experiência das mulheres imigrantes bolivianas batistas na cidade de São Paulo***, vai abordar de maneira mais específica a relação entre migração e associativismo religioso a partir da comunidade imigrante boliviana na cidade de São Paulo, evidenciando o caráter étnico das igrejas compostas por imigrantes e como elas são capazes de se estabelecerem como micro contextos urbanos religiosos. Depois procuro discutir as questões de gênero a partir do associativismo religioso experimentado por mulheres imigrantes bolivianas batistas, e por fim apresento a importância da relação entre religião e feminismo pós-colonial e descolonial nesse contexto. Neste capítulo começo a articular a minha pesquisa de campo realizada com as imigrantes bolivianas que frequentam na Primeira Igreja Batista Hispânica (PIBHB) na cidade de São Paulo, mostrando a importância da religião na vida dessas mulheres e como esse ambiente contribui para a elaboração dos saberes religiosos.

E por fim, o quarto capítulo, ***O uso das perspectivas feministas pós/des coloniais para a análise das hermenêuticas das mulheres imigrantes bolivianas***, finaliza a tese, destacando alguns aspectos mais específicos e pertinentes da história colonial da Bolívia, articulada às questões de gênero dentro desse contexto. Na sequência apresento as perspectivas feministas pós-coloniais e descoloniais para finalmente articular uma chave de leitura feminista pós/des colonial mostrando a importância do associativismo religioso como uma tática que promove o agrupamento das mulheres em torno de uma fé comum, e como isso contribui para a elaboração dos saberes religiosos feministas despretensiosos.

Acredito que essa pesquisa seja relevante pelo fato de apresentar à comunidade acadêmica e a toda sociedade, mais uma contribuição analítica sobre o fenômeno da feminização da imigração através da articulação desse tema com a religião e com as teorias feministas pós-coloniais e descoloniais. Além disso, ela contribui no sentido de evidenciar a presença ativa e produtiva que as mulheres imigrantes possuem dentro de contextos religiosos, algo que é tantas vezes silenciadas.

CAPÍTULO 1 - MIGRAÇÃO, RELIGIÃO E GÊNERO: UMA LEITURA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA PÓS/DESCOLONIAL

1.1 A MIGRAÇÃO E O/A IMIGRANTE E A QUESTÃO PÓS/DES COLONIAL

Analisar o fenômeno de imigração numa perspectiva pós/des coloniais, implica em considerar que as minorias nacionais sofrem com as relações inter-étnicas baseadas em sistemas classificatórios que sustentam práticas racistas e xenofóbicas com os/as imigrantes, e que remontam sistemas colônias antigos que sustentam o sistema capitalista vigente. Na perspectiva pós-colonial, o fenômeno migratório é considerado uma colonização reversa (TROVÃO e RAMALHO, 2010) e para a descolonial, uma consequência da situação de colonialidade (OLIVEIRA, 2016) que é retroalimentada por dinâmicas de circulação global de pessoas (QUIJANO, 2007), pautadas nas relações de poder.

Os/As imigrantes são a figura e a representação do “pós-colonial”, pois se encontram no lugar de fora do contexto espacial e simbólico (COSTA, 2006), mas, ao mesmo tempo, esse grupo de pessoas representam a potência para um processo de descolonização, quando os/as mesmos/as se unem e se organizam para práticas de resistência e militância por direitos. As formas eurocêntricas de conhecimento classificaram os/as imigrantes como os/as outros/as, através da desigualdade de gênero, das hierarquias raciais e dos processos sociais ideológicos (CASTRO-GOMES, 2007).

Se constrói então um *ethos* universalizante que nada mais é do que um projeto colonizador de formação discursiva da colonialidade que nega a qualidade do/a sujeito/a imigrante enquanto pessoa, promovendo uma identidade negativa os/as despojando de sua identidade original (MUÑOS, 2014). O/A imigrante aqui é visto/a como um ser que precisa ser dominado e domesticado, ideologia essa existente desde os períodos de colonização. O encrudescimento das políticas de segurança nacional nas fronteiras e a hostilidade com os/as quais são tratados em determinados contextos sociais no

seu cotidiano, remontam um passado colonial e estruturam um sistema de colonialidade que classifica estes/as imigrantes de acordo com a sua raça/etnia e gênero.

Apesar desse contexto se apresentar de maneira tão desfavorável aos imigrantes, este é o lugar de enunciação de suas experiências. Portanto, é preciso elaborar a partir desse lugar uma tática de escape que consiga transgredir as fronteiras culturais essencializadas. As experiências sociais dos/as imigrantes devem contar como conhecimentos válidos, pois eles/as são os/as protagonistas desse processo e das práticas e dinâmicas das diferentes relações (SANTOS e MENEZES, 2010).

É preciso dar ênfase a agência cultural dos sujeitos imigrantes, e para isso, é necessário imbricar a crítica ao capitalismo e a cultura, isto é, refletir sobre a questão da economia com a realidade social, com os discursos racistas e com a divisão interna do trabalho que se dá a partir da inferiorização das raças, relegando aos/as inferiorizadas, os piores trabalhos (CASTRO-GOMES, 2007). O discurso colonial apresenta o/a imigrante ou a/o estrangeiro/a de maneira fixa e estereotipada, essa é a sua estratégia discursiva: a construção do sujeito colonial articulando as diferenças raciais e sexuais e hierarquizando a relação racial e cultural, fazendo com que esse/a sujeito/a, seja visto como degenerado até mesmo por si próprio/a (BHABHA, 2007).

A questão do/a imigrante é então um problema de produção material e simbólica das identidades nacionais, e de uma compreensão do mundo dada pelo binômio inclusão e exclusão, que dentro dessa lógica, exclui o/a bárbaro/a, ou inclui o mesmo domesticando-o como bom cidadão (CASTRO-GOMEZ, 2000). Se coloca então um desafio às ciências sociais: compreender que a imigração e mais especificamente os/as imigrantes, devem ser pensados a partir de sua pluridiversidade epistemológica, isto é, deve-se reconhecer nesse processo de análise os conhecimentos extra acadêmicos e científicos (WALSH, 2007) produzidos por eles/elas.

E só é possível reconhecer a legitimidade dos conhecimentos fora da academia quando se faz uma virada epistemológica, que além de agregar produções realizadas por autores/as e intelectuais de diásporas migratórias, incluir as experiências das comunidades imigrantes. Com isso se evita a predileção por formas de produção de conhecimento aos moldes europeus que reproduzem a lógica da relação colonial (COSTA, 2006). A virada epistemológica faz com que a cultura seja vista como uma estratégia transnacional que se desloca e se transfere para vários contextos sociais a partir da diáspora migratória.

As fronteiras culturais se estabelecem como formas que explicam holisticamente as dinâmicas sociais a partir de um lugar híbrido de valor cultural reinscrito e reinterpretado (BHABHA, 2007), reconhecendo o/a imigrante como um/a sujeito/a capaz de transmitir culturas e as colocar em diálogos, constituindo, até certo ponto, uma nova identidade cultural a partir de diferenças agora vistas de maneira positiva. O conceito do hibridismo cabe bem neste contexto que colocamos sobre ele, o mesmo opera em dois movimentos fundamentais:

- Perspectiva desconstrutivista: a partir do momento em que se reconhece que há um traço híbrido em toda constituição cultural, ela desconstrói a ideia de hierarquização da humanidade baseada no que se entende como “raças/etnias de primeiro mundo” ou/e mais “evoluídas”. Essa perspectiva apresenta-se como um importante lugar de enunciação e de diálogo (COSTA, 2006), por possibilitar o reconhecimento da condição híbrida de todo o ser humano.
- Perspectiva de viés “normativo”: o ser híbrido é então uma condição global cosmopolita, todas as pessoas e todos os lugares são híbridos. Aqui, a diferença se torna a norma geral, composição das diversas identidades. Essa perspectiva é importante porque contribui com a multiplicação das possibilidades de perceber o mundo (COSTA, 2006).

É preciso destacar que as análises sobre a imigração costumavam centrar suas atenções em como “funcionava” a realidade social, e como se dava a sua inscrição no mundo, e para que isso fosse feito, se ajustava a vida das pessoas ao aparato da produção e aos interesses da modernidade intelectual. Esse tipo de prática abriu precedentes para que se elaborasse ideologicamente o/a outro/a, a partir de perfis de subjetividade estatalmente condicionados a dispositivos de saber e poder (CASTRO-GOMEZ, 2007).

A produção das representações acontece partir de uma distinção binária original, que define o sentido entre um nós, e um eles. Se produz e reproduz o outro, no caso o/a imigrante como inferior. É preciso então reivindicar um esforço de desconstrução de binarismos, que não somente dê voz aos/as oprimidos/as mas que seja capaz de descolonizar a imaginação, permeada por essencialismos (CASTRO, 2006). Os interesses políticos econômicos que envolvem determinadas comunidades imigrantes, constroem discursos ideológicos estereotipados. Logo, as pesquisas e análises irão reforçar tais ideais no sentido de fortalecer as políticas migratórias para alguns grupos, e afrouxar para outros.

Essa dinâmica reforça uma classificação hierárquica que submete os seres humanos à lugares sociais específicos. É preciso deixar de contextualizar a imigração na diferença cultural baseada numa estrutura de hierarquia de poder que suprime as práticas de conhecimento contrárias ao que está vigente (SANTOS e MENEZES, 2010). O campo teórico que precisa ser explorado quando falamos sobre imigração e sobre os/as imigrantes, é o das fronteiras, porque esse lugar/conceito ajuda a promover uma reflexão que vai para além da teoria, fazendo com que o caráter discursivo social seja descentralizado, valorizando as narrativas dos sujeitos, desenvolvido a partir de um lugar de enunciação pós/descolonial e híbrido (COSTA, 2006).

As comunidades imigrantes são marcadas pela diáspora da hibridação, por isso, possuem: a) uma integração vertical, que representa a manutenção das tradições de origem; b) vínculos laterais, onde esse grupo estabelece vínculos com outras comunidades de interesse (HALL, 2006). A integração

vertical possibilita a criação de meios que mantêm as tradições de origem, que se expressam em mobilizações de resistência, ou/e estabelecimento de redes sociais de solidariedade e comunicação. São táticas que vinculam os/as imigrantes dando força aos/as mesmas para suportarem situações de hostilidade e cerceamento de direitos. Os vínculos laterais representam as tentativas de diálogo com o local estabelecendo alianças com as pessoas que entendem a causa dos/as imigrantes, e que podem ajudar oferecendo serviços específicos como regularização dos documentos, aulas de português, cursos profissionalizantes, entre outros. Nesse âmbito, frisa-se que no contexto da cidade de São Paulo, são algumas organizações de cunho religioso, que tem oferecido esse tipo de apoio específico⁴.

Ao compreender a imigração a partir das dinâmicas sociais das comunidades imigrantes, é possível tirar os/as imigrantes da zona de exclusão e omissão epistemológica no qual os/as mesmos/as estão relegados/as no que tange a sua produção de conhecimentos híbridos (CASTRO-GOMES, 2007). São os/as imigrantes as pessoas capazes de produzir e vivenciar esse conhecimento com todas as suas ambivalências e possibilidades e com sua diversidade epistemológica que desafia os campos epistêmicos dominantes. Com estes conhecimentos é possível reparar danos historicamente causados pelo capitalismo e sua relação colonial (SANTOS e MENEZES, 2010).

É o protagonismo dos/as sujeitos imigrantes que merece destaque quando falamos sobre o fenômeno da imigração. Deve-se reconhecer que

⁴ **Missão Paz:** possui a sua sede na cidade de São Paulo, ao lado da Igreja Nossa Senhora da Paz, localizada na Rua do Glicério. O trabalho nessa instituição é desenvolvido com missionários Scalabrinianos e pessoas colaboradoras com o intuito de acolher, entender, integrar e celebrar a vida de imigrantes e refugiados. (missãopaz.org.br). **CAMI:** “O Centro de Apoio ao Migrante fundado em 22 de julho de 2005, pelo SPM – Serviço Pastoral dos Migrantes, atualmente com sede e personalidade jurídica própria, com o nome de **Centro de Apoio e Pastoral do Migrante**, tem como finalidade atuar diretamente na promoção dos direitos humanos fundamentais, na inserção social e na prevenção às formas de trabalho análogas a de escravo, prevenção ao tráfico de pessoas visando inclusão econômica, social, política, cultural e pastoral dos imigrantes, com o propósito de construir um mundo com justiça social, sustentável, onde a pessoa humana seja colocada em primeiro lugar.”: http://camimigrantes.com.br/site/?page_id=438 Acesso em: 29/05/2018. **Serviço Pastoral do Migrante (SPM):** O Serviço Pastoral do Migrante foi criado oficialmente em 1986. Porém, a inspiração para esse projeto começou no ano de 1984. O SPM é um organismo que está ligado a linha 06 da Pastoral Social da CNBB, e tem como objetivo central “articular e organizar os migrantes e imigrantes em geral, em âmbito local e nacional. <https://spmigrantes.wordpress.com/> Acesso em: 29/05/2018.

tanto as mobilizações em torno de uma etnicidade e tradição comum, quanto o diálogo com as dinâmicas locais, são lugares de produção e enunciação dos saberes e poderes destes/as imigrantes que partem do local/conceito de fronteira.

O lugar/conceito de fronteira, é capaz de fazer emergir um saber a partir das dinâmicas sociais, pode ser considerada um lugar “entre”, um espaço de equilíbrio e ambivalência, do pertencer/não-pertencer e da tradição/adaptação, o espaço existente entre dois conceitos definidos, onde o/a imigrante transita constantemente. No caso específico temos como recorte de análise o caso do fluxo Bolívia-Brasil, uma “diáspora latina” que possui processos simbólicos específicos, hibridações culturais distintas e também assimetrias globais (CANCLINI, 2002) advindas de todo um histórico de relações coloniais e de colonialidade.

Esse fluxo em específico possui implicações históricas e sociais, que são protagonizadas e agenciadas pelos/as bolivianos/as, fazendo emergir um outro pensamento que dialoga com uma memória colonial que pressupõe a diferença colonial como uma abertura à outras formas de vida (MIGNOLO, 2007). Os/As imigrantes são sujeitos/as que vivem uma experiência multicultural (OLIVEIRA, 2016), isto é de hibridações, como grupo, as comunidades imigrantes se caracterizam como formações subalternas, grupos de risco e “minorias étnicas” (HALL, 2006), portanto são a expressão da marginalidade colonial (NEVES, 2009). As experiências de imigração representam as margens da cultura, e são nas fronteiras geográficas, muitas vezes estabelecidas em periferias e guetos das grandes cidades, que os signos da aprovação e da aceitação dos povos de diáspora aparecem de maneira mais evidente (BHABHA, 2007), entre esses signos há então a tensão entre ser/não-ser.

Apesar destes traços coloniais fazerem dos/as imigrantes vítimas em potencial desse sistema excludente e explorador, essa situação não é sentida e aceita de maneira passiva pelos/as mesmos/as. O pensamento contra hegemônico se tece a partir da crítica a essa produção das vítimas em massa.

Se mostra um importante impulso de denunciar a violência matricial que o colonialismo promoveu como missão civilizatória e que causou, e ainda causa sofrimento humano através do capitalismo (SANTOS, 2006). Além disso, tem a capacidade de promover a reconstrução da autoestima e a produção do conhecimento a partir dos/as imigrantes.

As novas tendências dos estudos subalternos, culturais, pós-coloniais e descoloniais, se apresentam como pensamentos questionadores da produção elitista e acadêmica (CURIEL, 2007). Estes estudos possibilitam a promoção do/a sujeito/a imigrante a um *status* de produtor de sua história e não somente como vítima. O/As imigrantes, e especialmente as mulheres nessa condição, ganham visibilidade, pois questões que implicam situações de violência e vulnerabilidade da mulher imigrante passam a ser pauta recorrente nos estudos migratórios.

É importante destacar que o que se entende como processo de feminização em qualquer âmbito da sociedade, é desqualificação. Pois se se entende que o feminino é essencialmente menor e passível de servidão e de tutela permanente (MUÑOS, 2014). A feminização da migração é um fenômeno que não pode ser entendido somente como o aumento da presença de mulheres nos fluxos migratórios (SOUZA, 2015; ESTRADA, 2015) que acarretou no reconhecimento urgente da importância de se analisar a migração em perspectiva feminista e de gênero (CAMACHO, 2010). Mas também como uma consequência do crescente processo de empobrecimento das mulheres no mundo, e da exploração de sua mão-de-obra (HIRATA, 2005), deixando as mulheres imigrantes que são originalmente de países empobrecidos desamparadas (SEGATO, 2012).

Diante disso não é errado dizer que o fenômeno de feminização da imigração, é também uma das consequências da colonialidade de gênero e de poder (LUGONES, 2014; QUIJANO, 2007). São essas mulheres que sofrem com a potencialização das desigualdades e da exploração por questões de raça/etnia e classe social. Gênero aparece então como uma das categorias centrais dentro desse sistema (LUGONES, 2014), com ele se constroem

formas de exploração das mulheres e também de determinação de seu espaço, limitando as suas oportunidades de trabalho e acirrando as desigualdades entre mulheres e homens, com isso se nega a capacidade de autodeterminação das mesmas (MUÑOS, 2014).

Por conta de sua situação de colonialidade, uma leitura feminista branca-ocidental-europeia-universalizante, irá pontuar, de maneira sutil que as mulheres imigrantes são incapazes de ressignificar os seus espaços, subverter sistemas e de serem produtoras de saber, por conta de sua condição (PISCITELLI, 2013). Para que não se incorra nesse tipo de análise, é preciso e urgente articular um viés interseccional e racializado (CURIEL, 2007) sobre imigração construído a partir de uma epistemologia da alteridade, que critica a produção do conhecimento feminista hegemônico, branco e ocidental e mostra um novo olhar para essa realidade (PISCITELLI, 2013).

São as mulheres imigrantes, o grupo social que mais sente os efeitos negativos dos diversos processos de feminização. As mulheres imigrantes bolivianas em sua maioria, trabalham no ramo da indústria têxtil ou do comércio popular. O fato de serem trabalhadoras faz com que elas consigam se estabelecer no Brasil mesmo com todos os percalços e discriminações. Mesmo sendo vítimas, elas ainda conseguem protagonizar os seus meios de vida. É urgente fazer uma leitura das mulheres imigrantes com um olhar que considere a pessoa, e o contexto social de maneira crítica e partir de gênero, no mundo, na palavra e no texto.

Reconhecer que tratar as mulheres pertencentes a uma diáspora específica, como de terceiro mundo, e fadadas a suas condições de subalternidade, acarreta na diminuição dessas mulheres de maneira essencializada a partir de uma lógica de relação de poder hierárquica (BAHRI, 2013), isto é, a partir da comparação entre mulheres brancas/europeias e mulheres indígenas/negras pertencentes a países da periferia do mundo. Tal atitude representa uma relação de dominação estrutural e uma supressão violenta da diversidade e da heterogeneidade das mulheres no mundo (MOHANT, 2008).

Esse tipo de relação transforma o feminismo europeu em um projeto tão colonizador quanto qualquer outro, pois pressupõe a tutela das mulheres ditas de terceiro mundo. Desconsidera que as mulheres imigrantes em sua vida cotidiana, encontram os seus próprios meios de subverter determinadas ordens e situações que as oprime ou/e diminui. A perspectiva feminista branca/ocidental, além de manter essas mulheres em situação de subalternidade, também subalterniza as feministas que fazem a suas reflexões a partir do seu lugar de luta e de vivência, como as negras e latinas, que em alguns casos, são mulheres imigrantes (CURIEL, 2007).

Uma chave de leitura feminista antirracista e pós/des colonial, pode evidenciar a importância das mulheres imigrantes, sejam elas feministas ou não, dentro do espaço de produção de conhecimento e saberes, e suas táticas de descolonização (CURIEL, 2007) capazes de abrir fissuras nos papéis e as relações de gênero e poder (SEGATO, 2012), no contexto de imigração. A articulação interseccional de gênero, sexualidade, raça, etnicidade, estratificações e nacionalidade (PISCITELLI, 2013), denuncia a situação de colonialidade e hierarquia racial epistêmica que nega os conhecimentos raciais e justifica a exclusão social, cultural, política e econômica das mulheres. Silencia a construção teórica e discursiva a partir da ideia de que indígenas e negros/as não pensam, não possuem saber, somente tradição e não conhecimento (WALSH, 2007).

São as mulheres imigrantes as agentes pós e des coloniais, pois aquelas que vivem nas fronteiras e nos espaços híbridos da vida onde as culturas se interseccionam. Elas possuem o potencial e a potencia para um possível processo de descolonização a partir da construção de sua própria identidade (NAVAZ, 2015), mesmo que isso aconteça muitas vezes sem a vontade das mesmas, mas sim, por uma necessidade pessoal. O termo hibridismo dentro desse contexto, define um novo conceito de identidade a partir da relacionalidade, dimensão importante para o desenvolvimento humano, oferecendo recursos úteis para se pensar as identidades fluídas que se constroem numa constante relação com os outros (PUN-LAN, 2015).

Um exemplo disso é o caso das mulheres imigrantes bolivianas que se encontram em Corumbá/MS. As mesmas relatam que se adaptam de maneira mais fácil porque os homens têm mais dificuldade de inserção no mercado de trabalho e não conseguem assim, manter sua autoridade dentro dos domicílios (PEREZ, 2012). Nesse caso reconfigurar e negociar os papéis de gênero é algo relativamente recorrente entre os/as imigrantes, especialmente no que diz respeito os/as bolivianos/as. Essa situação de negociação dos papéis sociais de gênero estabelecidos como “naturais”, em alguns casos, não é realizada com tanta tranquilidade, podendo acarretar situações de pressão psicológica e emocional, e comportamentos agressivos dos homens. Apesar disso, se verifica nesse processo que a experiência da imigração faz com que esses papéis sociais de gênero sejam flexibilizados (PEREZ, 2012), fato este que pode ser considerado uma possível brecha, para alternativas de mudanças.

Diante de tais exemplos, fica evidente a necessidade de desmontar os discursos hegemônicos do feminismo ocidental que possui marcas eurocêntricas em suas produções ideológicas e de ferramentas de análise. Para se fazer isso, é preciso então produzir uma narrativa sobre as mulheres imigrantes que critica o universalismo de gênero (MIÑOSO, 2014).

As mulheres imigrantes bolivianas vivenciam as dinâmicas sociais em seus corpos como numa encruzilhada, fazendo com que as mesmas estejam suscetíveis à diversas transformações, potencializando o nascimento de um novo “eu” que se move em dois ou mais mundos. Elas sentem a realidade de maneira diferente, e em determinados momentos por conta das implicações de gênero envolvidas (TROCH, 2007). A herança andina traz um histórico de violência colonial (CUSICANQUI, 2012). O processo de colonização feminizou os povos indígenas, isto é, lhes atribuiu um caráter de servidão e livre acesso para a dominação. Esse processo, na vida das mulheres andinas fez um estrago ainda maior, pois as instrumentalizou e as objetificou com o intuito de expandir a dominação colonial.

Esse contexto deu abertura e fundamentou as construções estereotipadas realizadas sobre as mulheres andinas/latinas/imigrantes de modo um geral, e que até hoje, perpetua a ideia de que essas mulheres são: ignorantes, pobres, sem educação, limitada pelas tradições, domésticas, restringidas a família e vítimas, contrastando completamente com a auto representação da mulher ocidental (MOHANT, 2008). Aqui, a situação de colonialidade não diz respeito apenas às relações de inferiorização das mulheres em relação aos homens, mas também das mulheres “de terceiro mundo” em relação aos ocidentais, ou seja, há um grupo de mulheres classificadas como não tão humanas quanto outras (LUGONES, 2014).

As leituras feministas realizadas a partir do contexto de migração não devem ser entendidas como instrumentos de uma missão civilizadora (NAVAZ, 2015), pois “tornar os/as colonizados/as em seres humanos não era uma meta colonial”. (LUGONES, 2014, p. 983). Deve-se reconhecer que essas mulheres fazem parte de um grupo que foi, e ainda é sistematicamente silenciado em diversas culturas (SPIVAK, 2010) e âmbitos da sociedade por se encontram em situação de marginalidade (LUGONES, 2014; NAVAZ, 2015) epistêmica.

“Falar de mulheres migrantes é, portanto, falar de sujeitos concretos que fazem escolhas, que se reinventam que traçam estratégias” (OLIVEIRA, 2015), por isso é importante olhar para o protagonismo dessas mulheres nos ambientes dos quais elas estão inseridas, no trabalho, na casa, nas instituições religiosas e nas diversas frentes de militância. Reconhecer o protagonismo dessas mulheres significa acessar a produção do saber e do agenciamento das delas (LUGONES, 2014) em seus diferentes lócus de enunciação (MENDOZA, 2014). É perceber e evidenciar o potencial das mulheres imigrantes como sujeitas plenamente históricas (SEGATO, 2012).

A vida das mulheres bolivianas exige delas atitudes constantes de resistência e de resiliência, tais atitudes são capazes de construir e reconstruir constantemente as suas vidas, elas são “mulheres história”, pois são capazes de escrever a sua literatura com o próprio corpo, mesmo em silêncio (TAYASSU, 2015). As questões abordadas sobre o conceito de hibridismo e

fronteira, marca a identidade dessas mulheres de uma maneira muito semelhante com o que se entende como mestiçagem (ANZALDÚA, 2005; CUSICANQUI, 2012). No histórico colonial a mestiçagem foi um projeto político vivenciado pelas mulheres andinas de maneira muito violenta. Elas foram o instrumento de realização do processo de branqueamento, portanto, neste caso, a mestiçagem enquanto projeto político colonizador, possibilitou uma desarticulação de possibilidades de resistência.

Apesar desse traço tão negativo, também é possível se entender a mestiçagem como um processo de construção de uma identidade pelo viés do pensamento híbrido, um pensamento político que cruza as fronteiras ideológicas e históricas de maneira ressignificada constantemente, pensada como uma política de identidade não essencialista (CURIEL, 2007). A mestiçagem enquanto conceito e realidade é o entre mundo, isto é, um processo de reconstituição e re-emergência dos povos e das histórias (SEGATO, 2012). Implica valorizar traços e aspectos de identidades nacionais que dialogam em uma única existência.

Para que seja possível compreender a mestiçagem dessa maneira é preciso agregar o pensamento de fronteira (GROSFOGUEL, 2007) (Op. Cit. ANZALDÚA, 1987; MIGNOLO, 2007), que é entendida como uma resposta epistêmica do/a subalterna, é o lugar onde se tecem as suas cosmologias e saberes (GROSFOGUEL, 2007) que refutam conceitos de uma racionalidade que nega as práticas e os saberes que não são hegemônicos e dominantes, e questiona a suposta ideia de universalidade (WALSH, 2007).

A situação fronteira é uma cultura que consegue se desdobrar como estratégia de resistência em face as imposições das imagens e linguagens hegemônicas (DUBE, 2010). No século XIX, esse termo era entendido somente como uma referência aos limites territoriais e o/a sujeito/a fronteiro/a, era a pessoa que vivia nessa fronteira. Conforme se desdobra as dimensões sociais da situação de fronteira, torna-se possível classificar semanticamente o termo como um espaço onde existem lógicas de disputas, confrontos e resistências, de dimensões materiais e simbólicas (LEITE e BALLER, 2015) marginais.

O compromisso das teorias pós-coloniais e descoloniais é de mostrar a experiência dos povos colonizados a partir da autonomia e autodeterminação dos mesmos em sua condição de marginalidade. O caráter marginal da fronteira pode ser encarado como uma condição que faz emergir uma teoria capaz de romper com as continuidades da mentalidade colonial, abrindo o olhar para os grupos que precisam ser incluídos, e que estão menos visíveis dentro dessa lógica (RIEGER, 2008).

Mesmo que esses locais pareçam lugares de devastação, neles também existem possibilidades de resistência (TROCH, 2007) que podem ser motivadas pelas práticas sociais cotidianas que envolvem dinâmicas de sentimentos e de fatores sociais (LEITE e BALLER, 2015). A condição de fronteira, marginalidade e hibridismo, constituem um novo corpo político no mundo, o corpo dos/as imigrantes. Quando entendemos esses conceitos a partir das histórias coloniais e colonizadas, do diálogo cultural e da configuração de novas identidades, encontramos como protagonistas dessas dinâmicas os/as sujeitos/as imigrantes. Estes conceitos utilizados de maneira articulada constroem o que chamo de análise pós/descolonial do fenômeno da imigração e dos/as imigrantes.

O olhar fronteiriço, o hibridismo e a mestiçagem são capazes de descolonizar algumas ideias e práticas que determinam a condição dos/as imigrantes, por evidenciar o protagonismo dos/as mesmos/as (OLIVEIRA, 2015). A encruzilhada atravessa a vida das mulheres imigrantes, elas escapam das categorias oficiais e se movem por caminhos intercruzados (RIVERA, 2004), fazendo-as ter a capacidade de ter atitudes de subversão e importantes revoluções cotidianas. As mulheres imigrantes são a expressão corporal dos conceitos de fronteira, de hibridismo e da mestiçagem e encruzilhada, porque suas vidas perpassam não somente questões territoriais, mas também a sua relação com o masculino, com a família, com as redes sociais de migração e relações de poder (OLIVEIRA, 2015).

Essas relações se desdobram nos mais diferentes espaços nos quais essas mulheres estão inseridas: família, trabalho, escola e igreja. Nessa pesquisa em específico, escolheu-se fazer uma análise voltada para o âmbito da religião, e para isso, pretende-se analisar de que maneira as mulheres imigrantes bolivianas na cidade de São Paulo, experimentam o fenômeno do associativismo religioso.

1.2 O ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO E A CONSTRUÇÃO DOS SABERES RELIGIOSOS

Os/as imigrantes podem ser considerados/as povos de diáspora por questões políticas, econômicas e sociais pois, carregam marcas de sua raça/etnia, provém de países empobrecidos e vivem em situação de marginalidade, como é o caso dos/as bolivianos/as. Esses fatores podem causar uma perda de sentido da vida, das fontes simbólicas e efetivas de identidade cultural desse povo, e nesse caso, não se pode negar que a religião é um dos muitos mecanismos de reelaboração e ressignificação da vida, além de possibilitar a criação de táticas e estratégias de emancipação a partir da experiência da marginalidade social (BHABHA, 2007).

O associativismo religioso é uma dessas táticas, pois ele se desenvolve a partir das margens, em contextos nos quais as estruturas de poder e saber viabilizam a construção de pensamentos alternativos que, em parte, pode promover a emancipação social dos/as imigrantes (SANTOS, 2006). Em se tratando do cristianismo, deve-se considerar que essa religião possui elementos coloniais, sendo um dos instrumentos de consolidação do processo e colonização. Reconhecer essa característica nos faz compreender que é preciso fazer uma revisão crítica de seu papel histórico (WIRTH, 2013). Ao mesmo tempo, considerar o fato de que é possível construir um novo olhar sobre a religião. Simplesmente fadar os sistemas religiosos ao seu caráter primitivo, não é o melhor caminho, isso porque a religião ainda é um sistema de sentido no qual uma significativa parte das pessoas do mundo ainda recorrem, como por exemplo os/as imigrantes bolivianos.

Para que seja possível fazer uma revisão crítica da religião, é preciso lançar mão de análises que se façam a partir da observação do campo religioso e principalmente das experiências dos sujeitos/as religiosos/as, e observar as dinâmicas do associativismo religioso é um dos caminhos para se fazer isso. No que tange ao contexto de imigração e da experiência dos/as imigrantes, as práticas relacionais e associativas nos ambientes religiosos, contribuem para o desenvolvimento de diversas formas de saberes que através do processo de tradução cultural, reconstrói e revitaliza possibilidades histórico culturais (SANTOS, 2006) de resistência e até mesmo de subversão. A religião é um sistema de sentido que aflora os valores e as emoções do/a sujeito/a religioso/a, por isso, quando se elaboram discursos direcionados para a busca de igualdade, se reivindica também o valor da sua própria experiência (NAYRATAN, 1997), sendo assim, é necessário reintegrar e considerar essa dimensão humana nos ambientes religiosos.

Como foi mencionado no início desse capítulo, há várias organizações que atendem os/as imigrantes na cidade de São Paulo, e que possuem vinculação religiosa, mais especificamente com o catolicismo, e que baseiam a sua atuação como uma vocação divina, reconhecendo nos/as imigrantes, pessoas pelas quais Deus e Jesus Cristo se compadecem e que tomam partido. Além disso alguns/algumas os/as imigrantes também se reconhecem como pessoas que precisam de uma religião para os/as ajudar em suas dificuldades cotidianas. A força divina é um dos elementos que pode renovar neles/as a coragem de encarar os desafios da vida, por isso, parte significativa desse grupo aderem a algum segmento religioso.

A religião nesse contexto pode apresentar uma lógica totalmente contrária à sua função no viés colonial. Guardadas as devidas proporções, quando as instituições religiosas se comprometem com os/as imigrantes, elas conseguem em certa medida, descolonizar especialmente o que diz respeito ao discurso sobre Deus em relação aos “colonizados”. Uma prática/atitude religiosa aliada a causa e a experiência de imigração e de ser imigrante, pode produzir relações que têm a capacidade de verticalizar os poderes e promover

saberes em rede que contextualizam as estruturas sociais com uma nova linguagem (CASTRO-GOMEZ, 2007).

O foco principal dessa pesquisa é identificar de que maneira esse movimento interfere na vida das mulheres imigrantes bolivianas batistas, através da frequência dessas mulheres na igreja, podemos dizer que elas formam um coletivo feminino religioso (SEGATO, 2016), onde as relações e as experiências espirituais são tecidas de acordo com as necessidades específicas desse grupo. Estamos falando de mulheres que são sujeitas ativas e protagonistas da sua vivência religiosa, e, portanto, são capazes de elaborar saberes religiosos que perpassam a sua condição como mulher imigrante.

Os sistemas de saber religioso podem ser pensados como dispositivos heterônomos vinculados em rede, e que exercem um grau de influência mútua, tanto em diferentes aspectos particulares, atendendo a conjunturas históricas específicas, quanto em uma integração parcial em diferentes temporalidades (CASTRO-GOMEZ, 2007). As mulheres imigrantes bolivianas batistas, não elaboram os seus saberes religiosos individualmente, mas sim a partir de um estímulo que vem tanto de sua relação pessoal, familiar e cotidiana com a religião, quanto da comunidade de fé. “As comunidades mais que os indivíduos tornam possível o fazer” (LUGONES, 2014, p. 948).

Enquanto comunidade imigrante religiosa, as mulheres são um vetor histórico, um agente coletivo, e o espaço religioso no qual elas estão inseridas representa um projeto proveniente de um passado comum que constrói um futuro em também comum, através de uma trama interna de articulações e intercâmbios, que identifica no sujeito coletivo a sua auto percepção, bem como o compartilhamento de histórias que são tecidas coletivamente (SEGATO, 2012). Para o feminismo ocidental a religião é vista como um sistema que oferece mais prejuízo do que benefícios para as mulheres. Apesar de ser uma realidade, não se pode definir a os sistemas religiosos somente dessa, isso faz com que se prive e se oculte as táticas e estratégias de mulheres religiosas que estão subvertendo esse paradigma (MOHANT, 2008).

É preciso reconhecer e articular teorias em contextos onde uma determinada tradição religiosa, no caso dessa pesquisa a cristã de cunho batista, possui força considerável na vida das mulheres (NARAYAN, 1997). Isso significa reconhecer que a religião é um fenômeno social que possui suas ambivalências, tanto pode ser um espaço de refúgio quanto um instrumento de opressão de gênero (NAVAZ, 2015). Portanto é preciso considerar que os chamados aspectos “negativos” da religião em relação às mulheres já são relativamente conhecidos e explorados, o que é necessário e desafiador nessa questão é verificar de que maneira a religião oferece às mulheres a possibilidade de elaborar na igreja e por meio de reuniões e grupos específicos, um saber religioso feminista despretensioso que subverte determinadas ideias sobre as mesmas.

A apropriação do discurso religioso realizado por algumas mulheres que participavam especificamente do segmento cristão trouxe muitos benefícios nas lutas sociais da América Latina, e em outras partes do mundo (NAVAZ, 2015). Um exemplo disso é a atuação das mulheres no movimento das CEBs (ROSADO-NUNES, 2001), o protagonismo das mulheres protestantes durante o período da reforma (ULRICH, 2016), e o exemplo das comunidades indígenas (CURIEL, 2007), importante referência de construção de sistemas de gênero com base nas cosmovisões religiosas, que defendiam a ideia da complementariedade entre masculino e feminino (CUSICANQUI, 2012).

As igrejas, além de serem comunidades de fé, também são locais onde se constroem as Redes Sociais. Tais redes são compostas por pessoas que possuem laços de confiança entre si através das trocas simbólicas. A partir das redes sociais, se encontra um caminho de análise das táticas e estratégias de apoio mútuo, estabelecidas pelas mulheres dentro do processo de migração (OLIVEIRA, 2015). A religião representa o vínculo entre a cultura e as práticas religiosas, estes são os *lócus* hermenêuticos, e onde se encontram os saberes locais (WIRTH, 2013), que reconhecem as particularidades e singularidades (PUN-LAN, 2015) a partir da partilha das diversas experiências com Deus entre as mulheres. Experiências essas, que são capazes de transformar as

perspectivas religiosas por si, dentro de si, e pelas mulheres. O espaço religioso é capaz de promover a criatividade (COSTA, 2006).

Apesar dessa perspectiva se apresentar como uma possibilidade interessante de reconhecer o protagonismo feminino das mulheres imigrantes bolivianas batistas, é preciso também tomar cuidado com essencializações que nos impede de reconhecer as diferenças e ambivalências entre elas (PUNLAN, 2015). Apesar de comporem um grupo de pessoas que partem de uma fé comum, elas não podem deixar de ser vistas a partir de sua singularidade. São mulheres que se distinguem entre si, seja por conta de suas histórias de vida e redes de sentido, seja pela forma como realizam determinadas leituras bíblicas e como as aplicam para a realidade de suas vidas.

Diante disso, não é estranho se deparar com discursos dissonantes entre essas mulheres em relação a fé, ou/e olhares distintos em relação à essa temática. O que quero dizer com isso é que, da mesma forma que é possível reconhecer uma produção de saber religioso feminista despretensioso, também pode-se encontrar discursos que legitimam e validam normas de conduta conservadoras e opressoras. Como foi já mencionado anteriormente, essa pesquisa não tem a pretensão de classificar essas mulheres, ou/e seus discursos, como colonizados/colonizadores ou descolonizados/descolonizadores, mas sim, a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial, identificar e reconhecer o protagonismo dessas mulheres com essas ambivalências, percebendo que essas mulheres fazem o agenciamento de sua fé (LUGONES, 2014), sendo essa já uma prática que considero descolonial pois, descoloniza a ideia de que são somente os homens os principais protagonistas da religião.

Uma análise a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial é ferramenta útil de análise do associativismo religioso entre as mulheres imigrantes bolivianas que frequentam a Primeira Igreja Bautista Hispânica no Brasil (PIBHB) na cidade de São Paulo, evidenciando que essas mulheres têm o importante papel de resistência e sua própria forma de viver em comunidade (MIÑOSO, 2014). A categoria de gênero, dentro desse contexto, deve ser

entendida como um estatuto teórico epistêmico, uma categoria central, que ilumina outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades (SEGATO, 2012) e das experiências religiosas.

Uma análise feminista pós e des colonial sobre as mulheres imigrantes bolivianas batistas considera a experiência religiosa uma importante produção de conhecimento (MOHANT, 2008) inundado de valores quase intocáveis, ou/e de poucas transformações. Por isso, o que se deve combater na religião são as estruturas que contêm valores contra as mulheres, e não o seu todo (NARAYAN, 1997), é partir do cotidiano dessas mulheres, como elas relacionam a espiritualidade com experiências pessoais e íntimas (NAVAZ, 2015), esse é o melhor caminho para realizar essa leitura feminista pós e des colonial sobre esse fenômeno.

Os vínculos exclusivos entre as mulheres, a reciprocidade mútua, a colaboração solidária nos rituais, nas tarefas produtivas e reprodutivas dentro dos ambientes religiosos, são brechas que possibilitam uma leitura crítica, e porque não descolonial desses espaços, tornando possível repensar o doméstico como um espaço que possui uma política e uma associação própria, um lugar onde as mulheres são capazes de fazer a sua autodefesa e sua transformação (SEGATO, 2012). Como consequência disso, acontece também um movimento de se repensar criticamente a própria teologia pelo viés das teorias feminista pós e des coloniais (TOLDY, 2015), reconhecendo que o protagonismo das próprias mulheres migrantes revelam a sua capacidade de autodeterminação negada desde o século XVI (MUÑOS, 2014).

Pensar o associativismo religiosos a partir da experiência das mulheres imigrantes bolivianas batistas e através de uma chave de leitura feminista pós/des colonial, significa reconhecer que o lugar religioso é um eixo de coexistências, é o cotidiano compartilhado, é a base da vida comum, onde cada um exerce a sua função (SANTOS, 2010). A atribuição de tarefas no contexto religioso acontece pelo viés cultural e religioso, e se tratando do contexto de imigração, é importante considerar que, quando uma cultura é

marcada por uma noção de gênero hierárquica, isso vai se refletir na configuração religiosa, e vice-e-versa.

Por isso não é estranho notar que boa parte das mulheres bolivianas batistas tem como assunto principal em suas falas questões referentes a família ou/e ao trabalho na igreja. E é por isso é que as atividades que as mesmas exercem neste espaço, não podem ser considerados/as de menor valor, mesmo que reforcem a sua condição subordinada. Não é pelo caminho da desvalorização do trabalho feminino que se consegue fazer o feminismo dialogar com a religião. É preciso ver nas atividades das mulheres no espaço religioso as brechas para a emancipação, e reconhecer que a própria aceitação de tais atividades envolve uma dinâmica de negociação de perdas e ganhos materiais e simbólicos.

O lugar religioso, é um espaço teórico discursivo que precisa ser desafiado em favor do espaço comum (TROCH, 2007), pois a palavra religiosa possui um poder que historicamente se alia ao peso da história discursiva e sustenta antigos discursos teológicos (ROESE e ROCHA, 2017). Os saberes religiosos, portanto, nascem a partir desse contexto e como resultado do pensamento crítico de fronteira, da experiência da identidade híbrida e do reconhecimento da mestiçagem. O movimento de associativismo religioso dá acesso aos/as imigrantes, a um local onde eles podem viver essa diversalidade (GROSFOGUEL, 2007) mesmo sem a reconhecer. Estes saberes são verdades que transcendem o reino do epistemológico, e que “nascem das tensões no meio da vida, e que precisam ser traduzidas em ação, porque em momento algum é separada da ação (RIEGER, 2008, p.98).

O associativismo religioso experimentado por mulheres imigrantes, analisado a partir de uma leitura feminista pós/des colonial critica a vitimização dessas mulheres, e torna possível ver a religião, no caso, o cristianismo, como uma possibilidade de promover o auto agenciamento da fé. O espaço religioso, é o lugar onde as mulheres podem compartilhar seus “saberes-verdades”, é um lugar de troca, sendo ela a matriz do todo processo intelectual, propiciando novos aprendizados e formulações renovadas (SANTOS, 2010), sendo assim,

para as mulheres imigrantes bolivianas religiosas batistas, o espaço religioso é um lugar de descobertas. Entendo como “saberes verdades”, o que chamo de um saber religioso feminista despretensioso que é elaborado a partir da hermenêutica de gênero realizada pelas mulheres imigrantes bolivianas batistas, que nada mais são do que ressignificações teológicas de seus anseios, desejos e dificuldades cotidianas enquanto mulheres.

1.3 A RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA/TEOLÓGICA PELO COTIDIANO EM PERSPECTIVA PÓS/DES COLONIAL

Para que seja possível verificar como as mulheres imigrantes bolivianas batistas produzem esses saberes religiosos feministas despretensiosos, fez-se um trabalho de pesquisa de campo, na PIBHB, conhecido como grupo focal, atividade essa que foi dividida em duas partes. A primeira focou em ouvir as histórias referentes vinda dessas mulheres ao Brasil, questões de trabalho, família e a importância da religião na vida das mesmas. E a segunda se tratou de uma atividade de hermenêutica de gênero, na qual as participantes realizaram a leitura de determinados textos bíblicos, onde as personagens principais eram as mulheres, e dessa leitura deveriam apresentar a sua compreensão do texto, o que chamou a atenção e o que as inspirou na história bíblica.

Esse tipo de pesquisa de campo, especialmente a segunda parte, possibilita ter acesso à forma como elas realizam a leitura bíblica, e conseqüentemente elaboram a hermenêutica a partir de suas inquietações, conflitos e desejos. São discursos que mostram um pouco e por qual caminhos se desenvolvem a construção do saber e o agenciamento religioso dessas mulheres. A partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial utilizada para como ferramenta de análise desse contexto, procura-se evidenciar as potencialidades discursivas e de produção do saber das imigrantes bolivianas batistas. Uma chave de leitura feminista pós/des colonial não é uma tentativa de unir as duas correntes teóricas, mas sim, uma proposta de fazer de ambas as teorias uma ferramenta analítica útil para a leitura das ressignificações teológica realizadas por essas mulheres a partir da experiência do

associativismo religiosos e suas dimensões cotidianas, e reconhece-las como saberes religiosos feministas despretensiosos.

Os saberes são fruto de uma constante negociação das preocupações pragmáticas com valores simbólicos de cunho religioso, que são enriquecidos pelo cotidiano em todas as suas dimensões (SANTOS, 2010). Ao analisar a vida cotidiana e a sua influência na elaboração dos saberes, torna-se possível realizar alguns pequenos rompimentos com uma forma de pensar e de se fazer religião pelos/as sujeitos/as religiosos/as. Isso porque as mulheres, de acordo com a sua posição do mundo, o percebem e o compreendem de maneiras diferentes, o que desafia os conhecimentos já estabelecidos. Essa maneira diferente de compreender o mundo precisa ser integrada à ciência e ao conhecimento (NARAYAN, 1997).

As ressignificações teológicas realizadas pelas mulheres imigrantes bolivianas batistas são novos conhecimentos sobre o mundo. Esse saber é tecido a partir das experiências e devem ter o seu valor epistemológico reconhecido e evidenciado. No caso dessas mulheres, esse saber se tece interseccionando diversos contextos sociais: ser imigrante, mulher, boliviana e batista. Esse conjunto de condições que envolvem identidade, gênero, etnia e religião, influenciam significativamente a maneira como os discursos são articulados e os saberes construídos. Dentro dessa lógica, acontece o que podemos chamar de processo transcultural, que no contexto das mulheres imigrantes pode ser articulada com as histórias de deslocamento, contexto esse que pode fazer com que significar e ressignificar as experiências religiosas seja um processo complexo (BHABHA, 2007).

O fato dessas mulheres serem imigrantes é uma marca importante para a composição dos saberes e da geopolítica dos conhecimentos. A forma como as mesmas constroem seus saberes, irá manifestar as possibilidades existentes de se pensar a comunidade a partir da ótica (LUGONES, 2014) de mulheres reais, que possuem a sua própria história construídas coletivamente (MOHANT, 2008), no qual o papel da experiência religiosa pode se configurar em um tipo de resistência étnica (MOHANT, 2008). O que quero dizer com isso

é que, elas, respeitando a sua tradição e a sua comunidade, também podem se sentir livres para desafiar as leituras patriarcais contidas nos textos bíblicos e outras nem tanto. Aquelas que se sentem à vontade para fazer isso, iniciam sutilmente um processo de descolonização dos saberes religiosos.

Práticas descoloniais sempre estiveram inscritas não só na história dos povos colonizados, mas também, no próprio cristianismo (HALL, 2006), e são construídas na dimensão da vida cotidiana. É nela que se encontra o ponto inicial da construção de um saber religioso feminista despretenso que manifesta a vivência religiosa dessas mulheres (HAARDT, 2007). Esses saberes representam uma parte de um processo de reescrita descentrada realizada pela diáspora que questiona as grandes narrativas, sendo, portanto, uma episteme em formação (HALL, 2006). Reconhece-se então, que cada história de imigração, cada contexto doméstico e público, e cada experiência religiosa experimentada pelas mulheres imigrantes bolivianas batistas reescrevem tudo o que se conhece sobre religião e migração.

Essa reescrita feminina é capaz de atualizar e ampliar os conhecimentos e promover a criação de uma consciência mútua, construindo alternativas a partir da construção das subjetividades (NAVAZ, 2015). Nessa pesquisa, a reescrita que é elaborada pelas mulheres imigrantes bolivianas batistas que participaram do grupo focal, podem confirmar alguns dados de pesquisas voltadas para as mulheres imigrantes, como por exemplo, a questão das redes, do trabalho e da relação com a família.

O foco dessa tese é explorar as falas dessas mulheres no que tange a questão religiosa, a capacidade de interpretação do texto bíblico e a relação que elas fazem do mesmo para as suas vidas, e verificar como se dá a análise hermenêutica realizada por essas mulheres, e as possibilidades de se criar um viés crítico da retórica emancipatória dentro da dinâmica do associativismo religioso. É importante dizer que, paradigma retórico emancipatório tem como objetivo: 1) mudar as estruturas e os valores de desumanização; 2) verificar como esses textos bíblicos funcionam em lugares sociais e religiosos específicos; 3) investigar como a bíblia inculca atitudes de submissão e

dependência; 4) analisa obstáculos emocionais, intelectuais ou/e teológicos que dificultam o engajamento e a mudança (FIORENZA, 2009).

Esse tipo de paradigma, direciona a interpretação dos textos bíblicos como uma ferramenta poderosa para construir um novo caminho de compreensão (DUBE, 2010) da religião de maneira mais igualitária e justa para as mulheres. Os saberes religiosos feministas despretensiosos podem apresentar um caráter de denúncia e reanimar a valorização dos saberes que resistiram, e ainda resistem, como uma possibilidade de diálogo horizontal com os demais saberes religiosos e teológicos (SANTOS e MENEZES, 2010).

O paradigma retórico emancipatório é um caminho hermenêutico que possibilita questionar e desconstruir os elementos coloniais dos textos bíblicos e compreender a situação das mulheres sem que seja necessário sucumbir a ela (LUGONES, 2014). A valorização das experiências humanas promove a dilatação do presente e uma proliferação de totalidades que coexiste com outras. Durante muito tempo, as experiências das mulheres imigrantes bolivianas foram “ausentadas”, portanto, trazê-las à tona é uma dívida histórica, pois são importantes discursos e elaborações que abrem novas alternativas (SANTOS, 2006).

Quando as mulheres imigrantes bolivianas batistas, através da leitura de determinados textos bíblicos, reivindicam igualdade e/ou protagonismo feminino, elas estão combatendo, a seu modo, as estruturas que mantêm valores contra elas mesmas. Quem dita o caminho e o ritmo dos passos para a construção do saber, são as próprias mulheres imigrantes bolivianas. Sendo o *locus* hermenêutico delas a sua vivência esperta (desobediente e silenciosa) (ROESE e ROCHA 2017). É através desse lugar de interpretação, que se abre o caminho para a construção de uma possível leitura descolonizada, de encorajamento e de solidariedade entre as mulheres (DUBE, 2010), onde é possível ocorrer a superação da colonialidade religiosa (ROESE e ROCHA 2017).

Abre-se então um futuro de possibilidades plurais, utopias realistas que são construídas no presente, um campo de possibilidades, potencialidades e capacidades que podem criar uma compreensão recíproca entre as experiências do mundo (SANTOS, 2006). Boa parte do que tenho pensado sobre essa questão, se encontra mais no plano das possibilidades, e é por isso que dei o nome para algumas hermenêuticas realizada pelas mulheres que participaram da minha pesquisa de - *saber religioso feminista despretenioso*.

Elaborei esse termo, pois nenhuma dessas mulheres tem relação com o movimento feminista, muito menos a pretensão de elaborar discursos com este conteúdo em específico. Mas, não se pode negar que os discursos coletados e que serão analisados de maneira mais aprofundada no último capítulo dessa tese, me possibilitam enxergá-los dessa maneira.

Estes discursos são potências epistemológicas de transformação, e são elaborados dentro de uma realidade religiosa que ainda resistente em certa medida, ao protagonismo dessas mulheres. A importante contribuição que a construção de uma chave de leitura feminista pós/des colonial traz para essa pesquisa, é que a mesma me permite olhar para um cenário tão ambivalente como o religioso de uma maneira não classificatória, não me deixa encerrar a discussão sobre a influência da religião na vida das mulheres imigrantes bolivianas batistas em aspectos “negativos” e “positivos”.

Percebo que ela faz algo muito mais importante do que isso, me apresenta o campo religioso e as mulheres em constante transformação, onde os binarismos estáticos não dão conta de segurar a liberdade da capacidade intelectual que essas mulheres possuem, e que as faz transitar entre o que é bom ou ruim, certo e errado, bem e mal. Essa é a fronteira, a encruzilhada que uma chave de leitura feminista pós/des colonial me coloca diante das imigrantes bolivianas batistas, onde diversas relações de poder são por hora perpetuadas e até mesmo acirradas e por outra são questionadas e revistas. Dessa condição se brota uma sabedoria específica que vem das mulheres estrangeiras que tentam de todas as formas, driblar as dificuldades por serem mulheres de fronteira (RIVEIRA, 2004).

Essa sabedoria que advém de uma vida híbrida que é capaz de elaborar um conhecimento não dominado, a partir de lugares étnicos subalternos, que descolonizam as discussões epistêmicas e socializa os poderes (GROSGOUEL, 2007; RIVEIRA, 2004). São novos conceitos, novas linguagens que podem dar conta da complexidade das hierarquias e relações que envolvem gênero, raça, classe e sexualidade no campo religioso onde as mulheres bolivianas estão inseridas, e mostra o desafio de dialogar e verticaliza os saberes e poderes, vê o mundo como uma totalidade e não como um todo (CASTRO-GOMES, 2007).

Portanto, são epistemologias alternativas (WALSH, 2007), que promovem os saberes e conhecimentos que foram excluídos a partir da relação “com” e “entre” contextos, questionando os argumentos que se transformam mais importantes que os testemunho das pessoas (KELLER, 2004). Investigar academicamente as dinâmicas do espaço da vida cotidiana, implica em ouvir os testemunhos dos sujeitos religiosos. É possível superar as narrativas niveladoras (WIRTH, 2013), tendo a vida cotidiana como um paradigma sapiencial de interpretação, onde toda leitura e compreensão que se dá ao mundo religioso é afetada por padrões culturais (FIORENZA, 2009).

Cada lugar é à sua maneira o mundo, redescobrir na vida cotidiana a dimensão local da religião nos abre a possibilidade de encontrar novos significados. Esse é o lugar das alternativas e escolhas, por isso a sua característica dominante é a espontaneidade das motivações particulares e das atividades humanas mais genéricas (HELLER, 2016). Rompe-se com a regularidade da vida através de uma elevação que vai acima do cotidiano (HELLER, 2016) e é exatamente neste sentido que atuam os espaços religiosos, eles propiciam essa elevação para além, intervindo nas experiências das mulheres (CURIEL, 2007).

Na década de 1970 se retomou o interesse pelas análises sobre o cotidiano, por se compreender que a mesma faz parte da vida humana de maneira inteira, isto é, envolve individualidades, personalidades, sentidos e

capacidades intelectuais. No contexto anglo-saxão, cientistas da religião, utilizavam-se das observações da vida cotidiana para descrever a realidade concreta e elaborar modelos de interpretação (HAARDT, 2007).

Apesar de ser, em grande medida heterogênea, a vida cotidiana estabelece uma hierarquia de acontecimentos que significam a vida, e que pode ser modificada de acordo com as diferentes estruturas que permeiam a vida dos indivíduos (HELLER, 2016). E mesmo se colocando de maneira hierárquica, ela não é estática, nem se cristaliza com o tempo. A teoria prática do cotidiano se apresenta como uma nova reflexão crítica, que supera o abismo entre teoria e cotidiano, sujeito e objeto e torna possível um encontro com as margens (TOLDY, 2014), onde a escuta das histórias e das experiências se faz o exercício primordial.

Por isso minha tese é de que as mulheres bolivianas batistas, em seus discursos, podem nos revelar a capacidade e uma potencialidade epistemológica a partir das zonas de contato estabelecidas pela migração, pela vida cotidiana e pela experiência religiosa (CASTRO-GOMES, 2007). Elas fazem isso “dentro da casa”, fortalecendo seus pensamentos próprios dentro do seu local a partir da relacionalidade vivencial simbólica, de unidade na diversidade (WALSH, 2007).

Parte do discurso dessas mulheres pode ser denominada como feminista, mesmo sem a pretensão de o ser, pois as falas que elas apresentam, em alguns momentos, destoam das interpretações convencionais que são determinadas por padrões culturais religiosos patriarcais (FIORENZA, 2009). Essa dissonância se dá exatamente por serem saberes práticos e formações discursivas que refletem o contexto em que os mesmos foram construídos, apresentando-se como significações práticas (COSTA, 2006), formas alternativas de racionalidade ética e também novas formas de utopia.

Quando o conhecimento se encarna, ele atravessa as suas condições sociais e lutas concretas (CASTRO-GOMES, 2007), resiste a opressão do patriarcado e do colonialismo, denunciando a apropriação do corpo da mulher e a essencialização de suas experiências, a partir do reconhecimento da

riqueza da dimensão da interseccionalidade (TOLDY, 2015). A perspectiva interseccional permite uma visão mais completa e complexa das questões de gênero que permeiam também o universo religioso e teológico cristão. Assumir as dimensões de raça, classe e gênero e suas consequências nas leituras dos textos sagrados (ROESE e ROCHA, 2017), torna possível lidar com as diferenças das mulheres em tempos de globalização (TROCH, 2007).

Quando é possível às mulheres imigrantes bolivianas evangélicas reconhecerem a sua identidade na leitura bíblica, ocorre um processo de devolução de sua história, o resgate da memória e a sua continuidade, tornando possível para esse grupo, implementar o seu próprio projeto histórico, seja de maneira coletiva, ou individual (SEGATO, 2012). O encontro entre o cotidiano e religião improvisam linguagens e experiências espirituais com dinâmicas descoloniais, que recuperam memórias coletivas, revisitam histórias e recuperam delas o melhor (TOLDY, 2015), promovendo os discursos igualitários da vida comunitária (SEGATO, 2012).

A partir da elaboração do saber religioso feminista despretensioso, que é também subversivo, se abrem possibilidades inesgotáveis de significação a partir da ação criativa das mulheres, que possuem potencial para subverter os sistemas de sentido que as oprime, redefinindo-os a partir de suas experiências, em um espaço de criatividade (COSTA, 2006). São elas que constroem as suas próprias histórias, a sua própria teologia e são autoras das suas ações discernidas nas tensões, na situação de marginalidade são “formas cotidianas de resistência” (RIEGER, 2008, p.100).

Porém, não se pode afirmar com tanta veemência a possível “vantagem epistêmica” e “espaço conceitual crítico maior”, precisam ser usados de maneira moderada, pois esse tipo de afirmação pode recair em uma “celebração da opressão e da exclusão”, criando assim idealizações e romantizações em torno da questão (NARAYAN, 1997). Reafirmo que boa parte dessa pesquisa trabalha na perspectiva de entender as possibilidades encontradas nas hermenêuticas das mulheres imigrantes bolivianas batistas, e

por isso, as teorias feministas pós-coloniais e descolonias se apresentam como perspectivas profícuas nessa questão.

1.4 A RELEVÂNCIA DA CONSTRUÇÃO DE UMA CHAVE DE LEITURA FEMINISTA PÓS/DESCOLONIAL SOBRE AS MULHERES IMIGRANTES BOLIVIANAS BATISTAS

A religião é uma variável da colonização das subjetividades, isto é, tem a capacidade de colonizar as diversas formas de vida, fundamentando à mesma aos interesses coloniais. Por conta dessa herança histórica, os estudos voltados para o campo religioso precisam levar em consideração as diferentes raças, gênero, classes e religiões, para que não reproduza dinâmicas coloniais. No contexto das mulheres, essa situação de colonialidade é marcante, isso porque é muito recente o reconhecimento pleno das mulheres como produtoras e protagonistas de um saber religioso ou/e teológico, e para que esse reconhecimento possa se expandir, é necessário fortalecer os paradigmas que valorizem a reciprocidade e a descentralização (PUN-LAN, 2015).

Isso implica em evitar privilegiar os “atores” ocidentais da história, que sempre foram utilizados como instrumental teórico determinante, e transcender epistemologicamente, descolonizar a epistemologia ocidental (GROSFOGUEL, 2010) que afeta diretamente os estudos de religião. Portanto, colocar as mulheres imigrantes bolivianas batistas, como protagonistas da construção de um saber religioso, contribui com o processo de transcendência epistemológica, pois dessa maneira é possível mostrar a religião a partir de sua reinvenção realizada pelos/pelas sujeitos/as religiosos/as (WIRTH, 2013).

Para isso, deve-se considerar algumas variáveis existentes para se pensar e analisar a religião dentro dessa perspectiva:

- 1) Considerar a relação hierárquica entre colonizador e colonizado;
- 2) Analisar de que forma se dão as diversas formas de produção, material e simbólica, e como se expressam em uma hierarquia racialmente fundamentada;

3) Reconhecer que há processos de repressão do conhecimento religioso;

4) Denunciar as diversas formas de imposição parcial da cultura dos dominadores nas religiões (WIRTH, 2013).

Agregando as questões feministas e de gênero, se acrescentam mais dois desafios aos mesmos:

5) Superar o descrédito feminista em relação à religião, que vem, em certa medida, do viés secularista, que não respeita as feministas que se assumem religiosas (PUN-LAN, 2015);

6) Evidenciar e denunciar o patriarcalismo discursivo religioso e a sua superação pela religiosidade em chave feminina, que nasce a partir das subjetividades ativas (ROESE, 2017).

As variáveis apresentadas representam um desafio ético, que considera a religião a partir das experiências. Não é uma religião de dogma e sim de vivência cotidiana. O rigor acadêmico deve manifestar a solidariedade às mulheres que vivem a religião, e que por vezes são vítimas do sistema colonial, e “articular as múltiplas verdades gestadas na cotidianidade das vítimas, com suas ambiguidades e assimetrias...” (WIRTH, 2013, p. 141). Através do trabalho de campo realizado entre as mulheres imigrantes bolivianas batistas, que frequentam regularmente a Primeira Igreja Bautista Hispânica do Brasil (PIBHB) na cidade de São Paulo, procurei mostrar nessa a existência dessas chamadas múltiplas verdades.

Os diversos contextos e histórias apresentadas por essas mulheres sobre a sua experiência de migração e como migrante, bem como sobre a importância da igreja e da religião em suas vidas são essas verdades. Verdades que não possuem a pretensão de serem universais, mas sim, um saber que brota de um acontecimento relacional desde às margens (RIEGER, 2008). A verdade religiosa da vida das mulheres imigrantes bolivianas só podem ser encontradas no cotidiano.

A atividade de hermenêutica de gênero realizada através do grupo focal mostrou como essas múltiplas verdades são capazes de construir o que eu chamo de saberes religiosos feministas despretensiosos. Cada mulher boliviana, quando fala sobre a sua vida, e sobre a sua experiência com a religião, também realiza uma interpretação da realidade embasada na crença religiosa. Tais interpretações, quando compartilhadas em comunidade, são capazes de mostrar um cotidiano singular e plural ao mesmo tempo. O que torna impossível classificar essas mulheres, ou/e defini-las estaticamente, devido a diversidade de histórias e de contextos sociais que elas representam.

O modo de fazer religião das mulheres, em certa medida, é uma possibilidade de reinventar a religião a partir da prática religiosa redesenhada pelas dinâmicas sociais. As mulheres possuem a capacidade de elaborar um fazer/saber religioso que é prático e real (ROESE e ROCHA, 2017), que nasce no cotidiano do espaço religioso, sendo ele, o lugar onde essas mulheres tecem novos imaginários do divino através de sua reflexão teológica (TROCH, 2007). Estes novos imaginários são como novas formas de compreensão e relação com o divino. A forma como essas mulheres conseguem fazer uma compreensão de determinado texto bíblico a partir de suas experiências, cria novas formas de pensar a sua relação com Deus e a sua experiência religiosa, que é marcada por sua condição de gênero, de etnia, e de nacionalidade.

Mesmo que, em alguns casos, tanto os novos imaginários, quanto a dimensão discursiva, isto é, a produção do saber religioso feminista despretensioso, seja ainda tímida, elas são capazes de apontar para “subjatividades criativas” (LUGONES, 2007), discursos que criam ou/e apresentam potencial para criar algo que supera a condição de passividade. São “brechas descoloniais” (SEGATO, 2012), onde as mulheres realizam por si só, as suas necessidades espirituais de acordo com as demandas do cotidiano (ROESE e ROCHA, 2017). Essas subjatividades ativas e brechas estabelecem novos lugares de conhecimento, de descobertas e de uma compreensão própria.

Os espaços de interação que promovem a sensação de pertença solidária das igrejas étnicas, compostas por imigrantes bolivianos/as, como é o caso da PIBH, possibilitam as mulheres uma construção teológica coletiva, especialmente nos momentos em que elas se reúnem enquanto grupo específico, como no caso do meu campo de pesquisa, enquanto ministério de mulheres da igreja. Nesses momentos, elas conseguem conversar e refletir entre elas sobre sua vida e sobre a bíblia de maneira entrecruzada, formando assim um conhecimento próprio sobre a religião, mesmo que não seja um saber totalmente coerente, é na arena de discussões que se promovem as mudanças e transformações positivas (TROCH, 2007).

A análise realizada a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial sobre o associativismo religioso experimentado pelas mulheres imigrantes bolivianas batistas, torna possível identificar as possíveis brechas descoloniais. Mesmo assim, vale novamente destacar que, apesar dessa possibilidade, essa análise não tem o objetivo de classificar qual fala é mais colonizada, ou mais descolonizada que a outra, mas sim, evidenciar as potencialidades discursivas, e de produção de saberes dessas mulheres.

A chave de leitura feminista pós/des colonial se aplica nessa tese como uma ferramenta de análise que procura articular imigração, associativismo religioso e a releitura da religião através da ressignificação teológica feita pelo cotidiano dessas mulheres. Desafiando pensar o fenômeno de migração como um processo que perpassa corpos dos/as imigrantes, contextualizando a partir de alguns dados específicos, perspectiva essa que abordaremos no próximo capítulo.

CAPITULO 2 - OS CORPOS DA MIGRAÇÃO: UM BREVE PANORAMA SOBRE OS MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS INTERNACIONAIS E INTRA-REGIONAIS A PARTIR DO FLUXO MIGRATÓRIO BOLÍVIA-BRASIL E SUAS IMPLICAÇÕES DE GÊNERO

2.1 MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS E FEMINIZAÇÃO DA IMIGRAÇÃO: TEORIAS E CONTEXTO HISTÓRICO

Os movimentos migratórios acontecem a partir de uma multiplicidade de contextos e de experiências, por isso, merecem uma constante atenção no mundo. Estes fluxos influenciam consideravelmente o aumento populacional dos grandes centros do mundo, fazendo com que “um a cada cinco imigrantes nascidos no exterior, vivam em uma das vinte cidades mais habitadas do mundo” (OIM, 2015), alterando significativamente a paisagem social e cultural desses lugares.

Estimasse que há cerca de 232 milhões de imigrantes internacionais ao redor do mundo, e que atualmente, há um grande número de pessoas em trânsito (SOUZA, 2015, p. 49). As mulheres representam 48% dos fluxos migratórios, e o aumento da presença feminina aconteceu em maior escala no ano de 1990, se mantendo intenso até o ano de 2005 (ESTRADA, 2015). As mulheres sempre estiveram presentes nos fluxos migratórios, porém pouco se dava atenção às mesmas até então. Conforme foi aumentando a presença delas, se tornou uma necessidade analisar o fenômeno da imigração em perspectiva de gênero (CAMACHO, 2010; ESTRADA, 2015).

Os fluxos migratórios também são considerados um dos desdobramentos da globalização e de suas transformações intensas e dramáticas no mundo, o que acarretou um deslocamento de pessoas muito grande (SANTOS, 2011). Além de mudanças no cenário mundial no que tange questões populacionais, os movimentos migratórios, também afetaram significativamente os sistemas culturais, tornando-os interligados (BAPTISTA e BÓGUS, 2015) e em constante interação com as transformações no sistema mundial (SANTOS, 2011, p. 26).

Imigrar para os/as imigrantes que provém do Sul-global, se torna cada vez mais perigoso por conta do rígido controle realizado nas fronteiras dos países tidos como desenvolvidos (CAJIGAS-BOTUNDO, 2007). Vale destacar que boa parte desses/as imigrantes vão especificamente para esses países para trabalharem não somente para se manter, mas também para mandar dinheiro para os/as familiares que ficam no país de origem.

Os/As imigrantes do Sul-Global, por não terem muitas opções, ou praticamente nenhuma, acabam por aceitar qualquer tipo de emprego, principalmente aqueles que os “nativos/as” não querem mais realizar, como por exemplo: construção civil, trabalho doméstico e cuidadoras/es. O fato da moeda dos países desenvolvidos em grande parte ser bem mais valorizada do que a dos países do Sul, qualquer tipo de emprego rende uma boa quantia para ser enviada para fora do país, o que muitas vezes acaba compensando os sofrimentos causados dentro de um contexto de segregação, seleciona e exclusão (VASCONCELOS e BOTEGA, 2015).

As migrações compostas por fluxos onde as pessoas que estão migrando são majoritariamente do Sul podem ser caracterizadas como migrações laborais, onde as pessoas saem de seu país de origem, especificamente para trabalhar. Boa parte delas, como já mencionado, migra não somente por si, mas por sua família, e à essa dinâmica dá-se o nome de transnacionalização familiar, e nela pode-se encontrar implicações de gênero.

Quando os homens migram, deixando sua família e em muitos casos, mulher e filhos/as, apesar de sentirem saudade da família, se contentam em fornecer o sustento material para os/as que ficaram no país de origem. Eles se sentem confortáveis porque sabem que estão cumprindo com o seu papel de provedor da família, não sentem o peso da culpa por não estarem presentes. Mas, quando são as mulheres que fazem este mesmo movimento, recai sobre as mesmas todo o peso de não estarem presentes. Mesmo que elas estejam enviando dinheiro, ainda sentem o peso da culpa por terem que “abandonar” a família (DUTRA e BOTEGA, 2014). Situação esta que nos provoca a pensar

em que medida determinados fluxos migratórios também podem traços característicos de um sistema de (neo) colonização.

A questão da imigração envolve temas como o conceito de nação e identidade nacional, identidade híbrida e mestiça. Fazer uma leitura crítica desse fenômeno implica em substituir as grandes narrativas pela história das migrações pós-coloniais e das diásporas culturais e políticas (NEVES, 2009). A globalização e a migração são processos que promovem, em certa medida, o “desarraigamento” e a “destraditionalização” de algumas estruturas sociais, não de forma negativa, mas como um terreno interessante para as “formações subalternas” (HALL, 2006).

Essas formações subalternas articulam práticas que reivindicam o respeito à diversidade e o combate a possíveis situações de xenofobia, que são consequências do fato da imigração ser tratada por setores políticos mundiais a partir de uma lógica que reforça os diversos sistemas de classificação racista/eticista. Um mecanismo que subjuga os corpos e a existência dos/as imigrantes (QUIJANO, 2007).

A dimensão de gênero é também uma variável relacional e situacional, que desvenda, dentro desse contexto, de que maneira se dão as relações de poder entre mulheres e homens (ESTRADA, 2015). Identifica os sistemas de classificação que oprimem a vida das mulheres imigrantes, e que as coloca em uma situação de vulnerabilidade. As assimetrias de gênero estão estruturadas e são estruturantes na sociedade, e por isso, são o combustível para situações de todo tipo de violência contra as mesmas (BANDEIRA, 2013). As mulheres imigrantes sofrem um conjunto de sistemas de dominação (OIM, 2015), que perpassam seus corpos transformando-as em objetos da violência colonial (LUGONES, 2014).

O depoimento de Maria Catalina Lopez-Lopez⁵ no VII Fórum Social Mundial das Migrações, realizado na cidade de São Paulo no ano de 2016, exemplifica bastante esse raciocínio. Nesse evento, Lopez participou de uma mesa sobre *“Resistência e alternativas desde os sujeitos migrantes”*, onde ela falou sobre o seu trabalho no contexto dos fluxos migratórios da Guatemala para os Estados Unidos.

Durante sua fala, Lopez mencionou alguns tipos de práticas de resistência que as/os imigrantes utilizam para minimizar seus sofrimentos durante a trajetória migratória e uma delas se destacou por ser uma prática que se desenvolve especificamente entre as mulheres durante a trajetória migratória. Segundo Lopez, as mulheres que decidem migrar, tomam pílulas anticoncepcionais antes de realizarem a viagem, para evitarem gravidez indesejada durante o trajeto, fato este que já evidencia a ocorrência de violência sexual durante o percurso da viagem.

Este relato denuncia sistematicamente os casos de violência sofrida pelas mulheres guatemaltecas durante a migração para os Estados Unidos. Além disso, também evidencia como as mulheres estão pensando recursos de evitar um “problema ainda maior” diante dessa situação. Elas mesmas, dentro das suas possibilidades, procuram uma maneira de não serem tão prejudicadas durante o trajeto migratório, mesmo que essa forma seja questionável, e vista como relativamente absurda, pode ser considerada, como mostrou Lopes, como uma forma de resistência.

As situações de violência e abusos que as mulheres imigrantes passam durante a trajetória migratória, é um desdobramento, ou melhor, uma herança da cultura dominante de viagem, nome usado pela antropologia no século XX, para designar a forma como se organizavam as expedições coloniais, onde somente homens, brancos e europeus, podiam fazer parte da viagem (DANIEL,2013). Sendo assim, viajar, culturalmente sempre foi entendido como

⁵ Ativista guatemalteca pelos direitos dos migrantes, integrou a XI Caravana de Madres Migrantes Centroamericanas en búsqueda de sus hijos. É professora com especialização em migração e interculturalidade, direitos humanos e saúde mental comunitária.

um direito dos homens, e como consequência disso, a migração também foi/é reconhecida como um movimento estritamente masculino.

Vale dizer que, apesar de ter sido colocado aqui que as mulheres sempre estiveram presentes nos fluxos migratórios, a cultura de viagem se constrói dentro do contexto de invasão colonial, onde a história oficial ocidental só conta os viajantes, colonizadores, homens, europeus e brancos. Não se considera as migrações que possivelmente aconteciam entre os povos indígenas e africanos, onde possivelmente haviam mulheres presentes.

Voltando à questão da imigração, é importante dizer que quando uma mulher decide migrar, ela está transgredindo uma cultura e uma construção social de gênero estabelecida há séculos do que se entende como lugares femininos e masculinos. As mulheres que migram adentram um espaço que, historicamente, sempre foi considerado pertencente aos homens por excelência. A migração tanto como movimento, quanto como campo de estudo é um lugar de exercício da dominação masculina, fazendo com que os corpos das mulheres sejam objetos de apropriação, ou somente mais um número que não conta nas reflexões e análises. No caso das mulheres guatemaltecas que Lopez menciona, cabe às mesmas, por sua sobrevivência, e para se manterem na trajetória migratória, negociar com seus corpos.

Atualmente não se pode mais pensar o fenômeno migratório sem considerar a presença das mulheres e as dinâmicas de gênero que envolvem o seu trajeto migratório, que acarretam, em alguns casos, situações de violência e de humilhação. Apesar delas serem capazes, em certa medida, de administrarem essas situações, fica evidente a necessidade de considerar as implicações de gênero nas situações de abuso, de sentimento de cobrança, entre outras coisas.

As mulheres imigrantes provocam e questionam os estudos sobre os fluxos migratórios no mundo, pois não são meras acompanhantes, ou/e coadjuvantes, e sim construtoras de sua própria história de migração. Elas estão cada vez mais inseridas em setores econômicos do país de destino e

reforçam a tese de que os fatores econômicos são ainda, um dos principais motivos para as pessoas migrarem.

2.1.1 As Metodologias de análise e as Teorias da Migração

O fator econômico é o principal motivo que levam as pessoas a migrar, por isso, é preciso entender que a história da migração está significativamente vinculada com a história do capitalismo (BAENINGER, 2015). A sociologia clássica sempre se preocupou com os desdobramentos do capitalismo na sociedade, porém não apresentou muito interesse em relação ao fenômeno da imigração

Ainda sim, é possível encontrar algumas referências sobre esse fenômeno. Quem realmente contribuiu com essa discussão na sociologia marxista foi Friedrich Engels (1960), com suas análises sobre a Revolução Industrial e a formação das grandes cidades, mostrando o quanto as migrações trouxeram impactos para as mesmas. Engels (2008) evidencia as dimensões econômicas e culturais das migrações, enquanto Marx enfatiza mais a relação com o processo de acumulação capitalista.

Émile Durkheim (1977) discute a temática da migração especificamente no que tange a sua influência na formação e no crescimento das grandes cidades, e as suas consequências nos espaços rurais e nas pequenas cidades. Para Durkheim (1977) a imigração promove o enfraquecimento das tradições nestes locais mencionados. Já nas grandes cidades, esse mesmo fenômeno possibilita a formação de associações e sindicatos, considerando então o/a migrante protagonista na constituição de novas instituições sociais.

Max Weber (2003) aborda o tema das migrações, primeiro, a partir da realidade dos trabalhadores alemães do leste do Elba, e em um segundo momento, a partir da relação entre ética protestante e o espírito do capitalismo. Neste segundo momento, Weber se preocupou com as questões fronteiriças e de identidade, quando o ele visita os Estados Unidos, onde descreve os grupos

de imigrantes a partir de suas profissões: os garçons são alemães, os políticos irlandeses e os italianos cavam fossas, caracterizando assim a imigração de europeus para os este país como “Europa Periférica” (OLIVEIRA, 2014).

Apesar destes autores clássicos da sociologia não apresentarem uma preocupação específica com o fenômeno da migração, é possível reconhecer nos três, que a questão econômica interfere significativamente nestes movimentos, o que fortalece a ideia de que a intensidade dos fluxos de migração ao redor do mundo é determinada por questões econômicas e sustentada pelo sistema capitalistas, como por exemplo, as dinâmicas de reestruturação do trabalho (BAENINGER, 2015). Esse fenômeno tem afetado consideravelmente a vida de diversos/as imigrantes no mundo inteiro, pois com ele, o capitalismo se impõe ainda mais como sistema que precariza especificamente os postos de trabalhos (PREVITALLI e FARIA, 2007).

Além da perspectiva da sociologia clássica, e a sua crítica ao capitalismo, alguns teóricos procuram construir metodologias tipológicas, seguindo a tradição da sociologia compreensiva de Weber, com o objetivo de pensar os fenômenos migratórios e seus movimentos, a partir de diversos contextos, envolvendo questões como intencionalidade, oportunidades, conjuntura do país de origem e escolhas individuais ou/e coletivas.

Henry P. Fairchild (1925) apresenta uma tipologia em quatro pontos para se entender os desdobramentos dos fenômenos migratórios. 1) Invasão; 2) Conquista; 3) Colonização e 4) Imigração. Já, Willian Petersen (1968), em sua construção tipológica, parte de dois eixos conceituais, o Sedentarismo e o Nomadismo, sendo assim, a visão desse autor é a de que a migração é uma condição humana, que se movimenta a partir da intencionalidade e da atitude, isto é, o/a sujeito/a imigrante é o motor do fenômeno de migração.

As tipologias de explicação do fenômeno migratório recentes têm como representantes Reginald Appleyard (1991), Alejandro Portes (1999) e Robin (2005). De acordo com estes teóricos, para se analisar o fenômeno de imigração é preciso considerar: 1) os limites territoriais; 2) duração e

periodicidade; 3) condições de trabalho; 4) motivações; 5) atividade econômica; 6) estatuto profissional; 7) nível de instrução; 8) estatuto administrativo; 9) lugar da migração (NOLASCO, 2016).

Essas tipologias se apresentam muito mais como perguntas metodológicas, no sentido de aproximar o conhecimento sobre a imigração a partir de uma diversidade de dinâmicas sociais que os envolvem. Nota-se que no decorrer dos anos, a questão da migração, por ser um fenômeno complexo, vai ganhando perspectivas e olhares de diversos âmbitos, e isso faz com que as teorias e metodologias sejam redimensionadas.

A teoria neoclássica analisa o fenômeno de migração considerando que só consegue migrar quem tem condições para o mesmo, portanto, não basta só querer ou/e precisar (NOLASCO, 2016). Esse determinismo econômico vai classificar os/as imigrantes entre: os/as que possuem condições de migrar e o fazem de acordo com as leis; e os/as que não tem e o fazem por via da ilegalidade.

A situação de ilegalidade está diretamente ligada com a questão das condições de trabalho. Os/As imigrantes “ilegais” estão mais propensos a trabalharem em situação de clandestinidade, sendo que esses locais de trabalho possuem péssimas condições. As teorias dos mercados segmentados (PEIXOTO, 2004) analisam especificamente essa questão, verificando o tipo de emprego e condições de trabalho, especialmente dos grupos de imigrantes que migraram “ilegalmente”.

As teorias do sistema mundo (CASTLES e MILLER, 2003) compreendem que as migrações internacionais acontecem por conta da movimentação da mão-de-obra, especificamente do Sul para o Norte. Esse movimento específico, configura um recrutamento das antigas colônias, evidenciando que o sistema capitalista, para a sua perpetuação, também recorre à sistemas de viés colonial.

Diante das perspectivas teóricas e metodológicas apresentadas até aqui, foi possível verificar que o fenômeno migratório possui uma dinâmica: colonial, antropológica, sociológica, política e econômica. Onde os/as principais protagonistas são os/as imigrantes, elas/eles vivenciam todas essas dinâmicas cotidianamente, fazendo do fenômeno migratório um movimento de corpos-políticos e sociais.

As tipologias e teorias até então expostas, não apresentaram nenhuma preocupação com as questões de gênero em contexto de imigração (CAMACHO, 2010) e essa é uma dimensão muito importante pois, as mulheres também migram, e os processos de reestruturação produtiva, por exemplo, afetam as mulheres imigrantes ao delimitar a elas somente postos de trabalho como cuidadoras, trabalho doméstico, oficinas de costura e comércio (ESTRADA, 2015).

Situação essa que acirra as desigualdades não só entre os homens, mas também entre outras mulheres, pois reforça os estereótipos de gênero e classe. Pois são as mulheres imigrantes que acabam realizando serviços que as mulheres brancas, ou/e “nativas” não realizam mais porque estão em postos de trabalho mais valorizados.

A discussão do trabalho feminino em contexto de migração apresenta uma difícil ambiguidade, por um lado, o fato dessas mulheres estarem inseridas no mercado de trabalho, possibilita uma certa autonomia financeira (AMARÓS, 2005), por outro, por estarem inseridas, na maioria dos casos, informalmente, (HIRATA, 2005), as coloca em risco constantemente.

As motivações para migrar são predominantemente por motivos econômicos, mas também é perpassada por situações específicas. Algumas mulheres também migram porque vivem alguma situação, seja de riscos ou/e precariedade em seu país de origem que acarreta na exclusão, vulnerabilidade e discriminação, e situação de desemprego. De acordo com dados da ONU, 70% dos pobres que existem no mundo, são mulheres (ONU, 2004).

A migração feminina atesta para o empobrecimento contínuo das mulheres, e o quanto o ato de imigrar representa uma das estratégias que essas mulheres encontraram de protagonizar uma mudança nas suas vidas. Reconhecer a situação de pobreza dessas mulheres, não anula o fato de que as mesmas são pessoas que contribuem significativamente nos países em que estão inseridos (OIM, 2015), com o enriquecimento cultural e transformação social, o que acarreta impactos sociais significativos (BAPTISTA, 2015). O/A imigrante é um/a agente de resistência e que protagoniza a construção de sua própria história.

O fenômeno da migração é uma construção social (BAENINGER, 2015) que perpassa múltiplos contextos sociais, motivações, expressões, que serão experimentados de diferentes maneiras de acordo com o gênero, raça, classe e nacionalidade de cada um/a. Sendo assim: “O fenômeno da migração deve ser analisado a partir de uma perspectiva histórica que reconheça o seu caráter processual (TEIXEIRA, BRAGA e BAENINGER, 2012, p.8).

As migrações internacionais são fenômenos constantes e que ganham mais ou menos intensidade de acordo com os contextos sociais, políticos, econômicos e culturais. Através dos movimentos e deslocamentos de pessoas, possibilita repensar constantemente o mundo, e a sua necessidade de rever como e para quem as relações sociais, políticas e econômicas estão estruturadas.

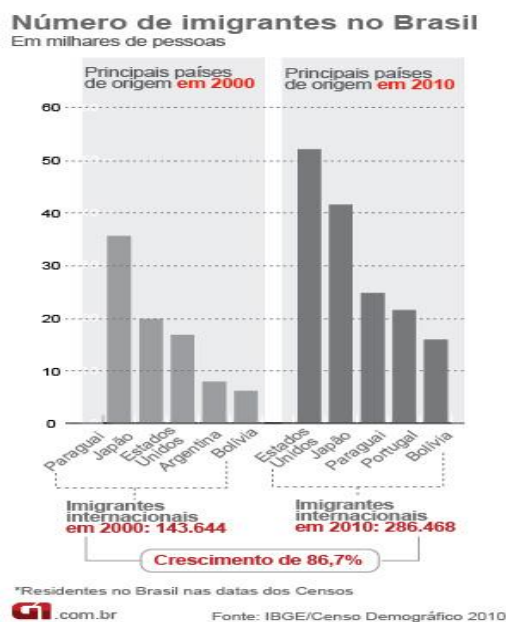
2.2 MIGRAÇÕES INTRA-REGIONAIS BRASIL-BOLÍVIA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, POLÍTICA SOCIAL E CULTURAL DA BOLÍVIA E SUA IMPLICAÇÃO NA VIDA DAS MULHERES BOLIVIANAS

As metodologias e teorias da imigração precisam incorporar em seus pressupostos e análises a experiência de mulheres e homens que vivenciam esse processo. Em específico para essa tese, a imigração intra-regional se apresenta como um recorte necessário, além de trazer à tona questões de gênero importantes sobre o tema.

Os estudos sobre imigração intra-regional começam a ganhar um destaque especial no início do século XXI. Se caracteriza por ser efetuada a partir da mobilidade interna das regiões fronteiriças, especialmente da América Latina. Apesar de ter ganhado mais atenção recentemente, esse é um fenômeno antigo, com raízes históricas e culturais, amplas e complexas.

O Brasil é o quarto país de destino dos/as imigrantes intra-regionais latino-americanos/as. No início do século XXI houve um rápido e absoluto crescimento de paraguaios/as, bolivianos/as peruanos/as e colombianos/as, e mais recentemente de venezuelanos/as⁶, com fluxos intensos até os dias de hoje (AVILA, 2007). Apesar do Brasil receber imigrantes de diversos lugares do mundo, a imigração no país é marcadamente latino-americana, pois os grupos que mais cresceram nessas últimas décadas, foram de bolivianos/as e paraguaios/as (SOUZA, 2015) como se é possível verificar nos gráficos a seguir:

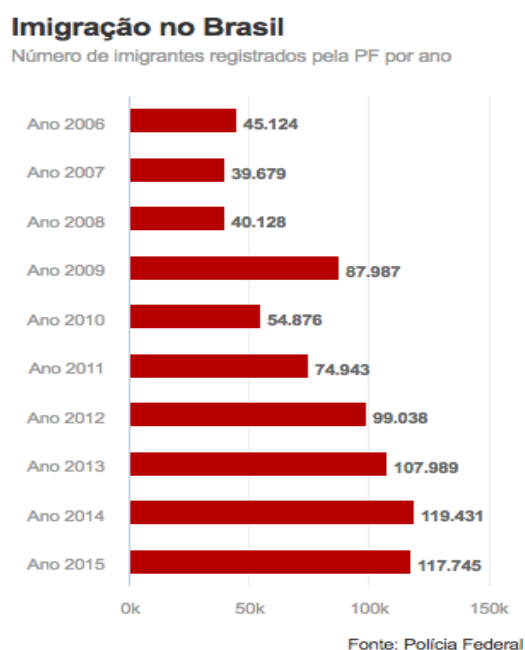
Gráfico 1 – Número de Imigrantes no Brasil



Fonte: IBGE/Censo Demográfico (2010)

⁶ Para saber mais sobre esse assunto acesse: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/04/venezuelanos-refugiados-chegam-a-sp-apos-transferencia-de-roraima.shtml> acesso em: 12/07/2016.

Gráfico 2 – Imigração no Brasil



Fonte: Polícia Federal

No ano de 2015, os haitianos lideraram o *ranking* de chegada ao país pelo segundo ano consecutivo, de acordo com os dados da Polícia Federal. Foram 14.535 haitianos registrados pela PF, essa é uma das nacionalidades que mais se destaca pelo crescimento nos últimos cinco anos. Em 2011, segundo a PF, apenas 481 haitianos deram entrada no país – ou seja, houve um aumento de mais de 30 vezes.

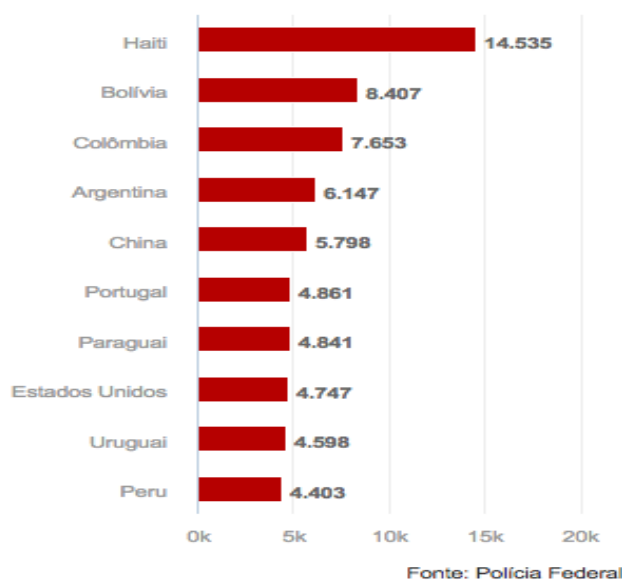
Os/As bolivianos/as também o segundo lugar de 2014 para 2015. Foram 8.407 registros no país no ano passado, o que representa uma queda de 32% em relação aos dados de 2011, quando 12.465 bolivianos entraram no Brasil. Em 2015, eles são seguidos pelos colombianos (7.653), argentinos (6.147), chineses (5.798), portugueses (4.861) paraguaios (4.841) e norte-americanos (4.747)⁷.

⁷ Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/06/em-10-anos-numero-de-imigrantes-aumenta-160-no-brasil-diz-pf.html> Acesso em: 14/03/2016.

Gráfico 3 – Nacionalidades

Nacionalidades

Ranking de países de origem dos imigrantes que chegaram ao país em 2015, segundo registro da PF



Fonte: Polícia Federal

A imigração boliviana para o Brasil decorre de fatores econômicos, sociais, políticos, e culturais, por isso é uma movimentação bastante complexa devido o seu caráter espacial e cultural. Por acontecer via altiplano andino ou/e das planícies fluviais, esse fluxo é indígena, sendo essa matriz marcada por uma situação histórica de colonialidade do ser que produziu e ainda produz o sujeito racializado (MALDONADO-TORRES, 2007). O/A imigrante boliviano/a é um ser racializado, o que denota todo um passado colonial de exploração e subjugação do ser andino fazendo com que o/a mesmo/a seja visto/a com estranhamento, alteridade e enfrentamento, configurando assim um nacionalismo metodológico (BEANINGER, 2015).

Desde a fronteira, a relação entre Bolívia e Brasil é marcada pelo controle e pela dominação do Estado Brasileiro, que se coloca como soberano sobre os/as bolivianos/as (ARAUJO, FILARTIGAS e CARVALHO, 2014). Os acordos e intercâmbios realizados historicamente entre Brasil e Bolívia como,

Mercado Comum Sul (MERCOSUL) e Acordo bilateral em 2006, permite a residência, estudo e trabalho a nacionais fronteiriços/ças (ARAUJO, FILARTIGAS e CARVALHO, 2014). A lei da Anistia, em 2009 (SOUZA, 2015), fez com que o Brasil fosse visto como uma boa opção de migração para os/as bolivianos/as. Somado a isso, a situação econômica na Bolívia é bastante complicada, o país está no 108º lugar no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH).

Tabela 1 - Índice de Desenvolvimento Humano

País	Índice de Desenvolvimento Humano - IDH	Posição no mundo	Posição na AS
Chile	0,819	40	1
Argentina	0,811	45	2
Uruguai	0,792	51	3
Venezuela	0,748	71	4
Peru	0,741	77	5
Brasil	0,73	85	6
Equador	0,724	89	7
Colômbia	0,719	91	8
Suriname	0,685	105	9
Bolívia	0,675	108	10
Paraguai	0,669	111	11
Guiana	0,636	118	12

Fonte: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD, 2013.

A Bolívia é um país em desenvolvimento, que possui um sistema de governo que em muito, bate de frente com os interesses do capitalismo hegemônico, e isso interfere significativamente no desenvolvimento do país. O território do Estado Plurinacional da Bolívia é composto por departamentos, províncias, municípios e territórios indígenas, como se pode verificar nas tabelas 2 e 3 na sequência:

Tabela 2 - Território

Departamento	Superfície (km ²)	Provincias	Municipios
Bolivia	1.098.581	112	339
Chuquisaca	51.524	10	29
La Paz	133.985	20	87
Cochabamba	55.631	16	47
Oruro	53.588	16	35
Potosí	118.218	16	40
Tarija	37.623	6	11
Santa Cruz	370.621	15	56
Beni	213.564	8	19
Pando	63.827	5	15

Fonte: <https://www.ine.gob.bo/index.php/bolivia/aspectos-politicos-y-administrativos> acesso em 13/04/2016.

Tabela 3 - Capitais

Departamento	Capital	Altitud (m.s.n.m.)
Chuquisaca	Sucre	2.790
La Paz	La Paz	3.640
Cochabamba	Cochabamba	2.558
Oruro	Oruro	3.709
Potosí	Potosí	4.070
Tarija	Tarija	1.866
Santa Cruz	Santa Cruz	416
Beni	Trinidad	236
Pando	Cobija	221

Fonte: <https://www.ine.gob.bo/index.php/bolivia/aspectos-politicos-y-administrativos> acesso em 13/04/2016.

Geograficamente a Bolívia se encontra na Zona Central da América do Sul, sendo o limite com o Brasil localizado na área Norte. Há três zonas predominantes no país: Andina (28%), Subandina (13%) e Lhanos (59%). O período colonial da Bolívia foi marcado por um processo de conquistas baseadas em grandes abusos, dentro de todas as dinâmicas que envolviam a colonização, o cacicado, no caso boliviano, foi uma das peças fundamentais,

ele funcionava como umnexo entre autoridades espanholas e a grande massa indígena (INE, 2018).

Uma das consequências sociais desse fenômeno foi a consolidação de estratos sociais, a classe dos vencedores, composta pelos hidalgos, soldados e encomentros; e a classe dos/as vencido/as, que tinha a população indígena como os seus representantes. A mescla entre essas duas classes criou uma “sub” classe de pessoas mestiças que compõem os postos subalternos da Bolívia.

A independência da Bolívia aconteceu graças ao movimento indigenista de 1781, que se rebelou contra o império espanhol (INE, 2018). Já o Estado da Bolívia foi “criado” no dia 06 de agosto de 1823, sendo o país, considerado república desde o ano de 2009, onde através da Constituição Política, se criou o Estado Unitário Social de Direito, que deu o caminho para que a Bolívia se tornasse um Estado Plurinacional e intercultural.

O século XX para a Bolívia, foi marcado por conflitos sociais e econômicos. Uma situação de ingovernabilidade fez com que eclodisse a guerra do gás e da água⁸, fazendo com que diversos movimentos sociais se mobilizassem reivindicando a nacionalização dos recursos naturais. No ano de 2004 se propõe uma Reforma Constitucional, convoca-se então uma Assembleia Constituinte, onde se percebe a necessidade de se quebrar os monopólios dos partidos. Com isso, se fez a primeira Consulta constitucional no país, e nas eleições acontece o trinfo indígena com a vitória de Evo Morales (INE, 2018).

No ano de 2009 se estabelece a Nova Constituição, onde se define que um Estado Plurinacional deve promover visibilidade aos povos indígenas, sua autonomia, reconhecimento e cidadania coletiva. Logo em 2010, há

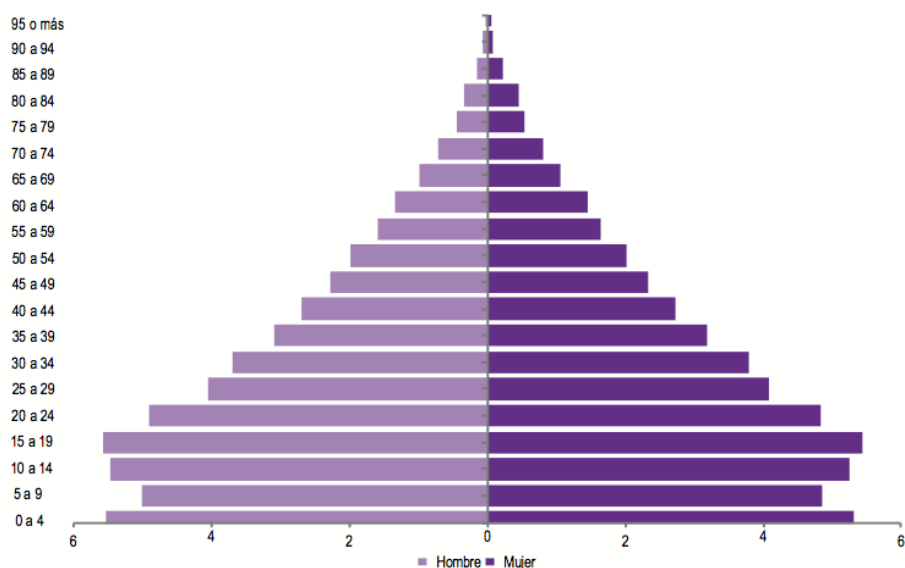
⁸ A guerra da água aconteceu na Bolívia, na região de Cochabamba no ano 2000, foi uma luta marcada da sociedade civil contra o controle das empresas transnacionais na distribuição dos recursos hídricos no país, sendo que essa região da Bolívia, sempre teve um histórico de crise de água, por conta da falta de estrutura e do acesso desigual (PFRIMER, 2008). Já a Guerra do Gás, aconteceu três anos depois, em 2003, e se caracterizou por ser uma rebelião de mineiros e camponeses populares contra um governo ultra-liberal e repressivo, contra a Lei Hidrocarbonus, aprovada no ano de 1997, que privatizou os recursos naturais do gás, que acabou ficando nas mãos das multinacionais que podiam explorar, produzir e exportar esse recurso (COSTILLA, 2004).

oficialmente o nascimento desse Estado, o que significou uma etapa de renovação histórica no país. (INE, 2016).

Conforme os dados do censo de 2012, estimasse que a população da Bolívia está com 2 milhões de habitantes, sendo que a maior parte se encontra na região de La Paz (27, 3%), Santa Cruz (26%) e Cochabamba (17%) (INE, 2016). Por sexo, verifica-se que a população feminina é relativamente maior que a masculina. A população masculina aparece maior na faixa etária da adolescência e da infância e a de mulheres aumenta na idade adulta (CENSO, 2012).

Gráfico 4 - Pirâmide Populacional por Grupo de Idade e Sexo

BOLÍVIA: PIRÂMIDE POBLACIONAL POR GRUPO DE EDAD Y SEXO, CENSO 2012
(En porcentaje)



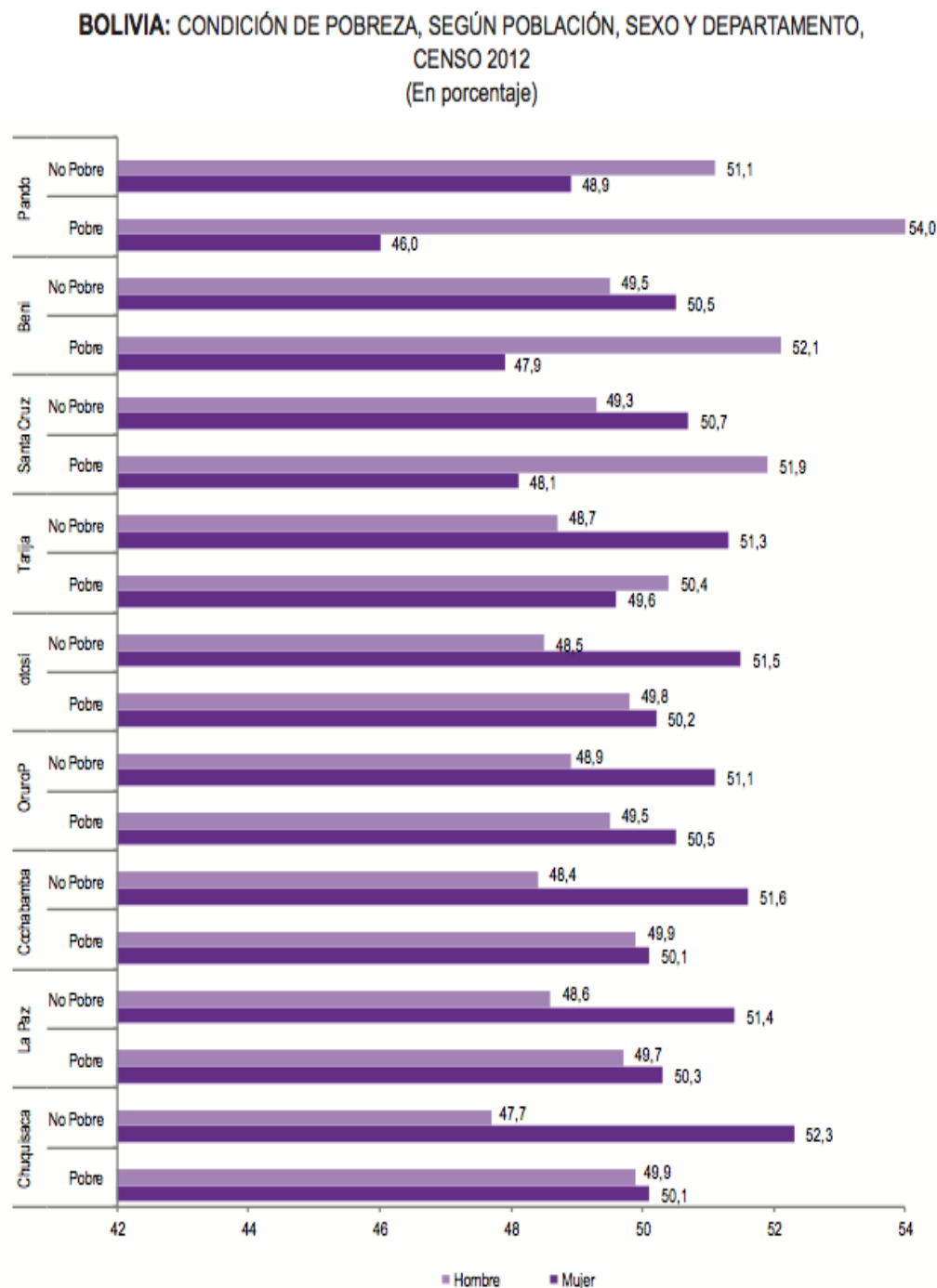
Fuente: Instituto Nacional de Estadística

Fonte: Instituto Nacional de Estadística (2012)

Apesar dessa diminuição nas áreas rurais, o índice de pobreza ainda continua alto, em 1996 marcavam que 68,8% da população rural vivia em condições de pobreza, e no ano de 2014 passou para 40,9 % (INE, 2016). O nível de pobreza nacional é de 79,8%, um número bastante elevado, sendo que 28% dessa porcentagem se encontra na zona urbana (INE, 2016). O

gráfico 5 a seguir mostra de que maneira está distribuído o índice de pobreza na Bolívia por departamento e por sexo:

Gráfico 5 - Condição de Pobreza segundo a População, Sexo e Departamento



Fuente: Instituto Nacional de Estadística
No incluye personas que residen habitualmente en el exterior.

Fonte: Instituto Nacional de Estatística (2012)

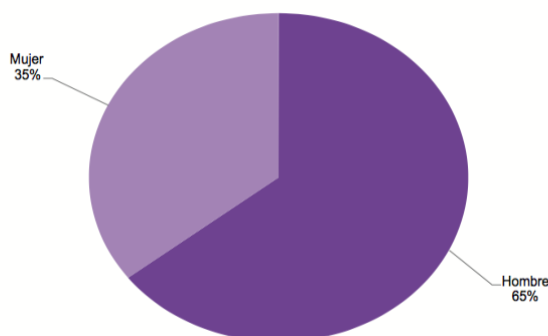
De acordo com os dados comparados entre o CENSO (2010) e o CENSO (2012) realizados na Bolívia, verificou-se que, em 2010, 59,6% dos homens se encontravam em situação de pobreza, e as mulheres 57,6%, números estes que quase se equiparam. Já no ano de 2012, essas porcentagens caíram, 55,9% para os homens e 44,1% para as mulheres.

Ao analisar o gráfico 5, nota-se que há departamentos onde as mulheres compõem a população mais empobrecida e são nestes mesmos que se encontra o maior número de mulheres, bem como ocorre o maior número de casos de violência contra elas. Os departamentos mais violentos para as mulheres na Bolívia são exatamente: Cochabamba com 32, 78% de casos; La Paz com 17, 07% dos casos e Santa Cruz, com 11,14% dos casos (INE, 2016).

A situação de pobreza das mulheres implica na recorrência de situações de violência e vice e versa. É importante situar que essa situação está relacionada também com a questão da baixa inserção das mulheres bolivianas no mercado de trabalho. Majoritariamente no país, são os homens que sustentam financeiramente a casa, como é possível observar no gráfico 6.

Gráfico 6 - Chefia do Lar por Sexo

BOLÍVIA: JEFATURA DEL HOGAR POR SEXO, CENSO 2012
(En porcentaje)



Fuente: Instituto Nacional de Estadística
No incluye personas que residen habitualmente en el exterior.

Fonte: Instituto Nacional de Estadística (2012)

Verifica-se nestes dados cruzados que há de fato na Bolívia, poucas mulheres com uma significativa autonomia econômica. De acordo com os dados estatísticos com enfoque de gênero do país, 37% dos homens maiores de 18 anos se encontram fora do mercado de trabalho, em relação às mulheres esse número é consideravelmente maior, 63%. A diferença de porcentagem se justifica em parte, porque muitas deixam de trabalhar para cumprir com suas responsabilidades com a família (INE, 2016).

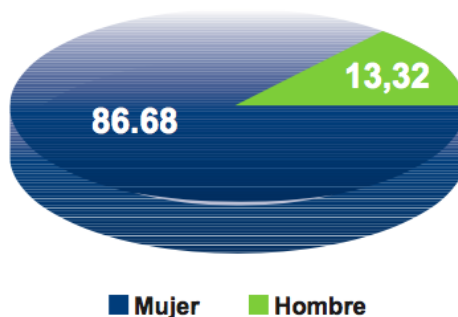
As questões que permeiam os papéis sociais de gênero e a sua “naturalização”, ainda se fazem fortes dentro da cultura boliviana, pois essas mulheres possuem capacidade de se inserir no mercado. De acordo com os dados relativos a educação, verificasse que houve um grande aumento de alfabetização entre elas, no CENSO (1992), no qual havia 73,31% de mulheres alfabetizadas no país, no ano de 2001, o mesmo já registrava 80,65%, e em 2012, essa porcentagem aumentou para 97,49%. Deve-se reconhecer que essa evolução, no que tange a educação básica, já é um importante caminho para a autonomia das mulheres bolivianas, porém, as forças culturais das relações de gênero ainda dificultam o acesso das mesmas à postos de trabalho.

O aumento da alfabetização feminina no país é uma conquista muito importante, porque ela pode diminuir os altos índices de violência contra a mulher no país, pois de acordo com os dados do ministério da justiça da Bolívia, as mulheres que mais sofrem violência são as que possuem escolaridade até o Primário, do primeiro ao oitavo ano (34,41%) e do nível Secundário, do primeiro ao quarto ano (30,41%), (INE, 2009).

As relações entre mulheres e homens na Bolívia parece não ser tão diferente como em boa parte da América Latina. Assim como no Brasil, a Bolívia apresenta altos índices de casos de violência contra as mulheres, como apresenta o gráfico 7.

Gráfico 7 - Situação de Violência Doméstica e Familiar - Homens e Mulheres

BOLIVIA CIUDADES CAPITALES E INTERMEDIAS MUJERES Y HOMBRES EN SITUACIÓN DE VIOLENCIA DOMÉSTICA Y FAMILIAR, PRIMER SEMESTRE 2009 (En porcentajes)



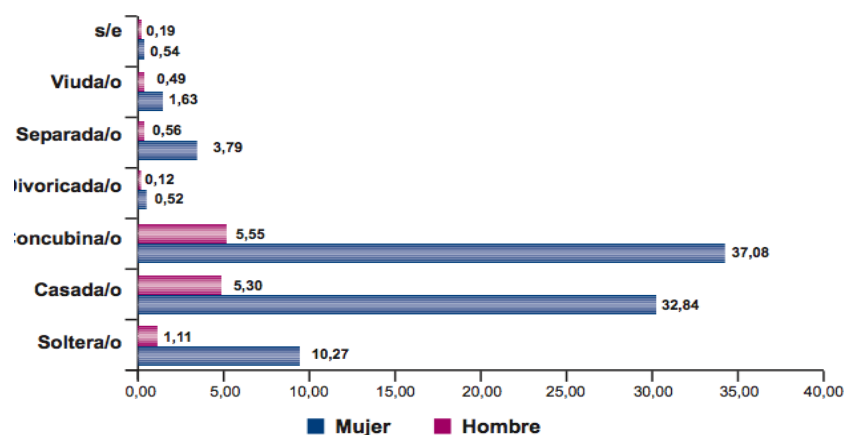
Fuente: Servicios Legales Integrales Municipales / Organizaciones No Gubernamentales
Instituto Nacional de Estadística

Fonte: Instituto Nacional de Estadística (2012)

As mulheres que mais sofrem violência são as que estão na faixa etária dos 20 aos 34 anos, elas representam 48,7% das mulheres que sofrem violência no país. Por estado civil, tem-se os seguintes números:

Gráfico 8 - Estado Civil das Vítimas de Violência Doméstica e Familiar por Sexo

BOLIVIA CIUDADES CAPITALES E INTERMEDIAS MUJERES Y HOMBRES EN SITUACIÓN DE VIOLENCIA DOMÉSTICA Y FAMILIAR SEGÚN ESTADO CIVIL, PRIMER SEMESTRE 2009 (En porcentajes)



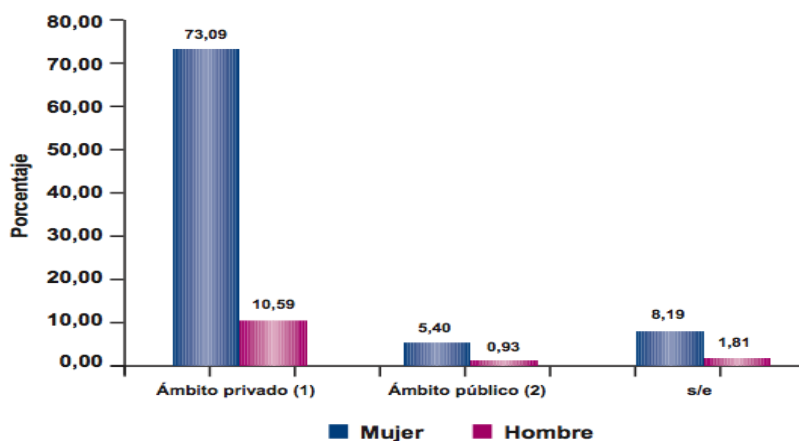
Fuente: Servicios Legales Integrales Municipales / Organizaciones No Gubernamentales
Instituto Nacional de Estadística

Fonte: Instituto Nacional de Estadística (2012)

A maioria das mulheres que sofrem violência na Bolívia são casadas, portanto, as bolivianas sofrem especificamente com a violência doméstica, e isso se confirma nos dados do gráfico 9 seguir.

Gráfico 9 - Locais de Agressão por Sexo

BOLIVIA CIUDADES CAPITALES E INTERMEDIAS
MUJERES Y HOMBRES EN SITUACIÓN DE VIOLENCIA DOMÉSTICA Y FAMILIAR SEGÚN LUGAR DE AGRESIÓN, PRIMER SEMESTRE 2009 (En porcentajes)



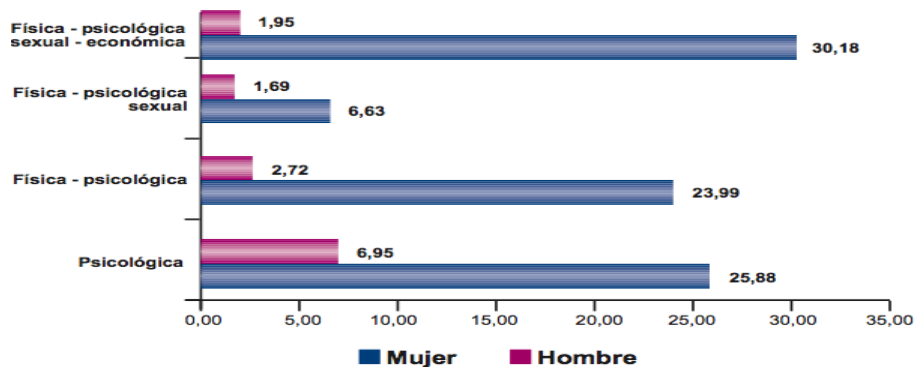
Fuente: Servicios Legales Integrales Municipales / Organizaciones No Gubernamentales
 Instituto Nacional de Estadística

Fonte: Instituto Nacional de Estadística (2012)

Diante dos percentuais apresentados, reconhece-se o lar como um lugar inseguro para boa parte mulheres bolivianas. A violência doméstica possui diferentes dimensões e formas, o gráfico 10 mostra quais são os tipos de violência que são mais recorrentes entre as mulheres bolivianas.

Gráfico 10 - Tipo de Violência Sofrida por Sexo

BOLIVIA CIUDADES CAPITALES E INTERMEDIAS MUJERES Y HOMBRES EN SITUACIÓN DE VIOLENCIA DOMÉSTICA Y FAMILIAR SEGÚN TIPOS DE VIOLENCIA, PRIMER SEMESTRE 2009 (En porcentajes)



Fuente: Servicios Legales Integrales Municipales / Organizaciones No Gubernamentales
Instituto Nacional de Estadística

Fonte: Instituto Nacional de Estadística (2012)

A porcentagem mais alta de violência está no indicador que faz uma combinação que relaciona violência física, psicológica, sexual e econômica. Essa combinação de fatores é perceptível especificamente no caso das mulheres casadas, ou/e que possuem um relacionamento estável.

De acordo com o que foi visto nos dados referentes à autonomia das mulheres bolivianas, onde o destaque dado, foi de que a maioria não está economicamente ativa por questões de cuidados familiares, é possível dizer que são essas mulheres, as que ficam mais vulneráveis à violência em diversos âmbitos, porque as mesmas se encontram em situação de dependência.

O fato do período colonial no país ter sido bastante abusivo, e os/as mestiços/as discriminados durante muito tempo, revelam o quanto as mulheres bolivianas, nessa época em especial, foram os principais instrumentos de negociação colonial e de efetivação de um plano de mestiçagem de cunho higienista. Os dados apresentados referentes a situação das bolivianas são uma triste consequência desse período. Porém, há de se ressaltar a força dos

movimentos e conflitos sociais na história desse país, que garantiram a possibilidade de pensar um Estado a partir de suas demandas específicas, evocando a importância da sua identidade andina.

A situação de pobreza mesmo que aos poucos esteja diminuindo, como foi mostrado nos dados dos Censos, ainda é um problema grave na Bolívia, e um dos maiores motivos para a saída de bolivianos/as no país. Quando analisada em perspectiva de gênero, ela é uma das causas e consequências da falta de autonomia das mulheres e da violência que as mesmas sofrem em diversos âmbitos. Em condição de mulheres imigrantes, as bolivianas sofrem com a criação e disseminação de estereótipos. São vistas como seres passivos, submissos e incapazes, e esse tipo de construção do ser mulher imigrante é perpassado por culturas patriarcais marcadamente violentas (DUARTE e OLIVEIRA, 2012).

A violência contra as mulheres faz parte do cotidiano de muitas bolivianas, situação essa que não tem grandes mudanças quando elas chegam ao Brasil, especialmente no que tange a violência doméstica. “Em 1999, 50% das mulheres bolivianas sofreram algum tipo de violência. Esses percentuais se elevaram para 60% em 2003, e em 70% em 2004” (SANTOS, DREZETT, ALVES, 2015, p. 27). A situação de violência contra as mulheres imigrantes bolivianas se agrava ainda mais, porque boa parte delas não se sentem seguras para denunciar os agressores por medo de perder a família ou/e o emprego, ou de serem deportadas por não possuírem a documentação regularizada. Essas mulheres sofrem uma violência institucionalizada, existem poucas políticas públicas para as mulheres imigrantes de maneira geral, e isso acontece porque as legislações existentes partem de uma lógica universalista (NOVAES, 2013).

Essa situação faz com que: 1) se camufle os problemas históricos dessas mulheres que estão ligados aos legados coloniais; 2) negligencie os outros problemas de cunho social e econômicos, como emprego, saúde e habitação; 3) perpetua a visão dessas mulheres como vítimas, não

considerando a sua capacidade emancipatória e 4) potencializar a hierarquização e essencialismo cultural (DUARTE e OLIVEIRA, 2012).

Em uma entrevista para o jornal Esquerda Diário, intitulada como: "*Ser imigrante boliviana no Brasil é viver uma realidade de invisibilidade e vulnerabilidade*", Joana Moya, imigrante boliviana e integrante da Equipe de Base Warmis, que milita em favor dos direitos das mulheres imigrantes, quando perguntada pelo jornal sobre a realidade da maioria das mulheres bolivianas residentes no Brasil respondeu da seguinte forma:

Para mim é uma realidade de invisibilidade e vulnerabilidade, digo invisível (e falo por todas as mulheres imigrantes) porque no Brasil ainda não existe números oficiais de migrações, que dificulta políticas públicas para os imigrantes. Embora a constituição do Brasil garanta o acesso a saúde e a educação para todos e todas, na prática muitos e muitas imigrantes não tem acesso a saúde, seus filhos não tem acesso a educação (quando tem são discriminados e sofrem até violência física). As mulheres são as mais discriminadas nos serviços públicos e em geral pela sua aparência, por não falar português, pelos seus costumes "*Ser boliviana no Brasil é viver uma realidade de invisibilidade e vulnerabilidade*".⁹

De acordo com o depoimento de Moya, fica evidente a necessidade de romper com a caracterização negativa que é feita em relação às mulheres imigrantes bolivianas, pois ela perpetua o essencialismo cultural e o preconceito ao papel social da mulher, fazendo com que essas mulheres precisem provar constantemente que necessitam de proteção e de políticas públicas específicas (DUARTE e OLIVEIRA, 2012).

Sobre as mulheres imigrantes, há uma ideia fixada das mesmas como "outras" numa margem de culturas violentas, fazendo com que sejam confrontadas, não apenas com discriminações que se baseiam na desigualdade de gênero, mas também com barreiras étnicas e racistas da sociedade de acolhimento (DUARTE e OLIVEIRA, 2012). No Brasil, boa parte

⁹ Disponível em: http://www.esquerdadiario.com.br/spip.php?page=gacetilla-articulo&id_article=2138 Acesso em: 18/01/2017.

das mulheres bolivianas que vivem na cidade de São Paulo vivem na região da Zona Leste, mais exatamente nos bairros do Braz, do Pari, do Belenzinho e Vila Maria. Locais estes que ficam relativamente próximos às oficinas de costuras que elas eventualmente trabalham.

As mulheres imigrantes bolivianas fazem parte de um dos três mais significativos fluxos migratórios que vem para o Brasil (NOVAES, 2013). Nas últimas décadas houve um aumento de número de bolivianas na cidade de São Paulo (SANTOS, DREZETT e ALVES, 2015). Boa parte dessas imigrantes são jovens, que possuem baixa qualificação escolar e profissional, porém, deve-se considerar que existem exceções (MESQUITA e SANTOS, 2016).

A migração intra-regional faz com que às mulheres bolivianas cheguem ao Brasil com mais facilidade, fato que fez com que a América Latina fosse o primeiro continente a ter paridade de gênero em seus fluxos migratórios no ano de 1990. De aproximadamente seis milhões de imigrantes, três milhões eram mulheres (NOVAES, 2013). Outro fator que contribui com isso é que boa parte dessas mulheres bolivianas já possuem algum parente ou/e amigo que estão no país a mais tempo. Este dado também se confirmou na pesquisa de campo, das treze mulheres que participaram da atividade, oito mencionaram que já tinham parentes ou amigos no Brasil.

De acordo com algumas dessas mulheres que participaram da pesquisa, o fato de já terem algum/a conhecido no Brasil, as ajuda a terem menos dificuldades em relação às situações de violência e de problemas com trabalho. Porém, é importante destacar que essa não é a realidade de todas as mulheres imigrantes bolivianas da cidade, há casos em que as mulheres sofrem com diversos abusos no âmbito do trabalho, como por exemplo, serem obrigadas a aceitar jornadas desumanas, porque dependem do emprego (SANTOS, DREZETT e ALVES, 2015). Algumas dessas mulheres não conseguem se identificar em uma situação de exploração, especialmente aquelas que trabalham em oficinas de conhecidos ou/e parentes, onde muitas vezes o/a patrão/patroa, oferece comida e moraria, e já conta isso como parte do salário (ZANELLA, 2015).

Ser uma mulher imigrante boliviana implica em ter uma vida marcada por riscos de violência e viver em situação de vulnerabilidade, porém, são por estes motivos que as mesmas se arriscam e encaram os diversos desafios e dificuldades em busca de uma vida melhor para si, para sua família e para os/as seus/suas filhos/as.

2.3 MIGRAÇÃO E FRONTEIRA: O LUGAR/CONCEITO DE CONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO/A IMIGRANTES BOLIVIANO/A

O perfil dos/as imigrantes bolivianos/as que chegaram ao Brasil apresenta mudanças de acordo com a época em que acontecem os fluxos. No ano de 1950, o perfil era de estudantes, e isso ocorreu por causa dos convênios estabelecidos entre Brasil e Bolívia, que interessavam especificamente esse público. Boa parte dos/as bolivianos/as que vieram para o Brasil não voltaram para a Bolívia. Já nos anos de 1970 e 1980 esse perfil muda, muitos/as bolivianos/as vieram ao Brasil em busca de melhores oportunidades de trabalho, o que fez com que o fluxo migratório Bolívia-Brasil, nessa época, fosse chamado de migrações laborais.

Atualmente pode-se dizer que o perfil dos/as imigrantes bolivianos presentes no Brasil continua sendo de trabalhadores/as, jovens, ou/e em idade produtiva e solteiros/as. Esses/as bolivianos/as vem pelas ofertas de bom emprego dentro da indústria de confecção (SOUZA, 2015). Os/As bolivianos/as que vem ao Brasil em grande parte são do distrito de Cochabamba e de La Paz¹⁰. A fronteira Bolívia-Brasil foi estabelecida a partir da lei 6.634/79 e decreto 85.064/79. Geograficamente, essa área é de 15.719km, e tem 150km de largura, ela abrange 588 municípios e cerca de 10 milhões de habitantes (ARAUJO, FILARTIGAS e CARVALHO, 2014).

¹⁰ Disponível em: http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2015/10/016-023_Capa_Migra%C3%A7%C3%B5es_236.pdf. Acesso em: 24/03/2018.

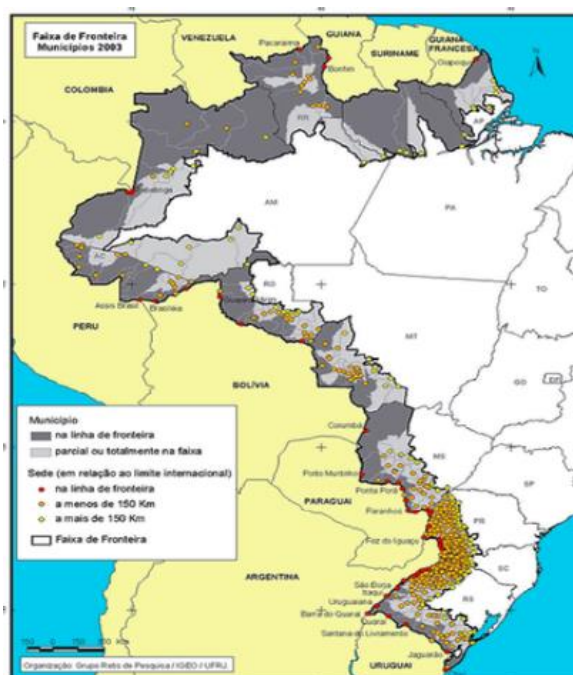


Figura 1 – Faixa de Fronteira Brasileira

Fonte: PPDF (2009)

Segundo a Polícia Federal, em 2013, o total de bolivianos/as que entraram no país por Corumbá (MS) foi de 85%, o que significa que passaram pela fronteira de Corumbá cerca de 8.200 bolivianos/as, o que significa uma média de 700 imigrantes/mês.



Figura 2 – Fluxo Migratório na Fronteira Brasil/Bolívia corredor Corumbá (MS) Puerto Quijarro (Departamento de Santa Cruz) Dados de 2013

Fonte: Laboratório de Estudos Rurais e Regionais – LER2/FAENG/UFMS (2013)

A fronteira é um espaço considerado de marginalidade e de perigo, isso acontece porque é neste lugar que se realizam as negociações do tráfico clandestino e o abuso do poder por parte das autoridades brasileiras. Além disso as pessoas que vivem ali sofrem com a falta de recursos básicos (ARAUJO, FILARTIGAS e CARVALHO, 2014). A formação de redes sociais e de comunicação entre os/as imigrantes, estão evitando que alguns imigrantes passem por situações de dificuldade em relação às questões mencionadas acima. A partir do ano de 1970, as redes sociais foram consideradas uma importante estratégia dos/as imigrantes (SASAKI e ASSIS, 2000).

Deve-se pensar a fronteira para além das questões geográficas, e entendê-la como conceito, ou melhor, como lócus de enunciação de uma dinâmica social específica em contexto de migração. A fronteira, a partir das suas dinâmicas específicas, é também um conceito epistemológico que contribui para a compreensão do mundo de maneira pluriuniversal, um mundo que se faz a partir das experiências nos lugares étnico-raciais/sociais subalternos. Esse é o corpo político desse local, o corpo dos/as imigrantes que estão inscritos em uma hierarquia estabelecida a partir de uma classificação que se constrói mediante a sua raça e de sua etnia (GROSGOUEL, 2017), e também por gênero.

O pensamento/lugar de fronteira nos permite reconhecer que o hibridismo não representa um processo de “neutralização” ou/e homogeneização da identidade do/a imigrante. Não evoca uma mera assimilação dos/as mesmas na sociedade na qual eles/as estão inseridos, pelo contrário, pode promover um diálogo entre a cultura de origem e a cultura local. Além disso, esse conceito tira as mulheres imigrantes bolivianas do lugar onde elas são colocadas, “para lá de uma linha abissal que divide o mundo humano do sub-humano”, lugar onde os princípios de humanidade são postos em causa por práticas desumanas (DUARTE e OLIVEIRA, 2012, p.226).

Para compreender melhor essa dinâmica, um conceito que elucida bem esse processo é nova consciência mestiça (ANZALDÚA, 2005), nele hibridismo

compõe um diálogo entre culturas promovida pela própria vivência do/a imigrante, e que constrói no mesmo/a uma nova consciência de sua identidade. A identidade imigrante passa por diversos processos combinados de assimilação, onde se formam comunidades híbridas, onde as tradições são repertórios de significados que dão sentido ao mundo visto e vivido pelos/as imigrantes, e o que promove uma relação mais dialógica e ampla com o/a outro/a (HALL, 2006).

Os fluxos migratórios intra-regionais, nesse caso, o trânsito Bolívia-Brasil, evocam a discussão sobre as fronteiras não só dentro de suas complexidades geográficas, mas também em relação ao modo de viver dos/as imigrantes que passam por esse local e são marcados por essa experiência. O pensamento de fronteira a partir do contexto de migração, só pode ser construído a partir da experiência dos/as imigrantes.

2.4 MANIFESTAÇÕES CULTURAIS, RELIGIOSAS E POLÍTICAS DA COMUNIDADE IMIGRANTE BOLIVIANA NA CIDADE DE SÃO PAULO

Um dos principais destinos dos/as imigrantes bolivianos/as é a cidade de São Paulo, que os/as recebe há mais de cinquenta anos (SOUZA, 2015), fato este que faz dos/as mesmos/as a segunda maior colônia de imigrantes no país.¹¹ No ano de 1990 surge um novo momento para o fluxo de imigrantes bolivianos/as na cidade. Houve um expressivo crescimento na cidade de São Paulo em função do plano econômico de 1994¹², o que atraiu muitos/as imigrantes em busca de oportunidades no país.

A imigração latino-americana na cidade de São Paulo é expressivamente representada e protagonizada pela comunidade boliviana e paraguaia e mais recentemente, pela comunidade venezuelana. A Missão

¹¹Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/saopaulo/2013/06/1295108-bolivianos-se-tornam-a-segunda-maior-colonia-de-estrangeiros-em-sp.shtml> Acesso em: 01/02/2018.

¹² O plano econômico de 1994 nada mais é do que o Plano Real, que teve como objetivo fazer uma reforma monetária no país em vistas do estabelecimento da inflação que oscilava muito nesta década. Foi um dos treze planos tentados no Brasil desde a crise de 1979 (PEREIRA, 1994).

Paz¹³ registrou na cidade de São Paulo, no ano de 2014 o atendimento a 748 bolivianos/as individualmente, e 9595 coletivamente, totalizando 10.343 imigrantes na cidade de São Paulo atendidos/as por essa ONG (PARISE, 2016).

A cidade de São Paulo possui uma dinâmica interna bastante intensa, ela é uma das maiores metrópoles do mundo, e onde se concentram os mais importantes centros comerciais do país, o que conseqüentemente, atrai muitos/as imigrantes. Ao atrair diversas pessoas do mundo, essa cidade também concentra um significativo número de atividades de expressões culturais locais, onde boa parte das comunidades imigrantes na cidade encontram espaço para manifestarem seus costumes e culturas.

As manifestações culturais protagonizadas pelos/pelas imigrantes bolivianos/as na cidade de São Paulo, são bem conhecidas entre a população, fazendo delas processos sociais que mostram as contribuições culturais que os/as mesmos/as promovem na cidade. É muito comum encontrarmos nessa cidade, algumas festas devocionais e feiras específicas relacionadas à cultura boliviana. Tais manifestações ressignificam as crenças, culturas e tradições dessa população (SILVA, 2016).

Os eventos que possuem uma significativa adesão dos/as imigrantes bolivianos/as e de pessoas não bolivianas na cidade de São Paulo são: 1) Festa de Alasitas; 2) Dia de Nossa Senhora de Copacabana; 3) Marcha dos/as imigrantes; 4) Grito dos Excluídos e 5) Feira Boliviana (Praça Kantuta).

1) Festa de Alasitas

¹³ A Missão Paz possui a sua sede na cidade de São Paulo, ao lado da Igreja Nossa Senhora da Paz, localizada na Rua do Glicério. O trabalho nessa instituição é desenvolvido com missionários Scalabrinianos e pessoas colaboradoras com o intuito de acolher, entender, integrar e celebrar a vida de imigrantes e refugiados. (missãopaz.org.br)

A festa de Alasitas faz parte do calendário da cidade de São Paulo desde 1999, e acontece todo dia 24 de janeiro. É uma festa típica da região de La Paz. Em São Paulo é realizada no Memorial da América Latina.

O termo “alasitas” significa “me pague” em idioma andino, e a festa homenageia a Ekeko, deus andino da abundância. Durante a festa é realizado um ritual à essa divindade, onde as pessoas compram algumas miniaturas que representam o objeto que eles desejam pedir a divindade, e ofertam ao mesmo.

Imagem 1 - Festa de Alasitas



O projetista e ator boliviano Juan Cusicanki, que encarnou Ekeko na Alasitas do Memorial da América Latina Crédito: Luis Felipe Aires Magalhães

Fonte: <http://migramundo.com/alasitas-2018-agita-bolivianos-em-sao-paulo-e-cogita-edicao-unificada-para-2019/> Acesso em: 13/10/2017.

2) Dia de Nossa Senhora de Copacabana e Virgem de Urkupiña¹⁴

¹⁴ A Virgem de Urkupiña apareceu a uma menina indígena que cuidava de um rebanho na região de Cochabamba, e tem esse nome porque a expressão “Ork’hopiña” em quéchua significa “já no morro”, e era o termo que a menina indígena exclamava para que a Virgem se manifestasse. Disponível em: <https://www.wincalendar.com/pt/Virgem-de-Urkupinha> e <http://www.boliviacultural.com.br/loja/products.php?product=Virgem-de-Urkupi%F1a-1> Acesso em: 29/07/2018.

A celebração da missa à Nossa Senhora de Copacabana e a Virgem de Urkupiña acontecem durante o maior evento folclórico boliviano no Brasil, a festa “Fé y Cultura”. Além da celebração das virgens, também acontece a celebração da independência da Bolívia, por isso essa festa ocorre sempre no mês de agosto, data cívica mais importante para os/as bolivianos.

Assim como a festa de Alasitas, essa festa também ocorre no Memorial da América Latina, e normalmente tem a duração de dois dias. A festa “Fé e Cultura” existe desde o ano de 2007, pela iniciativa da Associação Cultural Folclórica Bolívia-Brasil.

Imagem 2 - Nossa Senhora de Copacabana e Virgem de Urkupiña



Fonte: Disponível em: <http://www.missaospaz.org/single-post/2016/08/15/presen%c3%87a-da-miss%c3%83o-paz-na-festa-boliviana-f%c3%89-y-cultura-no-memorial-da-am%c3%89rica-latina> Acesso em: 14/04/2018.

3) Marcha dos/as Imigrantes

A Marcha dos/as imigrantes é uma iniciativa motivada pela ONU nos anos de 1990, e se trata de um trabalho que conta com a mobilização de diversos imigrantes. Na cidade de São Paulo, a mesma acontece na Avenida Paulista, e conta com a presença de diversas organizações que atuam pelos

direitos dos/as imigrantes e refugiados/as, com o apoio logístico do Centro Pastoral de Apoio ao Migrante¹⁵ (CAMI).

Durante a marcha, acontece uma série de manifestações, e apresentações culturais. A pauta mais importante da marcha é a reivindicação por políticas públicas e visibilidade dos/as imigrantes e refugiados/as presentes na cidade. Há quatro anos a Frente de Mulheres Imigrantes e Refugiadas participam ativamente dessa marcha trazendo a luta pelos direitos das mulheres no debate sobre migração¹⁶.

Imagem 3 - Marcha dos/as Imigrantes



Cartaz que conduzia a 11ª Marcha dos Imigrantes, e Apresentação cultural da comunidade boliviana durante a 11ª Marcha dos Imigrantes. Crédito: Filipe Dias 2017

Fonte: Disponível em: <http://migramundo.com/estamos-aqui-11a-marcha-dos-imigrantes-leva-4-000-a-avenida-paulista> Acesso em: 24/06/2017.

4) Grito dos Excluídos

O Grito dos excluídos foi idealizado no Brasil no ano de 1994, mas teve a sua primeira edição realizada somente no ano de 1995. É um evento que

¹⁵ O Centro de Apoio ao Migrante fundado em 22 de julho de 2005, pelo SPM – Serviço Pastoral dos Migrantes, atualmente com sede e personalidade jurídica própria, com o nome de **Centro de Apoio e Pastoral do Migrante**, tem como finalidade atuar diretamente na promoção dos direitos humanos fundamentais, na inserção social e na prevenção às formas de trabalho análogas a de escravo, prevenção ao tráfico de pessoas visando inclusão econômica, social, política, cultural e pastoral dos imigrantes, com o propósito de construir um mundo com justiça social, sustentável, onde a pessoa humana seja colocada em primeiro lugar. Disponível em: http://camimigrantes.com.br/site/?page_id=438 Acesso em: 29/05/2018.

¹⁶ Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/imigrantes-realizam-marcha-na-paulista-e-pedem-anistia-e-o-fim-da-invisibilidade.ghtml> Acesso em: 24/06/2017.

possui vinculação com a Igreja Católica, via Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), sendo assim, a cada ano suas pautas são orientadas de acordo com o tema da Campanha da Fraternidade vigente. Apesar dessa vinculação, o Grito dos Excluídos se coloca como uma organização popular, que procura unir os movimentos populares. O evento normalmente acontece no dia 07 de setembro.

No dia 15 de outubro de 2017, aconteceu o Grito dos Excluídos continental e teve uma participação significativa de imigrantes que denunciavam a violação de seus direitos. Assim como na Marcha dos migrantes, a comunidade boliviana na cidade de São Paulo, mais uma vez, marcou presença com suas apresentações folclóricas.

Imagem 4 - Grito dos Excluídos



Fonte: Disponível em: <http://www.sefras.org.br/novo/dia-7-de-setembro-e-o-dia-do-grito-dos-excluidos/> e <https://direitosociais.org.br/article/imigrantes-participam-do-grito-dos-excluidos-conti/> Acesso em: 02/07/2018.

Imagem 5 - Grito dos Excluídos Continental



Fonte: Disponível em: <http://www.sefras.org.br/novo/dia-7-de-setembro-e-o-dia-do-grito-dos-excluidos/> e <https://direitosociais.org.br/article/imigrantes-participam-do-grito-dos-excluidos-conti/> Acesso em: 02/07/2018.

5) Feira Boliviana (Praça Kantuta)

A Feira Boliviana na Praça da Kantuta existe desde o ano de 1998, e se destaca pela diversidade e variedade gastronômica específica da Bolívia presente neste local. Além da gastronomia, é possível encontrar barracas com produtos típicos e com informações sobre as organizações que oferecem apoio aos/as imigrantes.

A feira acontece aos domingos das 11h às 19h, no Bairro do Pari, Zona Leste de São Paulo. Durante a realização da feira, acontece uma série de atividades culturais típicas da Bolívia, em especial, apresentação de danças e outras atividades folclóricas.¹⁷

¹⁷ Disponível em: <https://sp24hrs.com.br/2016/10/27/programa-obrigatorio-de-sp-feira-boliviana-da-praca-kantuta/>
<https://vejasp.abril.com.br/estabelecimento/feira-boliviana-praca-kantuta/>
Acesso em: 13/07/2017.

Imagem 6 - Feira Boliviana (Praça Kantuta)



Apresentações culturais na Praça Kantuta. – São Paulo

Fonte: Disponível em: <http://mrimagenssp.blogspot.com.br/2015/10/celina-castro-e-grupo-kantuta-em-grito.html>. http://www.boliviacultural.com.br/ver_noticias.php?id=1091) Acesso em: 13/11/2017.

Os cinco eventos elencados acima são importantes porque visibilizam a comunidade imigrante boliviana, tanto no que tange a questão cultural e folclórica, quanto na reivindicação de direitos. Apesar do poder público ceder espaços para a realização destes eventos, tanto as festas como as mobilizações sociais elencadas aqui, são realizadas pela comunidade imigrante boliviana. A criação de associações entre os/as imigrantes bolivianos/as foi motivada por questões trabalhistas, isto é, por conta das inúmeras denúncias que foram feitas ao ministério do trabalho.

Os casos de condições insalubres, trabalho análogo a escravidão, jornadas de trabalho desumanas e baixa remuneração, principalmente nas

oficinas de costura, fizeram com que a situação dos/as imigrantes bolivianos/as ganhasse mais visibilidade e solidariedade por parte de alguns grupos que atendem imigrantes, e da população em geral.

Diante disso foram tomadas medidas que viabilizassem a regularização destes postos de trabalho, mais especificamente, oficinas de costuras via Poder Público e Pastoral do Migrante, entre outras ONGs, e como consequência disso, começaram a ser articulados entre os/as imigrantes as diversas associações no âmbito do trabalho e da cultura.

Em 2001, criou-se a Associação Comercial Bolívia-Brasil, com o objetivo de mediar os conflitos entre os/as empregados/as e os/as donos/as de oficinas de costura. Graças a lei da Anistia de 2005, a regulamentação da documentação dos/as imigrantes bolivianos/as foi facilitada, o que tornou possível aos/as mesmas reivindicar seus direitos no âmbito do trabalho.

No âmbito da cultura, em 2002 se formou a Associação Gastronômica Folclórica Boliviana “Padre Paulo”, que é composta por um grupo de comerciantes bolivianos/as que trabalham especificamente com produtos do gênero alimentício, entre outros serviços. E em 2007, nasce a Associação Cultural de Grupos e Conjuntos Folclóricos Bolívia-Brasil, em parceria com a Pastoral do Migrante, e tem como função ajudar a organizar as festas cívico religiosas e as apresentações culturais (SILVA, 2016).

A comunidade imigrante boliviana na cidade de São Paulo, tem contribuído significativamente com a emancipação cultural da cidade, bem como, a conscientização de que os/as imigrantes podem e devem ser respeitados e considerados cidadãos/ãs plenos/as e ativos/as dentro da cidade.

Apesar da Marcha do Imigrante e o Grito dos excluídos apresentarem uma dimensão militante mais evidente, as festas também possuem, em certa medida, a sua dimensão de militância. Valorizar a cultura andina-boliviana é um

ato de resistência em meio a uma lógica do sistema mundo que procura anular estes aspectos.

A cultura andina-boliviana celebrada especialmente na festa das Virgens de Copacabana e Ukupíña e na Festa de Alasitas, destacam que a identidade andina e boliviana é marcada pelas cosmovisões religiosas que permeiam a sua história. A cosmovisão andina e o catolicismo aparecem de maneira relativamente “sincretizada” e celebrativa nesses eventos, o que pode dar a impressão de que essas festas promovem uma “leitura acrítica” de todo um passado colonial, no qual, especialmente o cristianismo contribuiu com o processo de dominação dos povos andinos, apesar das tentativas de resistência por parte de algumas populações indígenas-andinas (CUSICANQUI,2012).

Tal posicionamento não é de todo errado, e faz sentido, porém, é preciso considerar que tais festas, são fruto de uma intensa negociação e ressignificação simbólica que os/as imigrantes bolivianos/as precisam estabelecer para construir e garantir seus espaços de luta e de celebração de sua cultura. O que está em questão aqui não é uma identidade “puramente” andino-boliviana, mas a identidade do/a imigrante boliviano/a que se constitui a partir do diálogo constante entre passado e presente.

A prática do associativismo e da criação de redes sociais é uma forma de organização que estabelece os/as imigrantes bolivianos/as na cidade de São Paulo enquanto grupo étnico. Através dessa prática formam-se as comunidades culturais com costumes e práticas sociais distintas, estabelecendo elos de continuidade com o país de origem. As redes sociais e o associativismo sustentam uma dinâmica na qual a tradição influencia nas interações cotidianas amplas da vida social mantendo a identidade étnico cultural fazendo com que os/as imigrantes se autocompreendam em quanto grupo imigrante (HALL, 2006).

2.5 ASSOCIATIVISMO E REDES SOCIAIS: OS MECANISMOS E TÁTICAS DE ORGANIZAÇÃO E ARTICULAÇÃO DOS/AS IMIGRANTES BOLIVIANOS/AS NA CIDADE DE SÃO PAULO NO ÂMBITO DO TRABALHO, DA CULTURA E DA RELIGIÃO

A comunidade imigrante boliviana através das festas devocionais e de sua presença em marchas que reivindicam direitos, vem conquistado um importante espaço na cidade de São Paulo, além do respeito à suas tradições e culturas. A capacidade desse grupo de organizar, criando associações voltadas para a regularização dos espaços de trabalho e organização de atividades culturais, mostra o protagonismo dos/as mesmas, e a sua preocupação em celebrar as suas origens.

A prática do associativismo é uma estratégia que ajuda o/a migrante a se estabelecer no país de destino. Já as redes sociais atuam como um veículo de comunicação entre os/as futuros/as imigrantes, e os/as que já estão no país de destino. São práticas sociais comuns dentro das dinâmicas migratórias, e de suma importância para os/as mesmos/as, pois dá a sensação de segurança necessária para fazerem o trajeto e se estabelecerem no Brasil antes de migrar.

As redes sociais é uma estrutura que facilita o processo de imigração nos dias de hoje, diminuindo as distâncias entre a sociedade de origem e a de destino (ASSIS, 2007). Elas podem ser construídas através de laços pessoais, vínculos de parentesco, amizade ou conterraneidade (TRUZZI, 2008), e por isso contribuem com o processo de associativismo, isso porque, através delas, se consegue informações importantes sobre grupos de dança, de música, de trabalho, pastorais sociais, ONGs e espaços religiosos.

O associativismo, é uma estratégia que visa reunir pessoas que tenham interesses comuns, é um importante apoio para os/as imigrantes, através dele, facilita-se o acesso a direitos, e a realização de atividades culturais. Quando um/a imigrante se associa a algum grupo que lhe representa, isso o/a encoraja a reivindicar seus direitos perante o poder público de maneira conjunta.

As redes sociais e o associativismo dão aos/as imigrantes a sensação de segurança e pertencimento, visibiliza essa comunidade perante o todo da cidade (BARRETO, 2014), e promove homens e mulheres imigrantes como agentes racionais, com capacidade para mobilizar recursos.

As festas e manifestações de cunho político da comunidade boliviana em São Paulo, ajudam a romper com estigmas e preconceitos em relação a presença dos/as mesmos/as na cidade, fazendo do associativismo um recurso de possível “ascensão” das margens, das pessoas que vivem nas fronteiras culturais estabelecidas no contexto das grandes cidades, e no caso dos/as imigrantes bolivianos, entre a fronteira do pertencer e não pertencer, por isso a prática associativa ganha o *status* de prática de resistência.

Se pensarmos em dimensões de gênero, mais especificamente levando em consideração todo contexto que envolve a realidade das mulheres imigrantes bolivianas, e principalmente pelo fato de que, nas migrações contemporâneas, uma parte significativa das mulheres estão migrando sozinhas (ASSIS, 2007), a existência das redes sociais e do associativismo, como estratégias, podem em alguma medida, evitar situações de perigo, ou/e minimizar o sofrimento das mulheres durante a trajetória migratória. O fortalecimento desses recursos pode ser visto como uma das explicações do aumento do número de mulheres nos fluxos migratórios no mundo todo, pois, encorajam mais mulheres a migrarem.

Apesar das festas devocionais trazerem questões religiosas muito interessantes de serem estudadas, até mesmo em perspectiva de gênero, as igrejas de cunho evangélico/protestante/pentecostal tem atraído de maneira significativa, uma boa parte de imigrantes bolivianos/as na cidade de São Paulo, e os motivos para isso são diversos. Destaco aqui os que são relativamente mais recorrentes:

- 1) Localização:** As igrejas evangélicas possuem uma presença significativa nas áreas periféricas na cidade de São Paulo, onde boa parte dos/as imigrantes bolivianos/as moram, o que torna esse espaço

religioso o mais acessível.

- 2) Pertença religiosa:** No ano de 1990, acontece a expansão do pentecostalismo na Bolívia, acarretando na transformação do cenário religioso do país (SOUZA e GUERRIERO, 2015). Portanto, não seria errado afirmar que, parte dos/das bolivianos/as que vieram para o Brasil nesse período, já professavam a fé nesse segmento religioso.

- 3) Conversões:** Há casos em que os/as imigrantes vivenciam uma experiência de conversão, que as vezes é motivada pelas situações presenciadas durante a trajetória migratória, entre outros motivos. De acordo com a pesquisa de mestrado de André Paes (2013), realizada na Primeira Igreja Bautista Hispânica, na ocasião em que foi perguntado qual era a religião dos integrantes dessa igreja antes de migrar, os dados mostraram as seguintes porcentagens: Cristãos católicos – 47%, Cristãos Protestantes 17%, Cristão Pentecostal – 17%, sem religião – 10%. De acordo com os dados da pesquisa de Paes (2013), 57% desse grupo teve alguma experiência de mudar de religião e somando aqueles que eram cristãos-católicos (47%) e o sem religião (10%), e se considerarmos como trânsito a mudança de pertencer a uma afiliação cristã pentecostal (17%) e passar agora para uma afiliação cristã protestante/batista, esse número cresce para expressivos 74%, o que reforça a ideia de que essa experiência de mudança religiosa vinculada a imigração é uma forte marca dentro do grupo que frequenta essa igreja (PAES, 2013).

Escolher analisar esse campo específico significa reconhecer a sua importância dentro do assunto. Enfatizar nessa análise a perspectiva a experiência das mulheres imigrantes bolivianas, pode oferecer uma contribuição significativa para estudos, práticas e teorias, voltados/as para o tema do associativismo religioso em contexto de imigração. Além disso, contribui no sentido de evidenciar o agenciamento da fé dessas mulheres nos espaços religiosos visibilizando o seu protagonismo. A proposta do terceiro capítulo dessa tese é discutir de que maneira o associativismo religioso se

desenvolve e é experimentado em contexto de migração, especificamente a partir da experiência duas mulheres imigrantes bolivianas.

CAPÍTULO 3 - ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO EM CONTEXTO DE IMIGRAÇÃO: UMA ANÁLISE EM PERSPECTIVA DE GÊNERO A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DAS MULHERES IMIGRANTES BOLIVIANAS BATISTAS NA CIDADE DE SÃO PAULO

3.1 MIGRAÇÃO E ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO: UMA ANÁLISE A PARTIR DA COMUNIDADE IMIGRANTE BOLIVIANA NA CIDADE DE SÃO PAULO

Os movimentos migratórios atuais devem ser pensados a partir das diversas dinâmicas sociais que envolvem a vida dos/as imigrantes, portanto nos níveis da política, economia cultura e ligada religião (BAGGIO, PARISE e LOPES, 2016). A religião dá sentido e identidade não só ao sujeito religioso, mas, em alguns casos, à toda uma comunidade imigrante, sendo essa uma das perspectivas mais exploradas nessa pesquisa.

É interessante mencionar brevemente como o tema da religião e da migração foi e vem sendo abordado em algumas partes do mundo, em nível institucional, das organizações, universidades e centros específicos que estudam e oferecem atendimento à imigrantes em algumas partes do mundo. Os principais eventos realizados sobre o assunto no período entre 2004 e 2012, evidência uma preocupação considerável com as discussões voltadas para os discursos sobre segurança nacional, fundamentalismos, e crise da identidade.

Em 2004 aconteceu a *Transnational Religion, Migration, and Diversity in South East Asia*, que tinha como objetivo traçar pistas para investigações sobre a relação entre religião e migração. No ano seguinte, em 2005, o Ministério da Comunidade Marroquina Residente no Exterior e a Organização Internacional das Migrações (OIM) organizaram a conferência *Migration and Religion in a Globalized World* em Rabat, Marrocos, onde se analisou o papel da religião no processo migratório, e a promoção de programas mais efetivos neste âmbito. Em 2011, a Universidade de Lisboa, o Instituto Superior de Economia e Gestão (ISEG) a Obra Católica Portuguesa para as Migrações, a *Scalabrini International Migration Network (SMN)* e o *Mister Internacional en Migraciones*

de la Univesidad de Valência organizaram conjuntamente uma Conferência Internacional sobre “*Instituciones religiosas y comunidades migrantes – Práticas de intervenção e perspectivas futuras*”. Evento esse onde se debateu a relação entre as práticas religiosas e a condição dos migrantes, a experiência de distintas entidades, a problematização da religião e da mobilidade humana nas sociedades contemporâneas globalizadas e secularizadas. E por último, em 2012, a *Scalabrini Migration Center* organizou uma conferência intitulada como “*Migration, Religion Experience and Mission with Migrants in Asia*”, que abordou o tema da experiência religiosa dos migrantes na Ásia, e a assistência proporcionada por parte das instituições religiosas (BAGGIO, 2016).

A discussão sobre a relação entre migração e religião em nível global tem uma importância muito grande nos dias atuais, isso se deve ao fato de que alguns imigrantes têm sofrido restrições em alguns países da Europa¹⁸ e nos Estados Unidos¹⁹, principalmente os/as muçulmanos/as por conta de sua adesão religiosa. Apesar da discussão em nível mais global sobre religião e imigração ser fundamental para o combate a toda forma de preconceito e violência contra os/as imigrantes, especialmente no que tange a sua relação com os discursos fundamentalistas e nacionalistas²⁰, esse não será o foco de

¹⁸ Para saber mais sobre o assunto, acesse a reportagem: **Europeus repudiam imigrantes muçulmanos, mas precisam deles para manter crescimento, em** Disponível em: <https://noticias.r7.com/internacional/europeus-repudiam-imigrantes-muculmanos-mas-precisam-deles-para-manter-crescimento-20092014>. Acesso em 24 de junho de 2018.

¹⁹ Sobre esse assunto acesse a reportagem: **Como vivem os árabes nos EUA oito anos depois do 11 de Setembro** Disponível em: <https://internacional.estadao.com.br/blogs/gustavo-chacra/como-vivem-os-arabes-nos-eua-oito-anos-d/> Acesso em: 24 de junho de 2018.

²⁰ Sobre essa questão há três artigos que discorrem sobre o tema em específico, o primeiro é COSTA. Leandro Loureiro. **A expansão islamista na Europa: a transnacionalização de movimentos fundamentalistas muçulmanos e razões para a radicalização da diáspora islâmica na Europa**. In. *Revista Conjuntura Global*, vol. 5 n. 2, mai./ago., 2016, p. 319 – 332, o segundo de DELFINO. Silas do Carmo. **Migrações islâmicas após o 11 de setembro**. In. *Revista Nures* no 14 – Janeiro/Abril 2010 – <http://www.pucsp.br/revistanures> Acesso em: 24 de junho de 2018. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP e o terceiro de SMAILI. Soraya S. **Migrantes, pós-colonialismo e fundamentalismo: enlances entre Oriente e Ocidente e a questão do Islã**. In. *Revista de Psicologia da USP*, 2015, I volume 26 I, número 2 I 145-151.

análise nessa tese, mesmo assim deve-se reconhecer a importância desse debate, pois ele, de uma maneira ou de outra, pode também interferir significativamente nas discussões sobre multiculturalismo e identidade, temáticas importantes nessa tese, e que tornam possível refletir sobre potencialidade da religião na integração dos/as imigrantes (SILVA, 2015), através do associativismo religioso.

As crenças e as práticas religiosas, são um conjunto de ideias associadas a práticas culturais locais, que em contexto de imigração são capazes de cruzar fronteiras nacionais, por estar associada a um sentido de identidade que é adotada e reproduzida pelo coletivo (SEGATO, 2016). Considera-se então que o associativismo religioso, é uma tática que promove a integração dos/as imigrantes, por ser um fenômeno que acontece a partir do reconhecimento de uma fé comum entre os/as mesmos/as, e onde, conseqüentemente, a intimidade emocional experimentada nestes espaços, fortalece-os/as em suas lutas diárias (USARSKI, 2016). A adesão religiosa, e conseqüentemente a sua prática vivenciada pelos/as imigrantes, estabelece uma relação intensa entre identidade nacional e crença religiosa, fazendo com que, em determinados contextos, não se consiga definir qual destes dois âmbitos influência, ou é influenciado pelo outro.

As instituições religiosas funcionam como redes de solidariedade que ajudam os/as imigrantes a administrar reconstruir e constituir laços pessoais e impessoais que irão garantir o sucesso do processo migratório. Fazendo com que eles/as sejam capazes de desenvolver uma série de redes de relações que redistribuem recursos de todo tipo: dinheiro, ajuda material e proteção (SEGATO, 2016). Podemos observar na tabela 4 abaixo que a religião pode

ser considerada uma das possíveis saídas para se enfrentar situações de dificuldades na terra de chegada (MARINUCCI, 2011).

Tabela 4 - Busca de Lugar de Acolhida em Situação de Dificuldade das Mulheres Imigrantes



Fonte: Elaboração do autor a partir dos dados da pesquisa "Mudanças no Percurso Migratório de Migrantes Urbanos", CSEM, Brasília, 2008/2009.

No contexto de migração a religião é uma das ferramentas que dão sentido e senso de esperança para os/as imigrantes. Funciona como uma espécie de bússola, um mapa, que ajuda a atravessar as situações adversas da trajetória migratória, dando sentido aos acontecimentos que ocorrem na vida do/a imigrante, o/a ajudando a ordenar suas interpretações da vida (SILVA, 2015).

O fenômeno do associativismo religioso se desenvolve em maior dimensão nas grandes cidades, e isso acontece pelo fato das grandes cidades apresentarem uma dinâmica de impessoalidade, minimizando as forças que de vínculos pessoais. O sentimento de pertença a uma coletividade é um fator muito importante para o/a imigrante, seja de qual for a nacionalidade. Para estes grupos é importante encontrar ou/e construir espaços nos quais eles/elas possam se encontrar regularmente e viver a coletividade.

Como foi mencionado no segundo capítulo dessa tese, a comunidade boliviana na cidade de São Paulo possui uma organização associativa bastante forte, e tais associações nada mais são do que micro contextos urbanos que reforçam os vínculos da identidade e comunidade (LAVALLE e CASTELO, 2004). As associações de cunho religioso, mais especificamente as igrejas, são micro contextos sociais que atuam especificamente no circuito de difusão das formas como os bens são apropriados por parte da coletividade (SEGATO, 2016). Quando as instituições religiosas atribuem um papel de destaque para as pessoas imigrantes que, no cotidiano são considerados/as “ilegais”, “criminosas”, “estranhas” e “perigosas”, faz com que essa pessoa, e todo o coletivo se sintam munidos de algum prestígio e valor (SILVA, 2005). Esse fato também explica porque o associativismo religioso possui uma maior incidência do em regiões periféricas das grandes áreas urbanas.

No século XX, mais especificamente na metade dele, aconteceu o desenvolvimento das grandes cidades tanto no Brasil, quanto na América Latina como um todo, a isso se deu o nome de urbanização. Na Bolívia, como já mencionamos no segundo capítulo, no ano de 1990, aconteceu uma considerável expansão do pentecostalismo, e devido ao fluxo migratório interno, houve o aumento de igrejas nos bairros periféricos das grandes cidades como La Paz e Santa Cruz de La Sierra (SOUZA e GUERRIEIRO, 2015).

O processo de urbanização produziu sociedades desiguais, onde nos centros urbanos concentram o poder político e econômico, e as periferias, concentram o maior número de pessoas que vem para as grandes cidades, atrás de oportunidades de trabalho, mas não podem viver nos grandes centros pois, estes locais possuem um custo de vida muito alto. As periferias são espaços ignorados pelo Estado, fazendo com que as pessoas que vivem ali, estejam sempre em situação de carência econômica e social (RIVERA, 2010), mas que, para o/a imigrante que se encontra em situação “irregular” no país, pode representar um bom esconderijo.

Esse contexto influencia no aparecimento de igrejas evangélicas, batistas e pentecostais nas periferias. A significativa adesão de pessoas que vivem nesse contexto para estes espaços possibilita a ajuda mútua entre eles/elas de acordo com as suas necessidades e dificuldades cotidianas.

As práticas associativas, mais especificamente as de cunho religioso, podem ser denominadas como uma associação primária, constituída por laços religiosos, formando uma “sociedade religiosa”, onde o comportamento coletivo é lei (RIVERA, 2010), e a dimensão religiosa também se torna um novo paradigma identitário a partir das novas referências de relacionamentos e respostas às situações emergenciais que se constituem diante da condição de vulnerabilidade identitária (MARINUCCI, 2011).

O fenômeno do associativismo religioso tem uma relação forte com o processo de urbanização das grandes cidades. Além disso, se configura como uma tática dos grupos subalternizados (CERTEAU, 1998), e a religião nesse contexto é periferizada, usada como um recurso simbólico que favorece o acesso a recursos materiais (LAVALLE e CASTELO, 2004). Ao possibilitar conquista de recursos materiais e estabelecer vínculos com a cultura “original” do/a imigrante, o associativismo religioso acaba por favorecer significativamente essa comunidade tanto na dimensão pública quanto privada, tanto individualmente quanto coletivamente. A religião, abarca o sentido da vida como um todo.

A relação entre religião e suprimento das necessidades é muito comum entre a comunidade boliviana como foi possível verificar na celebração da divindade *Ekeko*, na festa de Alasitas. Conforme explicado anteriormente, essa é uma divindade que está relacionada à prosperidade. No período colonial, a Igreja Católica tentou erradicar essa celebração julgando-a como idólatra, porém sem muito sucesso.

Na festa realizada na cidade de São Paulo, se faz uma versão reinventada dessa tradição, onde novos elementos foram incorporados. De acordo com a tradição, *Ekeko* é simbolizado por uma estátua de um homem

nu, com um falo bastante proeminente que representa a prosperidade. Quando se realiza a celebração na cidade de São Paulo, é colocada nessa imagem uma vestimenta que faz referências à uma pessoa mestiça (SILVA, 2005). Essas mudanças realizadas na divindade *Ekeko* podem nos informar processos complexos e ambíguos:

- O fato de se colocar uma vestimenta nessa divindade, cobrindo então o falo proeminente, característico da mesma, pode ser interpretado como uma imposição dos princípios da moral e da ética, cristã. Expressa um tipo de negociação feita entre Igreja Católica e comunidade imigrante boliviana para que a celebração pudesse ser realizada.
- Ao se vestir *Ekeko* com uma vestimenta que caracteriza a divindade como uma pessoa mestiça, transforma esse deus numa figura mais parecida da comunidade que o celebra, com uma parte dela que é marginalizada por alguns grupos dentro da própria Bolívia.

Estas duas informações indicam que, primeiro, há uma forma de repressão quando se impõe vestir a divindade, mas essa repressão propicia a ressignificação da divindade, fazendo com que *Ekeko* represente mais do que apenas uma divindade de prosperidade, mas a própria comunidade imigrante boliviana na cidade de São Paulo. Toda essa complexidade de elementos simbólicos e explicativos nos mostram o quanto a comunidade imigrante boliviana é capaz de produzir saberes culturais e religiosos.

Quando um rito religioso expressa o suprimento das necessidades cotidianas da vida de maneira repetitiva e comemorativa, se reivindicativa os mitos de origem que dão sentido às suas buscas, sejam elas individuais ou coletivas (BASTIDE, 2006, p.112). É interessante notar que no caso exposto acima, o rito se repete de maneira que ressignificada, trazendo *Ekeko* para dentro das dinâmicas sociais que os/as imigrantes bolivianos/as estão vivendo. A religião em contexto de migração é uma variável que possibilitando o alargamento das fronteiras simbólicas e o rompimento com monopólios religiosos, difundindo a pluralização da religião e da alteridade (SILVA, 2015).

Tanto o associativismo religioso, quanto a celebração da divindade Ekeko, evocam uma vivência religiosa muito preocupada com a preservação da identidade e com o suprimento das necessidades cotidianas da comunidade imigrante boliviana na cidade. Mesmo com todas as diferenças no que tange doutrinas e cosmovisões, ambas se apresentam como táticas de resistência, que além de resistir, também ressignificam e transformam cosmovisões dando legitimidade e um teor de sacralidade às suas reivindicações. Pensar a religião no contexto de migração e a partir das comunidades de ancestralidade andina, implica em compreender que questões históricas fazem parte da memória coletiva, mesmo que de maneira sutil, e que de alguma maneira, interferir nas motivações para a adesão a determinado grupo religioso.

O papel do grupo é fundamental nesse processo, ele é o suporte de referências da memória coletiva na sua complexa relação com as histórias particulares, que ressignificam as práticas religiosas através do encontro com as pluralidades étnicas (SEGATO, 2016). Em qualquer pesquisa que envolva o aspecto religioso da cultura andina, deve-se levar em conta o contexto histórico e social do país, a crença e a história desse povo. Esses elementos são fundamentais para a formação da identidade nacional da sociedade (RIVERA, 2016, p. 127). O grupo de imigrantes bolivianos/as estabelece uma relação entre memória coletiva fundante e experiência vivida, tornando possível fazer a ressignificação de *Ekeko* e/ou fomentar práticas religiosas em igrejas evangélicas, batistas e pentecostais, nas periferias da cidade, voltadas para o suprimento das necessidades mais emergentes.

As festas realizadas pela comunidade imigrante boliviana que celebram divindades andinas e católicas, apresentam questões pertinentes ao debate sobre religião e migração, especialmente no que tange a questão do diálogo intercultural. Porém, tais manifestações são significativas apenas para uma parte dos/as imigrantes bolivianos/as que vivem na cidade, e, portanto, não se aplica há outros/as bolivianos/as que veem estes eventos apenas como algo “folclórico” (SOUZA e GUERRIERO, 2015), como é caso dos/as imigrantes bolivianos/as evangélicos.

Apesar disso, é interessante notar que os/as imigrantes bolivianos/as, sejam aqueles/as que frequentam a Praça da Kantuta ou/e o Memorial da América Latina, ou aqueles/as que frequentam igrejas evangélicas, pentecostais e batistas, representam grupos em busca de preservação de sua identidade e criação de laços afetivos em terra estrangeira. Apesar destes grupos apresentarem uma contraposição, os dois tem o mesmo objetivo: alimentar a sua fé aliada a preservação de sua identidade enquanto povo imigrante. A religião representa uma possibilidade de composição e/ou inserção em um grupo de confiança, e tanto nas associações culturais que organizam e promovem as festas públicas, quanto na adesão a igrejas batistas, pentecostais e evangélicos podem oferecer isso

As opções religiosas realizam o fluxo de bens culturais que se inserem dentro de particularidade, promovendo reelaborações dentro da fronteira política e simbólica (SEGATO, 2016) de cada expressão e manifestação religiosa. As escolhas religiosas, expressam não somente uma continuidade de determinada tradição, seja ela ancestral ou/e familiar, mas também uma opção para dar sentido à vida nas condições de imigrante. Diante disso, parto de uma perspectiva que considera as escolhas religiosas como uma expressão não somente da continuidade de determinada tradição, seja ela ancestral ou/e familiar, mas também uma opção de sentido de vida nas condições de imigrante.

Por questões de recorte da pesquisa, a ênfase na discussão desse fenômeno será dada a partir do contexto de uma igreja batista composta por imigrantes bolivianos/as na cidade de São Paulo, evidenciando de que maneira este espaço manifesta o fluxo de ressignificações e reelaborações simbólicas realizadas pelos/as sujeitos/as religiosos/as a partir da dinâmica de vivência de fé, que pressupõe uma ética que interfere significativamente na vida cotidiana dos/as imigrantes bolivianos/as (WEBER, 2006).

Os/as imigrantes bolivianos que aderem a igrejas de cunho evangélico/protestante têm acesso a discursos e práticas que ajudam a

orientar, reorganizar e ressignificar sua vida. Estes espaços também promovem encontros com mais regularidade, o que ajuda na integração que possibilitam a construção de uma identidade própria, promovendo significativamente a cultura e memória própria desse grupo religioso (MARINUCCI, 2011).

O exemplo da história do estabelecimento da Primeira Igreja Bautista Hispânica do Brasil (PIBHB) na cidade de São Paulo mostra de maneira as igrejas étnicas atuam em contextos urbanos. Os espaços sagrados podem ser recolocados, reinterpretados, multiplicados ou representados em muitos lugares (RIVEIRA, 2010) característica essa que torna possível encontrar igrejas compostas e dirigidas majoritariamente por imigrantes bolivianos/as na cidade de São Paulo.

3.2 AS IGREJAS ÉTNICAS COMO MICRO CONTEXTOS URBANOS RELIGIOSOS

A Primeira Igreja Bautista Hispana do Brasil (PIBHB), foi fundada em 10 de maio de 1987, mas só em 24 de outubro de 2010, foi reconhecida pela Convenção Batista do Estado de São Paulo. Essa igreja está localizada no Bairro do Pari, que se situa na região central e a nordeste do chamado Centro Histórico da Capital, e integra a subprefeitura da Mooca, sendo este, um dos menores distritos da capital. Atualmente a Igreja possui uma frequência que fica na média de 100-150 pessoas nos cultos dominicais.

Essa igreja, atrai os/as imigrantes bolivianos/as não pela sua raiz denominacional, mas sim, pela questão étnica (PAES, 2013), que aliada a crenças comuns enraizadas localmente, estimula a formação desse coletivo religioso específico (SEGATO, 2016). Inicialmente foi liderada por: Guillermo Hernandez (chileno), Gladysz Pacheco (chilena), Moissés Elias (chileno) e Eleuterio Morales (boliviano). As primeiras lideranças do grupo eram de maioria chilena, até que, Morales, o único boliviano até então, teve a ideia de realizar um trabalho de evangelismo na Praça Pari, também conhecida como praça Padre Bento, todo domingo a tarde. (PAES, 2013)

Nesta época, a Praça do Pari, tinha uma alta presença de bolivianos/as, mas, com o passar do tempo, a mesma começou a ficar pequena demais para o tamanho da frequência de bolivianos/as. Com a interferência do poder público, e de moradores locais que se sentiam incomodados com essa situação, houve a mudança de local, e atualmente, é na Praça Kantuta, que fica a apenas um quilômetro de distância de onde eles estavam, que recebe boa parte da comunidade imigrante boliviana na cidade de São Paulo (PAES, 2013).

Já neste local, as lideranças da PIBHB continuaram o trabalho evangelístico, entregando folhetos e propaganda da igreja, o que possibilitou à liderança da igreja em questão, o encontro com várias pessoas bolivianas cristãs que procuravam uma igreja para frequentar. O trabalho evangelístico se transformou então em um culto ao ar livre, fazendo com que mais bolivianos/as se aproximassem do grupo, e por isso a igreja acabou se tornando quase que majoritariamente de bolivianos/as.

Além do trabalho de culto ao ar livre, devido a ausência de um culto formal para os hispanos, eram realizados cultos domésticos, e em dois anos de trabalho, o grupo de bolivianos/as que participava das primeiras atividades da PIBHB já mencionadas, cresceu consideravelmente, fazendo com que a Igreja Batista da Liberdade concedesse um local para que essa comunidade pudesse realizar cultos.

Quando se percebeu que o crescimento desse trabalho estava atrapalhando a IBL, por conta de mais uma “onda” de crescimento, a liderança procurou então um outro lugar para realizar suas atividades, o que proporcionou a sua autonomia e independência enquanto igreja. O primeiro local onde se estabeleceu essa igreja foi na Rua Padre Lima, no bairro do Pari, ficou neste local por quatro anos, mas o local ficou pequeno, e então foram procurar um novo espaço onde a igreja está localizada até hoje, em um prédio na Av. Carlos de Campos, 605, no Pari (PAES, 2013).

Do breve histórico da PIBHB, é interessante destacar que há três significativos momentos de crescimento da igreja durante todo esse processo, e todos eles, protagonizados por bolivianos/as evangélicos. Supõe-se que estes crescimentos aconteceram por motivo de conversões, mas o que é mais provável é que um número significativo de bolivianos/as que estavam participando de outras igrejas evangélicas, ao saberem da PIBHB, passaram a frequentá-la.

No dia 03 de dezembro de 2017, realizei uma atividade de grupo focal, especificamente com 13 mulheres bolivianas que frequentam regularmente a PIBHB. Durante a realização da atividade, mais especificamente no começo, quando elas se apresentavam e contavam um pouco sobre a sua vida, apareceram três casos que evidenciam essa possibilidade.

A participante **Cinthia**²¹ disse que frequenta a PIBH a uns 5 ou 6 anos, mas frequentou primeiro a Igreja Batista da Penha²², **Bianca** também disse que frequentou essa mesma igreja antes de ir para a PIBHB, e **Adriana** disse que quando chegou ao Brasil, frequentou primeiro uma igreja de brasileiros, depois ficou sabendo da existência da PIBHB, e decidiu ficar, pelo fato do culto ser realizado em espanhol. As informações apresentadas pelas participantes do grupo focal são importantes e chamam a atenção porque atestam para a existência de uma rede de comunicação muito eficaz no que tange a questão da religião.

É certo que não se pode ignorar todo o trabalho de evangelismo realizado pelas lideranças dessa igreja, e que o mesmo pode ter oportunizado a adesão de alguns bolivianos/as para a igreja. Porém, o último depoimento mencionado por uma das participantes, a **Adriana**, evidencia que tal rede é bastante eficaz entre os/as imigrantes bolivianos/as evangélicos, que se encontram em igrejas, como ela mesma diz “de brasileiros”. Quando um

²¹ Os nomes das mulheres foram alterados para preservar a identidade das mesmas

²² A Igreja Batista da Penha fica localizada na Rua Caquito, 222, no bairro da Penha, em São Paulo.

determinado grupo, ou um/a imigrante boliviano/a encontra uma igreja como a PIBHB, ela informa outros/as que estão procurando uma igreja com esse perfil.

Nesse caso se reforça o que já foi mencionado anteriormente, que a adesão de bolivianos/as em igrejas, se dá muito mais pela referência étnica do que propriamente denominacional, pois as igrejas étnicas promovem uma integração que une a questão da conterraneidade com a fé.

Diante disso, pode-se dizer que uma igreja que possui uma referência mais próxima com a realidade dos/as bolivianos/as, propicia e potencializa a união dos/as mesmos/as, esse processo possivelmente contribui com o crescimento da PIBHB e na mudança de perfil, que antes era de maioria chilena. As comunidades religiosas compostas por coletividades imigrantes, participam de um jogo de interações, onde a religião aparece como um elemento que compõe esse grupo, porque consegue dar sentido a histórias particulares que se constroem a partir de elementos internalizados (SEGATO, 2016), como por exemplo questões étnicas e de nacionalidade.

Por ser considerada uma igreja étnica, a PIBHB pode parecer fechada para pessoas de outras nacionalidades ou/e nativas, o que não é o discurso oficial da igreja. Num dos cultos que participei, mais exatamente no dia 22 de outubro de 2017, o pastor titular da igreja, Ramon Calderon enfatizou que a PIBH era uma igreja hispana, mas que estava aberta a todas as pessoas de todas as nacionalidades. O fato da igreja ser majoritariamente composta por imigrantes bolivianos/as não representa na teoria, que a mesma seja fechada a este grupo, porém na prática, e também devido ao lugar onde a mesma está localizada, faz com que essa igreja tenha uma adesão e frequência maior de bolivianos/as.

Referente aos discursos e as doutrinas que permeiam as igrejas como a PIBHB, é importante destacar que existe uma de produção e reprodução de discursos conservadores (SOUZA e GUERRIERO, 2015). Porém, particularmente, acredito que prender-se somente nesse tipo de afirmação, limita as possibilidades discursivas “contrárias” que podem existir nestes

ambientes religiosos. É fato que não se pode negar que as doutrinas propagadas pelas lideranças religiosas apresentam aspectos conservadores em seus discursos, muitas vezes por se tratar de ideologias fundantes e específicas desse grupo. Considerar a existência desse discurso hegemônico, não pode desconsiderar a possibilidade de existência de outros que são elaborados por outras vias, (SANTOS, 2006), e que são capazes de construir hermenêuticas teologias a partir das experiências cotidianas, que não chegam necessariamente nos espaços de poder, o que é uma pena, mas perpassa a vida e a construção da vivência religiosa dos/as fiéis.

A religião é um recurso simbólico que procura entremear as escolhas e as experiências pessoais no campo das vontades divinas. As reinterpretações realizadas se dão de acordo com o entorno social, onde acontecem diversas negociações que convergem o passado e o presente do/a imigrante para que o/a mesmo/a possa construir uma tática de enfrentamento da realidade em nível simbólico (SILVA, 2015). Não se pode encerrar a análise dos conteúdos, discursos e doutrinas elaborados e promovidos em igrejas étnicas, como discursos alinhados somente a perspectiva fundamentalista. Mesmo que o perfil religioso, e a proposta institucional seja nitidamente essa, ainda assim, acredito ser possível verificar brechas contrárias a esta lógica, vinda especialmente de grupos relativamente marginalizados dentro da própria igreja.

Particularmente, acredito que, essa é uma das razões que mantém o/a imigrante boliviano/a, na igreja. Não são somente doutrinas e dogmas rígidos, visto que, esse não é o motivo principal da adesão desses indivíduos à igreja, mas sim, a capacidade que esse espaço possui de, através da dimensão religiosa, acolher, integrar e reconstruir o círculo de relações interpessoais primárias desses sujeitos (MARINUCCI, 2011).

A experiência religiosa mediada pelo cotidiano movimenta a religião, fazendo com que definições e classificações rígidas precisem ser repensadas constantemente dentro da dinâmica social, isto é, mesmo que os conhecimentos adquiridos por métodos que procuram definir rigidamente o perfil, a doutrina e a prática religiosa dos/as imigrantes bolivianos tenham sido,

e ainda sejam importantes, é preciso articular e problematizar os mesmos a partir da experiência de vida que relaciona vida e fé.

Com isso, é possível ver a capacidade que a religião tem de formar consciências individuais e coletivas, compostas por interpretações e representações que compõem a identidade e dão sentido e valor individual e do grupo. Entender a religião como uma dimensão cognitiva, dá sentido á jornada do/a imigrante, justifica as crises, possibilitando os/as mesmos/as uma sensação de esperança (MARINUCCI, 2011).

O fato da religião ser compreendida também como uma dimensão cognitiva, explica que a composição da identidade destes grupos acontece de maneiras diversas, a partir do grupo social ao qual cada um deles pertence. Por esse motivo, as festas públicas realizadas na Praça da Kantuta e no Memorial da América Latina não podem ser consideradas a única expressão da identidade cultural-religiosa da comunidade boliviana na cidade de São Paulo.

A religião, a religiosidade e as instituições religiosas devem ser compreendidas como territórios indispensáveis para garantir a estabilidade, dentro de uma dinâmica que ora, exige pertencimento fiel de origens e tradições (RIVEIRA, 2010), ora reivindica elaborações e reelaborações das experiências de vida e do cotidiano. Deve-se reconhecer que os/as imigrantes, nesse caso bolivianos/as têm participação ativa na construção da religião, da religiosidade, portanto, não podem ser considerados como pessoas que recebem passivamente e sem nenhum questionamento, os discursos e as práticas religiosas. Eles/Elas possuem a capacidade de construir as suas próprias formas de se viver a fé, mesmo que seja periféricamente, ou seja, quase que de maneira clandestina, que não chega ao conhecimento da hierarquia como um todo.

Ao reconhecer essa dinâmica, é possível refutar a ideia de que, quando um/a imigrante boliviano/a se converte ao cristianismo evangélico/protestante, ele/a automaticamente despreza toda a sua herança andina. É possível

verificar que as igrejas mantêm uma cultura de relacionamentos muito próxima do modo de vida especificamente agrário²³ (CHAMBRE, 2016), organização social muito característica do mundo andino passado e que, em certa medida ainda se mantém nos dias de hoje nas regiões rurais da Bolívia.

Percebe-se então que há um processo de tradução cultural (SANTOS, 2006) onde os aspectos da cultura andina ancestral, se traduzem nos esforços cristãos de fortalecimento da identidade e da adesão de fiéis. A maneira como são desenvolvidas as práticas religiosas pelos/as imigrantes bolivianos/as, transformam as igrejas em micros contextos religiosos, capazes de traduzir sua cultura ancestral para as dinâmicas religiosas das quais esse grupo pertence na atualidade.

Além das doutrinas evangélicas serem assimiladas pelos/as bolivianos/as a partir das suas necessidades cotidianas como um projeto de vida (CHAMBRE, 2016), é também pelas semelhanças que elas encontram com a própria cosmovisão andina tradicional, que isso acontece. A crença e o entendimento não só do evangelho, mas da Bíblia como um todo, acontece a partir de uma compressão mítica do mundo e no inexplicável, e é possível encontrar estes mesmos elementos centrais na cosmovisão andina (RIVERA, 2016).

A perspectiva comunitária para os/as imigrantes bolivianos/as é muito importante, e o feminismo comunitário de Julieta Paredes, corrente desenvolvida na Bolívia, reafirma essa importância quando defende a ideia de que comunidade é mais forte do que a de indivíduos. Por isso se reconhece que é a partir das pequenas comunidades de afinidade, nos “pequenos grupos e seu papel inventivo” (ROESE e ROCHA, 2017), que se chega às verdades e saberes que podem ser contra hegemônicos e subversivos.

²³ Entende-se como “modo de vida agrário”, o fato de se viver em uma comunidade que possui vínculos fortes uns com os outros. Vivência essa que, no contexto das grandes cidades, é muito difícil existir.

Mencionadas essas questões, é possível compreender a razão pelo qual as comunidades religiosas étnicas são espaços onde os/as imigrantes se sentem acolhidos e em família. São unidades simbólicas que transcendem as fronteiras espaciais, nacionais e de tempo (SILVA, 2015). Possibilitam o desenvolvimento de esquemas de pensamento e sistemas simbólicos que dão significado a vida, sendo esse capital (BOURDIEU, 2013), que atribui sentido as novas experiências.

A adesão religiosa proporciona não somente benefícios espirituais, mas também materiais, de caráter público e privado para os/as fiéis, especialmente aqueles que estão engajados em atividades sociais realizadas fora do culto, como escola bíblica, grupo de mulheres, entre outras (LAVALLE e CASTELO, 2004). Mesmo que estas atividades não sejam reconhecidas fora do ambiente religioso, e muito menos remuneradas, elas acabam capacitando, de alguma forma, mulheres e homens para o mercado de trabalho. Por exemplo: uma pessoa que tem a prática de dirigir o culto, pregar ou/e ministrar aulas na igreja, consegue ter mais facilidade em lidar com as pessoas e falar em público, qualidades estas que podem promover uma ascensão no ambiente de trabalho, ou abrir os horizontes para a busca de novas oportunidades.

Essa capacitação para o mundo público, constrói ou/e reconstrói a autoestima dos fiéis, especialmente os/as bolivianos/as, que na maioria dos casos, vivem em situação de exclusão e marginalidade. A igreja, através do evangelho, que é enriquecido por valores andinos e valores cristãos, e aliada a as atividades de serviço dentro da mesma, permite as pessoas dessa comunidade não sentirem tão excluídas e marginalizadas (CHAMBRE, 2016).

Os benefícios que as igrejas oferecem em relação a melhoria de vida e prosperidade, justifica, em parte, a vinda de muitos/as bolivianos/as para o Brasil (SOUZA e GUERRIERO, 2015). A religião se mostra também como um recurso de saída da situação de pobreza e vulnerabilidade, tanto de maneira objetiva, dando acesso às redes de solidariedades existentes no interior das igrejas, quanto subjetiva, apresentado um discurso que valoriza a pessoa humana independente de sua condição social.

A religião e a religiosidade, compreendida a partir do contexto dos/as imigrantes, mais especificamente os/as bolivianos/as presentes na cidade de São Paulo, não representa somente uma expressão de fé, mas também de sua identidade enquanto grupo. Não é errado dizer que, apesar do grupo de imigrantes bolivianos/as cristãos evangélicos, não romperem totalmente com a sua herança andina, as semelhanças entre as cosmovisões favorecem a etnicidade, e em certa medida reproduzem uma atividade de continuidade com o lugar de origem (SILVA, 2015). Ocorre um processo de negociação que gera novas sínteses, isto é, um jeito muito próprio de se viver a fé dentro desse contexto, que tanto na pode manter, ou revigoração da pertença tradicional (MARINUCCI, 2011). Tais sínteses ocorrem por conta dos fenômenos de adaptação e reequilíbrio do sagrado, que nesse sentido, devem ser entendidos como movimentos que se encarnam em um corpo social, dando possibilidades constantes de novas apreensões e experiências com o sagrado (BASTIDE, 2006).

A ética religiosa que se configura entre os/as os impulsiona a afirmar o seu projeto de vida reivindicando o respeito como homem e mulher andino/a mediante as experiências de racismo, exclusão econômica, estética. Os/As imigrantes bolivianos/as traduzem a sua luta de cunho político de maneira transversalizada pela dimensão religiosa (CHAMBRE, 2016). A partir da adesão a determinado credo religioso, a relação com o grupo faz com que os/as imigrantes consigam sair, relativamente de uma situação de confinamento e exclusão: “Em outras palavras, pelo caminho da filiação religiosa setores excluídos e socialmente estigmatizados encontram acesso próprio, por uma via alternativa” (SEGATO, 2016, p.94).

Estas sínteses e vias alternativas, são elaboradas a partir de um lugar, ético que é o corpo, por isso, é preciso considerar que, as sínteses religiosas, as negociações, bem como a experiência com o associativismo religioso, serão sentidas e realizadas de maneira diferenciada por mulheres e homens.

3.3 O ASSOCIATIVISMO RELIGIOSO EM PERSPECTIVA DE GÊNERO E A PARTIR DO CONTEXTO DE MIGRAÇÃO

O Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios realizou uma pesquisa que resultou na publicação do livro: *Mulher Migrante: agente de resistência e transformação*, em 2014. Os dados apresentados neste livro se referem a uma pesquisa realizada a partir da aplicação de um questionário para mulheres paraguaias no Brasil, brasileiras nos Estados Unidos, haitianas na República Dominicana, colombianas no Equador, filipinas na Itália e nicaraguenses na Costa Rica. Essa pesquisa teve como objetivo conhecer as interpretações que essas mulheres fazem sobre a sua situação como mulher imigrante. Mas o que se destaca nessa publicação não é somente isso, mas o fato de ser uma das poucas que apresentam alguns dados específicos sobre religião.

De acordo com os dados dessa pesquisa em específico, a filiação religiosa mais comum entre as mulheres imigrantes entrevistadas, é o catolicismo, seguido por evangélico ou cristão. A pesquisa mostra que uma parte significativa dessas mulheres mudam de religião após a migração por fatores culturais e relacionais, e ainda ligado a este assunto, 60% das mulheres entrevistadas revelaram que a fé aumentou depois da experiência de migração, e boa parte delas relaciona o aumento da fé ao sofrimento e a sensação de solidão (CSEM, 2014).

O motivo que me levou a colocar alguns dados dessa pesquisa no começo desse tópico deve-se ao fato de que eles mostram de maneira muito breve e simples, que o achego das mulheres imigrantes a religião apresentam especificidades de gênero. As mulheres responderão a determinadas situações da vida de acordo com a sua educação marcada por essas questões.

A busca das mulheres pela religião é impulsionada, mediada e provocada pela sua experiência de vida, portanto, como foi mencionado inúmeras vezes neste capítulo, a religião tem a capacidade de ressignificar tais experiências, sejam elas boas ou ruins, e dar sentido às demais que virão. No caso das mulheres imigrantes, o espaço religioso, além de promover tudo isso,

também representa um lugar de refúgio, um lugar que alivia o sentimento de insegurança e de solidão.

De acordo com os dados apresentados na pesquisa realizada pelo Centro Scalabriniano, é possível dizer que, para algumas mulheres imigrantes, a religião tem uma importância considerável em suas vidas, e esse é o caso das mulheres bolivianas que vivem no Brasil, e frequentam a PIBH.

Nessa igreja foi realizada uma atividade de pesquisa de campo conhecida como Grupo Focal, que foi composto por treze mulheres que participam regularmente dessa igreja. As treze mulheres que participaram dessa atividade são maiores de idade, com faixa etária entre 28 e 67 anos, o que mostra uma significativa diversidade de gerações presentes no momento da atividade, a maioria delas vieram de regiões urbanas da Bolívia, mais especificamente de La Paz.

De acordo com os dados da pesquisa de Grupo Focal, a maioria das mulheres já estão no Brasil a mais de 10 anos. Sendo mais específica, a média de tempo varia entre 12 a 22, e somente uma está a 1 ano e três meses no país. O ano de chegada dessas mulheres é relativamente diverso, 7 das mulheres entrevistadas, chegaram entre os anos 2000 - 2018 e 3 chegaram entre os anos de 1996 -1999.

Considerando estes dados, percebe-se que essas mulheres imigrantes bolivianas em específico, já se encontram relativamente estabelecidas, pelo tempo que já estão no Brasil. O tempo que estas mulheres estão no Brasil revela que essas mulheres migraram muito novas, com idades entre 16 a 24 anos, o que justifica o fato de algumas virem solteiras, ou recém-casadas e formarem as suas famílias no Brasil.

Das mulheres que informaram, 8 vieram para o Brasil sozinhas, 1 com o marido, 1 com amigos e 1 com a família. Essa amostra, reforça o dado já mencionado nessa tese, mais especificamente no primeiro capítulo, de que as

mulheres imigrantes estão fazendo sua trajetória migratória de maneira autônoma.

Sobre esse dado em específico, além dessas mulheres protagonizarem um processo muito difícil e ousado, quando ainda eram muito novas, aquelas que migraram em meados da década de 1990, foram as que chamaram a atenção do movimento feminista. Foi a partir desse ano que as pesquisadoras feministas começaram a se preocupar ainda mais com as mulheres presentes no fenômeno migratório, identificando que essa presença pode mostrar novos padrões, novas causas e experiências, com impactos diferentes (BAENINGER, 2012).

Dos motivos que levaram as mulheres que participaram do grupo focal a virem para o Brasil, das 13 mulheres, 9 responderam que o maior motivo foi porque vieram em busca de trabalho, 1 delas veio para fazer uma especialização na área de formação, 1 veio para o Brasil porque os filhos já estavam estabelecidos aqui, 1 veio com o marido, e 1 disse que veio apenas para visitar, mas que por insistência dos amigos, resolveu ficar. Dentro desse tema, duas mulheres destacaram a sua primeira impressão do Brasil comparada a Bolívia:

- **Janaina** – *“Quando cheguei no Brasil achei muito bom, porque a Bolívia é muito rústica, já o Brasil não é tanto, é mais moderno”.*
- **Bruna** – *“O que eu mais gosto no Brasil é o clima, porque eu morava em uma região muito fria na Bolívia, o calor é o que me faz gostar do Brasil”.*

Uma das participantes relatou que tem vontade de voltar para a Bolívia:

- **Luciana** – *“Tenho muita vontade de voltar para a Bolívia, porque apesar de gostar muito do Brasil, nada se compara a sua própria terra”.*

As duas primeiras participantes consideram o Brasil um país melhor de se viver por conta de aspectos sociais e geográficos. **Janaina** considera o

Brasil mais moderno que a Bolívia, e tal impressão se justifica exatamente por conta da situação econômica de seu país de origem e das condições de trabalho e pobreza que se encontram nesse local. Na fala de **Luciana** encontra-se um discurso relativamente dissonante dos dois primeiros mencionados. Ela diz ter vontade de voltar para a Bolívia, pois ali é sua terra

Apesar de **Luciana** dizer que deseja voltar para Bolívia, todas elas pontuam que gostam do Brasil, e isso se justifica pelo fato de elas já estarem a muito tempo no país, e relativamente bem estabelecidas. **Janaína** está desde 2002, **Bruna** desde 2006 e **Luciana** desde 2000.

No que se refere a questão do trabalho, mesmo aquelas que responderam que não vieram especificamente para isso estão inseridas de alguma forma em uma atividade remunerada. Das 13 entrevistadas, 8 mulheres responderam que trabalham em oficina de costura, 2 disseram que trabalham como comerciantes autônomas, e somente 1 respondeu que trabalha como dona de casa, 2 mulheres²⁴ não mencionaram essa questão em seus depoimentos.

Conforme a amostra, verificou-se que essas mulheres possuem um perfil razoavelmente parecido, e que não foge muito de alguns dados já mencionados em capítulos anteriores. Novamente, é importante destacar que todas elas são mulheres que estão protagonizando, em certa medida, os seus meios de existência por serem, na sua maioria trabalhadoras.

Também é importante destacar que, apesar de somente uma delas mencionar que é dona de casa, boa parte das outras mulheres também o são. Das 13 mulheres que participaram da atividade, 10 são casadas, 1 é solteira e 2 não mencionaram esse dado em seus depoimentos. Sobre a questão dos filhos 9 mulheres responderam que tem filhos/as, onde 4 disseram que tem 2

²⁴ Esse caso irá se repetir algumas vezes no decorrer da análise dos dados. Estas duas mulheres que nomeiei como **Eunice** e **Fernanda**, eram umas das mais idosas que participaram da atividade, a primeira com 51 anos e a segunda com 67 anos, elas aparentavam ser bem mais tímidas que as outras mulheres, algumas mais novas do grupo. Procurei respeitar a posição das mesmas porque percebi que era um certo esforço para elas falar comigo e para o grupo todo.

filhos/as, 3 disseram que tem 3 filhos/as, 1 respondeu que tem 5, e 1 respondeu que tem 4.

Luciana foi a participante que disse que era dona de casa, em seu depoimento ela diz o seguinte:

- **Luciana** - *“No momento estou trabalhando como dona de casa. E ser uma dona de casa significa ser tudo: psicóloga, enfermeira, pedagoga e muito mais”.*

O que chama a atenção nesse depoimento, é que essa participante enfatiza que ser dona de casa não significa “não trabalhar”, e faz isso mostrando o quanto as donas de casa acumulam de papéis profissionais, se assim se pode dizer, para dar conta das demandas domésticas.

Supõe-se então que as que responderam que são casadas, também acumulam em seu dia-a-dia tarefas domésticas, bem como a que é solteira. Essa última, revelou que tem mais de um emprego, além de trabalhar em uma oficina de costura, também é cabelereira.

Ainda sobre a questão do trabalho, é interessante destacar que duas das entrevistadas possuem formação acadêmica específica, uma é formada em Enfermagem e a outra em Química. A primeira por conta de um acidente de trabalho, não pode mais exercer a função, e a outra por ter dificuldade de encaminhar a documentação para fazer uma especialização na área no Brasil, teve que ir trabalhar numa oficina de costura.

De acordo com os dados apresentados, é possível verificar que o fato dessas mulheres já estarem a muito tempo no Brasil, faz com que elas se sintam bem integradas no país. A maioria delas já constituiu família por aqui, e está inserida no mercado de trabalho, ou/e possui mais de uma atividade remunerada por dia, seja como dona de casa seja em outro emprego.

No que tange especificamente a religião, um dado que chamou bastante a atenção na atividade de grupo focal se refere especificamente ao tempo que elas frequentam a PIBHB. De acordo com algumas informações coletadas sobre o tema da religião, é possível identificar movimentos de migração de uma igreja para outra, de distanciamento da igreja, e de retorno ao espaço religioso.

A tabela 5 apresenta as informações mais sistematizadas:

Tabela 5 - Movimentos de Migração de uma Igreja para Outra

Cinthia	Está no Brasil desde 2004. (13 anos).	Frequenta a Igreja a mais ou menos 5 a 6 anos. Frequentou primeiro a Igreja Batista da Penha e depois de 3 anos passou a frequentar a PIBH.
Laura Catarina	Está no Brasil desde 1997. (21 anos)	Está frequentando a PIBH a dois anos.
Luciana	Está no Brasil desde 2000. (18 anos).	Passou a frequentar a Igreja depois de 1 ano no Brasil, e sempre foi evangélica, desde pequena.
Adriana	Está no Brasil desde 1998. (20 anos).	Apesar de dizer que é cristã desde criança, antes de chegar ao Brasil, estava afastada da igreja, e voltou quando chegou no Brasil, onde primeiro frequentou uma igreja de brasileiros, depois ficou sabendo da PIBH e decidiu ficar por conta do culto em espanhol.
Patrícia	Está no Brasil desde 1999. (19 anos).	Sempre foi cristã, mas ficou afastada durante uns 4 a 5 anos, mas decidiu voltar para a Igreja em 2009.
Fátima	Está no Brasil desde o ano de 1996. (22 anos)	Já está na PIBH há 5 anos.
Eliana	Está no Brasil desde 2002. (16	É cristã desde criança, que houve um momento

	anos).	que se afastou, mas, depois voltou e desde esse tempo já fazem 10 anos que ela está na igreja, e frequenta a PIBH desde que chegou ao Brasil.	Fonte:
--	--------	--	--------

elaborado pela autora

É possível verificar na tabela que em alguns casos, há uma certa discrepância entre o tempo que essas mulheres estão no Brasil, e o tempo que frequentam a PIBHB. Tal diferença, é justificada em alguns casos, devido à mudança de igreja, porém outras, e se formos verificar, uma relativa maioria, merece uma análise um pouco mais aprofundada.

Chama a atenção o caso de 3 mulheres bolivianas que dizem ser cristãs desde criança, mas que ficaram afastadas da igreja durante um certo tempo. No caso de **Adriana**, não é possível ter uma ideia exata do tempo em que a mesma ficou afastada, de acordo com o seu relato, ela retornou ao espaço religioso quando chegou ao Brasil, sendo assim, ela já está na igreja a 20 anos.

Já no caso de **Patrícia**, ela nos dá o tempo exato que ficou afastada, sendo que está no Brasil a 19 anos, pode-se concluir que o período de afastamento dela da igreja se deu quando já estava no país, e o caso de **Eliana**, se verifica que o tempo de afastamento também ocorreu durante o período em que já estava no Brasil.

Essas mulheres, não quiseram falar muito sobre os motivos de seu afastamento, porém é possível suspeitar que um dos motivos seja o fato de que quando elas chegam ao Brasil, precisam imediatamente encontrar meios de “ajeitar” as suas vidas.

No caso dessas mulheres isso faz muito sentido, visto que as mesmas chegaram muito jovens no país, elas precisaram de tempo para se acostumar com o local aonde foram morar e se estabelecer no emprego. Essa rotina

costuma levar um tempo, e mediante a isso, elas não conseguem frequentar um ambiente religioso devido à falta de tempo, ou/e, por quererem aproveitar o único tempo que tem de final de semana, para descansar (MARINUCCI, 2011).

Porém, não se ignora o fato de que em contexto de migração, o afastamento da igreja, pode até apresentar motivos pessoais e subjetivos que não foram mencionados durante a pesquisa.

Outra fala que é importante destacar é a de uma participante que relatou que se converteu na PIBHB, sobre isso ela diz o seguinte:

- **Bruna** - *“Me converti nessa igreja (PIBHB), e quero ficar no Brasil por conta da Igreja. Tudo que tenho aqui, é graças à igreja, foi através dela que encontrei meu marido”.*

A experiência de conversão tem uma importância muito significativa na vida das pessoas religiosas, e no caso dessa participante, isso fica bastante evidente. De acordo com sua fala, a conversão e consequentemente a sua adesão à igreja, trouxe ganhos na sua vida material e pessoal. A fala de **Bruna** enfatiza que tudo que ela tem deve ao espaço religioso, portanto, a conversão representa também uma auto realização (MARINUCCI, 2011), e no caso dela, esse sentimento é tão forte, que a mesma diz que não volta para a Bolívia por causa da igreja.

A conversão de **Bruna**, é entendida e analisada numa perspectiva que considera a maneira como essa participante recebeu esse processo, e nesse contexto, é possível verificar que a nova crença possui um papel emblemático na sua vida (SEGATO, 2016) pelas transformações que a mesma ocasionou.

O depoimento dessa participante também mencionou bastante o papel da família e dos parentes no processo de estabelecimento dela mesmas no Brasil:

- **Bruna** - “Quando fui trabalhar, não sofri tantas dificuldades como algumas pessoas falam, pois eu tive o apoio e ajuda das pessoas da minha família. Quem tem a família por perto, não passa tantas dificuldades quando procura trabalho, e nem no ambiente de trabalho”.

De acordo com o depoimento dessa participante, as redes construídas através de vínculos familiares têm uma eficácia significativa no processo de estabelecimento das mulheres imigrantes bolivianas que estão chegando no Brasil, especialmente no que tange a questão das relações de trabalho.

A eficácia dessa rede é tão significativa que na tabela 6 pode-se observar que a maioria das mulheres imigrantes bolivianas que participaram do grupo focal disseram que já tinham algum parente ou amigo no Brasil antes de migrar.

Tabela 6 – Vínculos Familiares e Relações de Trabalho

Janaina, 35	Veio no ano de 2002, por convite dos primos . A mãe autorizou, veio para ficar com eles para trabalhar.
Cinthia, 29	Chegou ao Brasil em 2004 junto com seu esposo, pois a família do mesmo já estava aqui , terminou os estudos na Bolívia, e veio para o Brasil.
Bianca, 39	Está desde o ano 2000 no Brasil, porque o irmão a chamou para trabalhar na oficina de costura dele.
Laura Catarina, 45	Está no Brasil há 21 anos, veio ao Brasil para se especializar na área de Química, queria continuar seus estudos no Brasil.
Luciana, 40	Está no Brasil há 18 anos, veio para passar, por insistência de algumas pessoas, deixou a faculdade e veio ao Brasil.
Eunice, 51	Está há 12 anos no Brasil.
Fernanda, 67	Está no Brasil há um ano e três meses, veio porque os filhos estão aqui .
Adriana, 53	Está no Brasil há 20 anos, veio ao Brasil em busca de trabalho
Monise, 28	Está há sete anos no Brasil.
Bruna, 37	Está no Brasil há doze anos, veio por convite da irmã , quando ela ainda estava estudando para trabalhar.
Patrícia, 43	Está no Brasil há 19 anos, veio com os amigos, sabia pouca coisa sobre as condições de trabalho.
Fátima,	Está no Brasil desde o ano de 1996, seu irmão veio primeiro

37	ao Brasil , depois ela veio junto com a sua família.
Eliana, 46	Está há 16 anos no Brasil, veio ao Brasil depois do seu irmão que veio primeiro, ela veio depois que terminou seus estudos na Bolívia.

Fonte: elaborado pela autora

A tabela 6 apresenta que das 13 mulheres que participaram do grupo focal, 7 já tinham parentes no Brasil. Além da ajuda no âmbito do trabalho, é importante destacar que, o fato de já ter alguém da família no país de destino, representa a certeza que elas terão um lugar para onde ir quando chegarem.

Neste caso, vale relembrar o que já foi mencionado nesse capítulo, que as redes de comunicação entre os/as imigrantes que já estão fora do país, e os que desejam sair, apresenta benefícios durante o trânsito migratório. De acordo com a tabela 6, essas redes são ainda mais favoráveis para as mulheres. O fato de terem irmãs ou/e irmãos, primos ou/e primas, entre outros parentes ou amigos, garante, em certa medida, a sua segurança.

As falas sobre religião reafirmam a sua função enquanto produtora de sentido, resignificação e ajuda em suas diversas demandas do cotidiano.

O primeiro depoimento diz:

- **Janaina** - *“Conheci o meu marido na igreja... Acredito que minha vinda para o Brasil foi preparada por Deus... A igreja me fez ganhar experiência para cuidar dos meus filhos e ter mais conhecimento...”*

Para **Janaina**, foi graças a igreja que ela teve a oportunidade de constituir uma família. A igreja então se transforma em um lugar que representa um momento muito importante na vida dessa participante. Além disso, **Janaina** destaca que a igreja é uma aliada importante no suprimento das necessidades e dificuldades cotidianas que aparecem no âmbito doméstico, como o cuidado com os/as filhos/as.

A ideia de que a mulher é a responsável pelo bem-estar da família em todos os sentidos, seja ele espiritual, seja material é presente na fala dessa participante, sendo a religião o fator que legitima a responsabilização das mulheres pelo âmbito doméstico.

A região é um campo simbólico que possui discursos que inferiorizam e secundarizam as mulheres sacralizando a maternidade e a subordinação ao sexo masculino (SOUZA, 2009) como funções “naturais” das mulheres. Além disso, a valorização da mulher no espaço doméstico, acaba por delimitar o espaço da mulher na sociedade, as prejudicando sistematicamente a sua autonomia.

Com essa crítica não se tem a intenção de desmerecer ou/e desvalorizar as mulheres que se dedicam ao trabalho doméstico. O problema está no fato desse trabalho, ser exclusivo das mulheres e não compartilhado. A crítica não é para a mulher que realiza essa atividade de maneira exclusiva, mas para o processo de sacralização da divisão sexual do trabalho, onde as igrejas com as suas representações de gênero dominantes (SIAS, SOUZA. 2012.p.118), efetivam essa dinâmica.

Foi possível verificar em alguns depoimentos, que há um potencial de crítica, as vezes sutil, as vezes literal das consequências dessa divisão, e isso ficou mais evidente quando as mesmas começaram a falar sobre os seus relacionamentos conjugais. Essas falas em específico apareceram de maneira mais significativa no segundo momento do grupo focal, onde se realizou uma atividade de Hermenêutica de gênero.

Os textos lidos por algumas participantes, as provocaram a pensar sobre a maneira como seus maridos estão as tratando²⁵. É interessante notar que essa temática só apareceu no momento do hermenêutica de gênero, isso indica que o discurso religioso é interpretado por essas mulheres no sentido de exigir responsabilidade domésticas dos maridos e maior responsabilidade com

²⁵ Este segundo momento da atividade será tratado de maneira mais detalhada no quarto capítulo dessa tese.

a família, pois essa atitude é a expressão da virtude cristã (WOODHEAD, 2002)

Pode-se dizer então que o discurso religioso se torna um aliado das mulheres quando o mesmo abre a possibilidade de exigir dos homens práticas cotidianas que redefine a subjetividade masculina, contribuindo com arranjos familiares mais igualitários (MACHADO, 2005).

É preciso reconhecer que essa lógica não representa uma mudança do paradigma masculino em relação as mulheres. Estes homens não estão mudando porque tomam consciência de que suas esposas precisam de relações mais justas, mas sim, porque essa cobrança é feita por um Deus-Homem-Todo-poderoso que está acima de suas esposas.

Mas apesar disso, não se pode ignorar o fato de que os efeitos imediatos que as mulheres ganham diante dessa situação é bastante significativo. O do “poder divino” da interpretação do texto bíblico lhes dá o poder reivindicar mais responsabilidade dos homens, e serem ouvidas e atendidas. (WOODHEAD,2002). Isso acontece porque quando as mulheres leem o texto religioso e o articula com suas experiências, elas constroem um simbolismo e um discurso religioso, que transforma o texto bíblico em uma experiência social, histórica, étnica e particular (SEGATO, 2016), que atua em seu favor.

Esse movimento intelectual é um possível caminho hermenêutico que subverte um discurso religioso que no senso comum, é entendido como prejudicial para as mulheres, o que mostra a existência de possibilidades de rompimento com uma lógica machista e patriarcal nas práticas religiosas. Tal possibilidade já é uma realidade, as mulheres imigrantes bolivianas já fazem suas subversões dentro das possibilidades que elas possuem.

Sobre a realização da pesquisa, gostaria de destacar alguns aspectos interessantes que observei durante o processo; as mulheres imigrantes bolivianas que ali estavam presentes eram muito comunicativas, elas falavam

muito bem tanto sobre as suas histórias de vida, quanto sobre a interpretação dos textos bíblicos na atividade de hermenêutica de gênero.

Observar esse comportamento me fez perceber que a integração que elas possuem, as ajuda a romper com o estereótipo de que as mulheres bolivianas são muito retraídas. É certo reconhecer que, o fato de estarem há muito tempo no Brasil, as ajudou serem menos tímidas.

Aliado a esses aspectos, é importante reconhecer e reforçar o que já foi dito nesse capítulo anteriormente, que o espaço religioso ajuda na desenvoltura e na capacidade comunicativa, e isso para as mulheres imigrantes bolivianas é muito importante, e pode ser considerado uma parte fundamental no processo de empoderamento religioso das mesmas.

Além disso, é importante considerar que as dificuldades e as perdas que possivelmente algumas mulheres imigrantes vivenciam no processo migratório, marcaram suas vidas, e isso faz com que a adesão religiosa propicie a essas mulheres um lugar que de escuta, acolhimento e apoio que elas tanto precisam diante de um contexto tão adverso, ajudando-as a se sentirem amparadas e solidárias umas com as outras (SIAS e SOUZA, 2012).

As mulheres imigrantes bolivianas que frequentam a PIBHB, se relacionam através de uma configuração étnica que possibilita a formação de uma alteridade que além de abraçar o credo professado em comum, formam identidades religiosas que se associam com identidades minoritárias, e que ressignificam os conteúdos mais relevantes da crença os re-simbolizando (SEGATO, 2016).

Esse tipo de relacionamento estabelece entre elas abertura e liberdade de falar e se expressar, fazendo com que o espaço da igreja seja aproveitado como o ambiente doméstico, o único lugar-no-mundo do remanescente do subjetivo da intimidade, então pertence à esfera psíquica do sujeito mulher (BANDEIRA, 2013). O próprio espaço religioso para algumas mulheres se confunde com o espaço do lar. (WOODHEAD, 2002).

Diante do exposto é preciso reconhecer que não é possível reduzir a análise sobre o associativismo religioso experimentado pelas mulheres a partir da definição de aspectos negativos e positivos. Apesar de ser possível fazer isso, tal classificação não nos ajuda a compreender que entre estes dois polos, há uma imensidade de ambivalências, negociações e subversões presentes nas práticas e nas dinâmicas que as mulheres realizam nos espaços religiosos.

O fato da religião ter um potencial transformador do espaço doméstico, o mesmo pode ser considerado um local onde as mulheres podem realizar, e realizam na medida de suas possibilidades, pequenas revoluções delicadas. Especialmente quando as mesmas, conseguem transformar um discurso religioso, que no senso comum, a oprime, em uma reivindicação ao “modo religioso” (WOODHEAD, 2002, p. 8).

A religião, especificamente dentro da experiência do associativismo religioso das mulheres imigrantes bolivianas que frequentam a PIBHB, deve ser entendida como “uma descrição codificada do mundo desde uma perspectiva particular situada, marcada pela cultura e pela experiência social” (SEGATO, 2016, 112). A partir dessa compreensão é possível olhar de maneira mais flexível para discursos que aparentam ser contraditórios na fala de algumas mulheres que participaram da atividade.

No desenvolvimento do grupo focal, essas contradições que prefiro chamar de ambivalências, aparecem de uma maneira relativamente decorrente. Foi possível perceber em alguns momentos, falas que se mostravam bastante críticas, tanto em relação a questões seculares, como trabalho, quanto em questões religiosas, de doutrina e interpretação bíblica de terminados textos. Contudo, também apareciam discursos que endossavam posições e interpretações bíblicas que soavam conservadores e machistas.

As mulheres são capazes de sintetizar e reelaborar a religião de maneira constante, e esse movimento de recriação das crenças se faz a partir de dados sociais e culturais novos (RIVEIRA, 2010), como por exemplo, a condição de

imigrante. Através dos discursos religiosos particulares essas mulheres são capazes de elaborar, em alguns casos “fissuras” nas rígidas formas masculinas, onde a religião e a teologia foram construídas.

O discurso dessas mulheres pode ser visto como declarações que articulam o ambiente social, crença e experiência religiosa, e através dessa articulação, se transformam em noções fundamentais que guiam a vida dessas mulheres (SEGATO, 2016), abrindo possibilidades de se pensar um discurso religioso mais igualitário e justo para as mulheres e a partir das mulheres.

3.4 RELIGIÃO E FEMINISMO PÓS-COLONIAL E DESCOLONIAL: UMA RELAÇÃO NECESSÁRIA

Os estudos sobre o associativismo religioso em perspectiva de gênero, e a partir do contexto de imigração, não possuem um número expressivo no Brasil²⁶, normalmente a questão de gênero, ou/e das mulheres, nas pesquisas realizadas neste viés, são articuladas de maneira muito breve, isto é, como mais um dado dentro de pesquisas gerais sobre o tema. Essa situação gera não só um desconforto, mas também um espanto sendo que:

...é preciso lembrar que os evangélicos se encontram entre os grupos religiosos que apresentam as maiores taxas de fiéis do sexo feminino em suas fileiras. Para ser mais precisa, a proporção das mulheres – 56% – é superior em 5 pontos percentuais à representação feminina na população brasileira – 51% –, e só perde para os espíritas, onde as mulheres representam 59,7% dos recenseados. (MACHADO, 2005 p.388).

²⁶ Especificamente sobre esse tema, a única pesquisa que apresenta uma articulação considerável é de SIAS, Márcia Denise Dutra. **Associativismo religioso e os imigrantes africanos**: o caso do campo missionário congoangolano da Assembleia de Deus na cidade do Rio de Janeiro. 2011. 134 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2987>. Acesso em: 24 jun. 2018.

Diante desse dado, é preciso reconhecer relegar gênero a um mero dado estatístico quando se fala sobre associativismo religioso, ou/e sobre a adesão de pessoas a determinado grupo religioso, mais especificamente, os cristãos evangélicos, significa ignorar de fato, uma parte significativa do campo de estudos, quase ou a maior parte dele.

Pode-se então dizer então que, o não reconhecimento do protagonismo das mulheres nos espaços religiosos refletem o quanto a academia e a sociedade promovem o *epistemicídio*: “processos e mecanismos que conduzem a eliminação e desaparecimento de conhecimentos produzidos por determinada comunidade ou grupo de pessoas” (CUNHA, 2004). Além disso, tal situação reflete a condição de colonialidade e a ausência de sua presença nada mais é do que um processo de redução e desumanização das mesmas, às classificando como menos seres humanos (LUGONES, 2014).

Quando se trata do contexto de imigração, as mulheres que frequentam igrejas evangélicas, são ainda mais marginalizadas, pois apesar de já existirem pesquisas que abordem o tema da religião entre elas (CSEM, 2014), não há nada que trate especificamente da relação das mesmas com o espaço religioso, no caso, a igreja. São necessárias mais pesquisas voltadas para esse campo que se preocupem e reconheçam a importância e o protagonismo das mulheres dentro das instituições religiosas, mais especificamente, nas igrejas, evidenciando o quanto as suas experiências podem provocar os estudos já realizados sobre o tema.

A importância de pesquisas e estudos nesse sentido se justificam pelo fato da religião e das igrejas serem umas das instituições sociais que mais sofreram com os impactos do feminismo nos últimos tempos. Especificamente no Brasil, nos anos de 1985, os estudos sobre a relação entre mulher e religião nas ciências sociais se encontrava em um enorme vazio, somente a partir das últimas décadas, é que se tornou possível encontrar um número expressivo de análises sobre o assunto (ROSADO-NUNES, 2001).

Dentro desse assunto, vale destacar que, o movimento feminista como um todo, não via com bons olhos a relação entre religião e mulheres, pois o mesmo via nos sistemas religiosos um instrumento de dominação de gênero (SOUZA, 2015), essa visão vai influenciar significativamente o primeiro momento de desenvolvimento das pesquisas sobre religião e mulheres, isto é, as pesquisas realizadas até então, sempre destacavam a religião como um sistema de controle e subordinação das mulheres (ROSADO-NUNES, 2001).

Tal perspectiva teve efeitos até mesmo na forma como as mulheres religiosas eram caracterizadas pelo feminismo ocidental: mulheres presas à tabus, mitos e práticas míticas que eram próprias de sua condição de ignorância, por serem sujeitas e ocupadas com a família e por isso, submissas e reprimidas (CUNHA, 2004; MOHANT, 2008).

Criticar esse tipo de caracterização não representa ignorar o fato de que a religião, mais especificamente a cristã, não apresente aspectos prejudiciais às mulheres, como por exemplo, a noção de pecado, a visão maniqueísta do bem e do mal, sendo o último atribuído à sexualidade feminina (LUGONES, 2014), e o fato de que dentro das instituições religiosas, são o grupo humano em que há mais doutrinas e regras de desigualdade e discriminação (CUNHA, 2004). O que se critica é fazer da condição de colonialidade, algo que define essas mulheres, sem reconhecer a capacidade de agenciamento e superação dessa situação realizada por elas dentro de suas possibilidades.

Num segundo momento, começou-se a perceber que os estudos de religião e feminismo possibilitavam o questionamento e a desconstrução dos discursos de verdade (SOUZA, 2015), e isso se deve ao reconhecimento do protagonismo de mulheres dentro das religiões, que através de uma produção teológica de cunho feminista, promover a igualdade entre os homens e as mulheres, a partir de leituras bíblicas orientadas por uma hermenêutica feminista²⁷ (NUNES, 2001).

²⁷No século XIX temos o exemplo de Elisabeth Cady Staton, com a publicação da *Woman's Bible*, já no final da década de 1960, começa-se a se esboçar o que hoje chamamos de Teologia Feminista, que no Brasil, começa a ser pensada e difundida por mulheres teólogas que faziam parte da Teologia da Libertação, sendo um desses grandes nomes a teóloga e filósofa Ivone Gebara, entre outras. Em 1983, Elisabeth Schussler Fiorenza já começa a ser uma referência importante que discute a patriarcalização da igreja e da teologia.

Aqui já se considera que as mulheres religiosas são capazes de compreender a sua situação de opressão no ambiente religioso, e não sucumbir a mesma, isto é, através de seus agenciamentos são capazes de superar essa condição e transformar o seu contexto religioso (LUGONES, 2014), portanto, não podem mais serem vistas como mulheres estáticas, monolíticas e tradicionais, mas sim como mulheres que com seus ritmos, métodos, conhecimentos, ações e resistências diferenciados/as, possibilitam a construção de narrativas comunitárias de diálogo e cooperação (CUNHA, 2004).

A articulação entre feminismo e religião faz com que as análises feministas sai da zona de conforto, pois se torna emergente pensar a religião não como um sistema rígido, que apenas controla as mulheres, mas que também se transforma e é transformado tanto pelas demandas das sociedades, quanto pelas demandas das mulheres (SOUZA, 2015). Reconhecendo suas ambiguidades, complexidades e contradições não como algo negativo, mas que faz parte do cotidiano e da vida humana e das relações dos indivíduos com as instituições sociais.

Se torna indispensável, evidenciar e denunciar de que forma as sociedades patriarcais subalternizam e condicionam qualquer narrativa sobre o feminino (CUNHA, 2004), classificando, distinguindo as mulheres, especialmente as de terceiro mundo, ou/e as religiosas, como menos capazes de transformar a sua realidade de opressão dentro do espaço religioso, sem reconhecer que esses espaços, podem apresentar possibilidades apoiadas na comunidade (LUGONES, 2014), fazendo com que, nem sempre, as religiões sejam movidas ou/e se apresentem como forças conservadoras (ROSADO-NUNES, 2001).

Quando pensamos no contexto das mulheres imigrantes, mais especificamente as bolivianas, verificamos que a adesão das mesmas à igreja, também pode representar uma causa e consequência da vontade de reformularem as suas vidas (CUNHA, 2004), sendo assim, a religião consegue

de alguma maneira, ajudar as mulheres a lidarem com seus desejos, medos e situações da sua vida (ROSADO-NUNES, 2001).

É importante ter em mente que, boa parte dessas mulheres, durante a sua trajetória migratória passam por situações limites na vida, fazendo com que seja necessário em alguns casos, reformatar os papéis de gênero, e tal mudança exige delas estratégias e respostas contínuas (CUNHA, 2004). A adesão a um determinado grupo religioso, pode ser considerada uma dessas estratégias em busca de resposta para essa situação que elas estão vivendo.

É fundamental criticar e romper com a produção arquetípica que se faz das mulheres, neste caso especificamente, as imigrantes bolivianas batistas, pois a mesma não dá conta da diversidade material e imaterial delas, e não reconhece a pluralidade de existência de luta e de resistência das mesmas (CUNHA, 2004).

Deve-se aliar as análises as dimensões de raça/etnia, classe social e gênero, como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial, e que, como mencionamos anteriormente, representa um processo de desumanização que classifica algumas pessoas como menos seres humanos (LUGONES, 2014), de maneira sexista e essencialista, como iletradas, incapazes de serem produtoras de conhecimento, e pessoas sem estatuto jurídico e sem direito à cidadania (CUNHA, 2004).

Esse conjunto de discriminações já foi, e/ou, ainda é experimentada em sua completude pelas mulheres imigrantes, especialmente as que são de países considerados pobres. No caso das bolivianas, é possível perceber que as mesmas, se encaixam em todas essas classificações: são mulheres, de uma etnia discriminada por possuir traços marcadamente indígenas, e por estarem localizadas majoritariamente em locais periféricos da cidade de São Paulo no caso.

Dentro desse contexto em específico, a religião pode entrar também como uma categoria classificatória dentro do que se entende por

interseccionalidade e irá revelar que: 1) a religião produz e reproduz os sistemas simbólicos, e influência significativamente nas relações sociais e sexuais, contribuindo com a conformação das identidades de gênero de maneira desigual, e por isso, legitima e sacraliza a distribuição do poder religioso (SOUZA, 2015). 2), a forma como as mulheres experimentam a religião e até mesmo produzem conhecimento sobre esse âmbito, especialmente as mulheres imigrantes bolivianas, em muitos casos é considerado como de menor importância ou/e silenciado e ignorado, apenas pelo fato de ser realizado por mulheres que compõem em seus corpos, as múltiplas formas de opressão.

Identifico como fundamental para as pesquisas sobre associativismo religioso em perspectiva de gênero, e que se dão partir do contexto de imigração, que o feminismo reconheça a importância e a dimensão política da vida cotidiana das mulheres, onde a interseccionalidade complexifica a noção de conhecimento situado, a partir da articulação com as diferentes formas de dominação que subalternizam as mulheres (SOUZA, 2015). Reconhecer que as mulheres imigrantes bolivianas, são vítimas de múltiplos colonialismos que as subalternizam, pois:

Nenhum entendimento ou conhecimento sobre as relações de gênero, nos países de periferia do sistema mundial pode estar completo sem uma análise e discussão sobre o período colonial. (CUNHA, 2004).

Julgo como uma importante contribuição para a análise do associativismo religioso experimentado pelas mulheres imigrantes bolivianas, as teorias pós-coloniais e descoloniais, e também os seus respectivos feminismos, pois os mesmos, apresentam um comprometimento intenso com a noção de interseccionalidade. Além disso reforçam a importância de se analisar as relações sujeito/a religioso/a com/e as instituições religiosas, no sentido de evidenciar que, a socialização religiosa influencia as mulheres também no sentido de contrariar doutrinas na sua vida cotidiana (SOUZA, 2015).

Através dessas perspectivas é possível ter acesso a pensamentos que visam ver e resistir à diferença colonial, aprender sobre como se dá essa resistência a partir de experiências múltiplas de outras mulheres, e a partir das fraturas ou fissuras promovidas pelas mulheres dentro de sistemas opressores, construir uma reação criativa e povoada, pois a “comunidade, mais que os indivíduos tornam possível o fazer” (LUGONES, 2014).

Além disso, as teorias pós-coloniais e descoloniais, nos remetem a história de um processo violento de controle político de escala planetária, que contribuiu com o silenciamento das mulheres e de suas relações sociais, onde seus saberes só se fizeram existir historicamente através de processos que escavaram os sinais das narrativas coloniais (CUNHA, 2004).

A religião, e mais especificamente a cristã, teve uma participação efetiva dentro desse processo, legitimando e sacralizando os sistemas ideológicos e de sentidos que classificavam: 1) os povos colonizados com menos humanos, e 2) as mulheres que pertenciam aos mesmos, como vítimas da objetificação, pela negociação dos seus corpos com os colonizadores, além de serem usadas como instrumento para o processo de miscigenação e branqueamento (CUSICANQUI, 2012; SEGATO, 2016).

Pontua-se que a crítica tanto das teorias e dos feminismos pós-colonial e descolonial no que se refere a religião, é estritamente no que diz respeito a sua atuação como instituição social aliada a um projeto colonial que perpetua os sistemas de subalternização e colonialidade que sustentam as desigualdades sociais.

No que diz respeito ao feminismo descolonial, essa não pode ser considerada a única forma de se fazer/viver religião, as mulheres religiosas podem e estão protagonizando novas formas de fazer/viver religião, a partir de suas necessidades cotidianas de tal maneira, que as mesmas podem apresentar rompimento com a religião patriarcal (ROESE, 2015).

Os estudos feministas, e o próprio movimento, precisam ser compreendidos como um saber em permanente movimento, pois somente assim, seja no campo de estudos, seja na luta social, o feminismo será capaz de evidenciar a capacidade das mulheres de significar e ressignificar a vida e a própria religião em contextos tão adversos.

O feminismo não pode ser pensado como uma categoria estática, nem dentro de categorias fechadas (SOUZA, 2015), e sim como um sistema de conhecimentos que se estabelecem como pensamento de fronteira, a partir do chão e dos espaços múltiplos onde as mulheres estão inseridas e transformando as suas condições, mesmo em situação de subalternidade (LUGONES, 2014).

As perspectivas feministas pós-coloniais e descoloniais, são um importante reforço dessa concepção de feminismo, que em alguns âmbitos, em especial, alguns segmentos acadêmicos tem se perdido.

Acredito pessoalmente que, mais que uma novidade, o feminismo pós-colonial e descolonial, aparecem no sentido de reacender e nos fazer rememorar a função máxima dele, de reconhecer as opressões que as mulheres sofrem, em suas múltiplas faces e conjugações, mas ir além disso, reconhecer também a capacidade que as mulheres têm de sair dessa condição, de criar caminhos subalternos e subversivos que as fazem ser sobreviventes dentro de um sistema colonial e patriarcal.

CAPÍTULO 4 – O USO DAS PERSPECTIVAS FEMINISTAS PÓS E DES COLONIAIS PARA A ANÁLISE DAS HERMENÊUTICAS DAS MULHERES IMIGRANTES BOLIVIANAS E A CONSTRUÇÃO DE UMA CHAVE DE LEITURA FEMINISTA PÓS/DES COLONIAL

4.1 HISTÓRIA, COLONIZAÇÃO E QUESTÕES DE GÊNERO NO CONTEXTO BOLIVIANO

No período pré-hispânico, os países andinos, onde se inclui a Bolívia, possuíam diversas identidades e culturas que em determinados momentos viviam situações de conflito, o que gerou um tipo de colonialismo interno (CUSICANQUI, 2012) entre coletivos étnicos distintos. Com a chegada dos espanhóis, essa diversidade foi reduzida, fazendo com que os povos andinos localizados na região da Bolívia, fossem classificados apenas como *Aymaras* e *Quechuas*, tais identidades/nominações impostas pelos colonizadores, se construíram a partir de concepções estereotipadas, baseadas em falsas representações (BHABHA, 2007). Essa situação oprime e hierarquiza os povos e as culturas na Bolívia, afetando diretamente sua etnicidade.

Um exemplo que ilustra bem esse processo, é que século XVIII, a vestimenta das mulheres cholas (mestiças) *Paseñas*, que antes desse tempo, representavam uma estratégia de acender e adentrar o mundo mercantil, passa a ser um emblema de discriminação e exclusão (CUSICANQUI, 2014). O sistema colonial faz com que boa parte dos significados históricos e simbólicos dos povos andinos sejam apagados. Todo esse processo de discriminação e dominação, foi realizado e sustentado pela violência física e simbólica dos povos andinos, impondo forçadamente valores, cosmovisões, ética e moral baseadas na lógica eurocêntrica colonial. (CUSICANQUI, 2012).

O apagamento dos sistemas simbólicos das comunidades andinas presentes na Bolívia pré-colonial se deu pela imposição da catequese cristã católica legitimou e sacralizou os sistemas violentos utilizados no processo de colonização. A lógica eurocêntrica colonial estabelece relações de poder que

influenciam significativamente as relações sociais. Com essa dinâmica, articulam-se os processos de dominação, exploração e conflitos, que tem objetivo de controlar:

- a) trabalho e seus produtos;
- b) natureza e seus recursos;
- c) sexo e a subjetividade; conhecimento e a autoridade;
- d) os instrumentos de coerção, em particular aqueles que asseguram a reprodução do padrão hierárquico e desigual das relações sociais e suas mudanças (QUIJANO, 2007).

Apesar deste processo ter sido muito violento e desigual, houve sim resistência. Neste período ocorreu um fenômeno coletivo de resistência e também de cunho religioso contra ao cristianismo. Porém, estes movimentos foram derrotados, pois além de terem sido desiguais, o fato de existir tensões nos diversos grupos étnicos devido o colonialismo interno (CUSICANQUI, 2012), isso acabou por minar a força desse grupo.

As mulheres andinas foram as que mais sofreram com a violência, seja ela colonial interna ou externa. Elas foram usurpadas de seus poderes, e reduzidas a moeda de troca nas relações entre colonizado e colonizador. Tornaram-se um sujeito indeterminado, e ao mesmo tempo determinado pela tradição falocêntrica, que mantêm a construção de gênero como parte do domínio do masculino (SPIVAK, 2010). Situação essa que acarretou na imposição do silêncio cultural, e a aceitação de uma identidade construída pelo olhar masculino (CUSICANQUI, 2012). Os corpos das mulheres andinas tornaram-se então objetos e ferramentas para expansão do domínio colonial.

No período pré-hispânico havia um sistema de gênero andino, e sobre o mesmo, é importante destacar alguns aspectos. Este sistema foi construído com base na crença equilíbrio dinâmico entre os sexos, e orientado pelo sistema de parentesco, que era a base da polis andina, estruturada pelo

esquema bilateral de transmissão de herança, no qual as filhas herdavam os bens que eram das mães, e os filhos os bens que eram dos pais²⁸.

O sistema de gênero andino reconhecia a outoridade indígena-andina, isto é, se entendia que a parentela feminina e masculina eram fundamentos organizativos importantes, distintos e independentes, mas, que coexistiam e se complementavam. As representações femininas do período pré-colombiano, *Mama Huaco*: mulher valente, capitã que conduzia exércitos; e a *Mama Ocllo*, mulher doméstica: que voltava as suas preocupações para a esfera do privado (ECHENIQUE, 1997), são construções mitológicas que mostram as formas de poder feminino.

Porém, é preciso fazer as seguintes considerações: a ideia de complementariedade e do reconhecimento de uma “representação da mulher pública” não garantem equidade e igualdade de gênero. Primeiro porque, o sistema de gênero andino e o mito de *Mama Ocllo* e *Mama Huaco*, partem da ideia de que existe um “ser feminino” paradigmático e essencial, não considerando que os papéis para homens e para as mulheres são construídos socialmente.

A função do sistema de gênero andino e da mitologia pré-colombiana, era de reorientar as práticas da comunidade, através de um discurso mítico-religioso, bem como a explicação mítica da coexistência do Sol e da Lua, na cosmovisão andina, onde os dois astros representam a oposição e complementariedade, portanto, cada qual deve cumprir com a sua obrigação específica garantindo o equilíbrio na Terra (CUSICANQUI, 2012).

Os discursos e saberes mitológicos possuem a função reforçar valores que dão equilíbrio à comunidade, ajudando a mesma a caminhar em direção ao bem comum. Ora, se nesse caso, era necessário fazer esse reforço dos sistemas de gênero através do mito, isso quer dizer que ideia de

²⁸ Por conta da escassez de fontes sobre a temática feminina na região da Bolívia nessa época, foram utilizadas as análises do grupo mais próximo a essa realidade, que no caso foram as civilizações pré-Inkas (CUSICANQUI, 2012).

complementariedade entre os sexos não estava realmente acontecendo no contexto daquela comunidade. Supõe-se então a existência de tensões de gênero nas comunidades indígena-andinas (CUSICANQUI, 2012).

Fazer a análise crítica das construções essencialistas presentes na cosmovisão andina em relação às questões de gênero, não significa ignorar seus aspectos positivos, mas sim, reconhecer que a necessidade de se elaborar releituras que possibilitem o dialogar com a realidade atual das mulheres.

4.2 GÊNERO E O PROJETO COLONIAL

Gênero é uma categoria histórica, política e social (SCOTT, 1989) e que classifica a humanidade a partir do sexo, e está presente no centro do projeto colonial (COSTA, 2012), classificando o feminino como inferior ao masculino, transmitindo, reproduzindo e legitimando as lógicas de inferioridades. De acordo com os lugares sociais onde mulheres e homens estão inseridos, essas lógicas apresentarão complexidades distintas.

As mulheres brancas europeias, são inferiores aos homens brancos europeus; que são superiores aos homens indígena-andinos, que são superiores às mulheres indígena-andinas, que são inferiores às mulheres brancas europeias. Além disso, o sistema colonial de gênero estabelece a submissão das mulheres a partir da ideia de governo Pater Família, baseado no modelo Vitoriano, onde os homens se preocupam com a representação pública da família, e as mulheres com a reprodução (QUIJANO, 2007). Esse sistema é prejudicial para as mulheres, pois as priva de ter voz pública, dificultando a elas o acesso a este espaço (CUSICANQUI, 2014).

Esse sistema também afeta a subjetividade das mulheres fazendo-as servir a razão colonial, estruturando sistemas de intercâmbios simbólicos, marcados por questões de classe e etnia (MONASTERIOS, STEFANONI,

ALTO, 2007). Reforça as assimetrias sociais entre mulheres brancas e não brancas, europeias e não europeias.

No século XIX, começam a acontecer na Bolívia algumas experiências de resistência a partir da organização de mulheres indígenas-andinas com o objetivo de lutar contra este sistema colonial de gênero. Em 1920 inicia-se movimento popular feminino na zona andina, onde nasce o Sindicato Feminino de Ofícios Vários e a Federação Obreira feminina. Nesses espaços as mulheres bolivianas reivindicavam por: autonomia, reconhecimento da identidade cultural das mulheres cholas (mestiças), direito das mulheres, direito ao amor livre (contra os casamentos forçados), combate ao abuso sexual e por autonomia nos negócios.

A organização dessas mulheres representa uma tentativa de descolonizar e ressignificar, estruturas que foram impostas pelo histórico de dominação colonial. Representa o “início” de uma utopia compartilhada, e que valoriza a pluralidade e pluridiversidade sempre tão marcante na Bolívia (CUSICANQUI, 2012).

A condição de colonialidade formativa da Bolívia é um dos fatores que impedem o estabelecimento do projeto político feminino no país. Entende-se por colonialidade, uma série de elementos constitutivos do padrão mundial do poder capitalista, que gera um sistema de classificação desigual que opera nos campos materiais e subjetivos, se articulando a partir de três categorias estruturadas globalmente pela colonialidade do poder: trabalho, gênero e raça (QUIJANO, 2007).

A colonialidade do poder no plano material, gera periferias, situações de exploração e submissão da força de trabalho ao sistema colonial. (MONASTERIOS; STEFANONI; ALTO, 2007). Já no plano subjetivo, fragmenta o sentido de nação, e da auto-percepção das pessoas como parte de um projeto político comum, fragmentando tanto o plano político, quanto psicológico, estabelecendo e trazendo uma sensação de alienação social, falta de identidade e negação a si mesmo (BHABHA, 2007).

Um fato que exemplifica essa situação, foi o que aconteceu na Bolívia, na década de 1950, através dos mecanismos de mediação populista²⁹, eles afetaram diretamente o Estado, causando uma negação dos/as bolivianos em relação a sua etnicidade (CUSICANQUI, 2014). Essa situação interferiu também nas políticas de gênero no país.

Na década de 1980, as discussões sobre gênero na Bolívia, eram abordadas a partir de visões políticas neoliberais. Eram os organismos de cooperação internacional que traziam este enfoque a partir de projetos de desenvolvimento da tecnocracia³⁰ de gênero, onde o controle das discussões ficava nas mãos de uma elite de mulheres profissionais, que controlavam as organizações não governamentais (ONGs), que na época se caracterizavam por possuir uma postura completamente apolítica em relação ao tema.

Na década de 1990 ainda havia uma elite mestiça, sem formação feminista que monopoliza o marco discursivo sobre gênero, tratando a desigualdade como uma mera questão de manejo gerencial por parte do Estado Boliviano. Essa visão fez com que as políticas de gênero na Bolívia se restringissem apenas a elite urbana, ignorando e rechaçando completamente as mulheres indígenas do campo (MONASTERIOS; STEFANONI; ALTO, 2007, p. 131). Apesar das dificuldades de se estabelecer um projeto político feminista no país, ainda na década de 1990, começam a surgir discussões sobre interculturalidade, encabeçadas pelos movimentos indígenas, especialmente da Bolívia e do Equador.

A interculturalidade é um pensamento que incorporar as demandas dos discursos subalternos no aparato social para se pensar a diferença através da descolonização (WALSH, 2007). Graças a relativa popularização dessas

²⁹ O termo “populismo”, aparece nas décadas de 1930 e 1950, e produziu-se no panorama político da América Latina, no que diz respeito a orientações políticas, considera-se o populismo como uma ideologia da pequena burguesia ou/e das camadas médias urbanas, também se pensa como uma estrutura e movimento político. Em suma, populismo significa uma forma de governo, que se caracteriza muito mais pelo seu caráter manipulativo, no qual a ingerência “efetiva” das massas no processo decisório do Estado está, na prática, sempre fora de consideração, ou tem um caráter puramente simbólico e manipulativo (BAQUERO, 2010).

³⁰ Modelo de governabilidade funcional.

reflexões, houve um processo massivo de indianização na Bolívia nesse período, onde uma porcentagem cada vez maior de pessoas passou a se identificar ou/e se reafirmar como indígena (PALLET, 2011).

Para as mulheres indígenas isso significou uma representatividade maior no tecido social da Bolívia, elas passaram a falar e pensar sobre gênero, a partir do seu local, mostrando a sua força política, bem como a sua grande capacidade de construir política no país. Elas participaram ativamente de grandes lutas sociais, e com a vitória de Evo Morales em 2005, também participaram das articulações voltadas para se pensar o processo de descolonização da Bolívia (MONASTERIOS; STEFANONI; ALTO, 2007, p. 131).

A partir do contexto histórico da Bolívia, entende-se por descolonização, um projeto intercultural que se desenvolve a partir de ações políticas práticas locais, e que integra a comunidade reconhecendo as demandas pluriculturais e também de gênero neste processo.

4.3 AS TEORIAS PÓS-COLONIAIS E DESCOLONIAIS NO CONTEXTO BOLIVIANO

A teoria descolonial se pretende a uma abertura, e um desprendimento da racionalidade moderna/imperial (MIGNOLO, 2007) eurocêntrica, que durante muito tempo, se colocou como uma perspectiva cognitiva que naturaliza as experiências das pessoas, e as classifica como inferiores e superiores (QUIJANO,2007), originando as diversas formas de desigualdade.

A teoria pós-colonial busca estruturar uma racionalidade mais ampla, que supere a dicotomia natureza/sociedade e sujeito/objeto, com o objetivo de reconstruir a história a partir das experiências das vítimas, isto é, dos grupos sociais excluídos da ciência moderna (SANTOS,2006). A produção colonial do conhecimento silencia esses grupos subalternizados praticando assim uma violência epistêmica, fazendo com que os/as mesmos/as não tenham história, e

nem possam falar, “e especialmente o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010, p.67).

A situação de vítima, ou/e de subalterno/a, não pode nem deve ser vista como natural e perene. É possível aos/às mesmas, dentro de suas possibilidades, subverter sistemas de desigualdade e fazer emergir táticas de subversão. Um exemplo é o caso das mulheres islâmicas, que estão ressignificando o sentido do uso do véu, que de acordo com o conhecimento dominante, representa opressão, mas que, para as mulheres islâmicas se transformou em símbolo de resistência e de direito de expressar a sua identidade cultural (BHABHA, 2007).

A teoria descolonial pretende ser uma teoria política que possibilita a construção de um espaço de coexistência entre as diversas práticas e produções intelectuais da América Latina (MIGNOLO, 2007). Já na teoria pós-colonial, a sua dimensão política se constrói a partir da proposta de um trabalho de tradução cultural, metodologia capaz de contextualizar as análises pós-coloniais em diversos países, e criar uma compreensão recíproca entre as experiências do mundo.

Para que isso seja possível, o trabalho de tradução cultural encontra dois desafios:

- 1) desconstruir os resíduos eurocêntricos na vida coletiva;
- 2) reconstruir e revitalizar possibilidades histórico culturais nos saberes e práticas da vida cotidiana (SANTOS, 2006).

De maneiras diferentes, as duas teorias fundamentam e desenvolvem o seu pensamento e práxis política visando articular produções de conhecimentos descoloniais a partir das experiências das margens. Essa semelhança faz com que os pressupostos dessas teorias se aproximem de maneira relativamente constante, o que não é visto como um problema. Porém, acredita-se ser importante distinguir uma teoria da outra de maneira amigável, no sentido de evitar que se faça uma assimilação de uma pela outra, para a

legitimidade epistemológica e os lócus de enunciação de cada uma seja respeitada.

O significado do termo descolonização na década de 1970 era estritamente político. Em termos formais era utilizado para reivindicar a independência nacional da Bolívia. Foi só na década de 1980, que o mesmo foi cunhado dentro de uma perspectiva teórica-política, onde se compreendeu que, fazer uma leitura em perspectiva pós-colonial, ou/e descolonial sobre a Bolívia, pressupõe partir dos movimentos que acontecem dentro da realidade boliviana (PALLET, 2011).

Os movimentos e organizações de mulheres bolivianas fizeram parte do projeto de refundação do Estado boliviano. Em específico, duas importantes organizações de mulheres participaram desse processo:

- A Federação de Mulheres Campesinas de Bolívia-Bartolina Sisa (FNMCB-BS), fundada em 1970, e que fundou o Pacto de Unidad, composto por nove organizações indígenas, com o objetivo de promover o Estado Plurinacional da Bolívia.
- A Coordenadoria de La Mujer, uma rede de ONGs, que reconhecia a necessidade de criar políticas de gênero a partir das mulheres indígenas, campesinas e urbano-marginais, com o intuito de reivindicar por saúde, educação, capacitação, formação política, entre outros.

A participação dessas instâncias representou um importante passo para os movimentos de mulheres no projeto nacional de descolonização (MONASTERIOS; STEFANONI; ALTO, 2007).

Uma teoria descolonial, e/ou pós-colonial boliviana, se faz a partir de uma participação política ativa que articula táticas, estratégias e práticas nos processos locais. Descolonizar a Bolívia significa partir de esquemas de pensamento que tirem do trono o processo colonial, e as categorias resultantes

desse processo, recorrendo à história pré-colonial e a interpretação dos passados andinos (PALLET, 2011).

Todo esse trabalho precisa ser realizado sem perder de vista a sua matriz histórica de violência, que vem se perpetuando na vida das pessoas pobres dos/as mestiços/as, das mães solteiras com filhos/as ilegítimos/as (CUSICANQUI, 2012; MONASTERIOS; STEFANONI; ALTO, 2007).

As organizações de mulheres bolivianas protagonizaram/protagonizam ações populares importantes que contribuem significativamente no processo de descolonização da Bolívia. Apresentar a participação dessas mulheres nos desdobramentos histórico-sociais evidencia a das perspectivas feministas pós-coloniais e descoloniais:

Abre-se um importante espaço para a articulação entre o feminismo e o pós-colonialismo cujas metas são, entre outras, lutar por um projeto de descolonização do saber eurocêntrico-colonial através do poder interpretativo das teorias feministas. (COSTA, 2012, p.48).

Não há descolonização sem o feminismo.

4.4 FEMINISMOS PÓS-COLONIAIS E DESCOLONIAIS: ALGUMAS PERSPECTIVAS

Os feminismos pós-coloniais se desenvolvem a partir de críticas intelectuais que visam desconstruir os pressupostos do feminismo hegemônico, que tratam as “mulheres de terceiro mundo como um bloco monolítico, e vítimas de sua condição local e social, denunciando a existência de um colonialismo discursivo (MOHANT, 2008) na prática das feministas brancas/europeias.

O desafio da produção feminista pós-colonial é descolonizar o conhecimento sobre as mulheres, e as representações textuais realizadas sobre as mesmas (CASTILLO, 2014) através um olhar crítico (BAHRI, 2013),

evitando defini-las em categorias que se alinham com uma lógica classificatória (MOHANT, 2008), e a partir de seus locais de enunciação (NAVAZ, 2015).

Se preocupam em combater o etnocentrismo feminista teorizando e contextualizando suas análises sobre a desigualdade de gênero em perspectiva interseccional, o que permite construir um olhar analítico a partir da diversidade, da pluralidade das mulheres (CASTILLO, 2014).

O feminismo pós-colonial deve ser dialógico e disposto a construir pontes que partam desde as margens e construir alternativas políticas (NAVAZ, 2015), realizando críticas ao espaço público, participando em diversas instâncias da vida social, possibilitando o desenvolvimento das estratégias textuais de poder que construam redes de solidariedade (CASTILLO, 2014).

O feminismo descolonial tem influenciado de maneira significativa o pensamento feminista latino-americano com suas críticas às teorizações de gênero, que consideram apenas a realidade das mulheres brancas/europeias/acadêmicas como universais. Denunciam os danos causados por uma construção estereotipada das mulheres brancas como frágeis, e das mulheres negras/indígenas/não brancas como agressivas.

Essa maneira de classificar as mulheres prejudica principalmente as mulheres não brancas, as colocando em desvantagem em relação aos homens e também em relação às mulheres brancas, pois a partir do momento em que são classificadas como agressivas, se potencializa o elemento “do mal” (LUGONES, 2014) como algo “natural” das mesmas, fazendo com que elas sejam ainda mais estigmatizadas e marginalizadas. O feminismo descolonial denuncia a existência de uma indiferença em relação às violências sistêmicas que afetam as mulheres não brancas, e que é sustentada pela *colonialidade do poder*, e pela *colonialidade de gênero* (LUGONES, 2014).

O *Colonialismo* é histórico, e se trata de um processo de dominação político-econômico, que legitimou o exercício e o abuso do poder de alguns povos sobre outros. Já a *Colonialidade* é um sistema de classificação universal,

sustentada pelo capitalismo, e que se perpetua pela *Colonialidade do Poder*, sistema de dominação e pela *Colonialidade de Gênero*, que subordina o gênero, classificando o masculino como superior e o feminino como inferior (COSTA, 2013).

Na teoria descolonial, o termo gênero, é compreendido apenas como uma mera categoria de organização do sexo, desconsiderando toda uma teia de diversidades que são subordinadas e desprovidas de poder. (LUGONES, 2014). O conceito de *colonialidade de gênero*, no feminismo descolonial compreende gênero de maneira mais aberta, considerando as dimensões que se interseccionam como cultural, raça/etnia, classe social, local e orientação sexual, analisando os fenômenos e as estruturas que reproduzem os sistemas classificatórios de gênero.

Os nomes mais conhecidos nos meios feministas pós-coloniais e descoloniais são: Gatarly Spivak (Índia), Chandra T. Mohant (Índia), Fátima Mernisi (Marroquina), Mary E. Jon (Índia), Kamala (Índia), Visweswaran (Índia), Glória Anzaldúa (México), Cherrie Moranga (México), Norma Alarcón (México), Maria Lugones (Argentina), Rita Segato (Argentina) Elma Perez (México), Chela Sandoval (México) Michele Wallace e bel hooks (Afroamericana), entre outros.

O feminismo pós-colonial e o feminismo descolonial, são perspectivas que se articulam dentro de um projeto maior de descolonização do saber, e das estruturas de poder que oprimem as mulheres. Em perspectiva teórica, quando se compara estas duas teorias feministas, não é possível notar diferenças tão significativas. Ambas criticam: o uso de uma elaboração abstrata do ser mulher, e como consequência dessa crítica, evidenciam os limites e as contradições existentes no feminismo ocidental.

Além disso, e o que acredito ser uma importante contribuição, evidenciam a capacidade das mulheres de articularem as suas táticas de resistência e saberes como fissuras ou/e brechas descolonias, criticando fortemente a ideia de que as mulheres que vivem em situação de

subalternidade, são incapacitadas de produzir conhecimento e saírem dessa condição. Diante de tamanhas aproximações, considero que, na minha pesquisa, faz mais sentido utilizar o termo feminismo pós/des colonial

Porém, defendo que a distinção do feminismo pós-colonial e do feminismo descolonial deve ser mantida, por se tratar de uma questão de legitimidade e autonomia epistemológica, e evitar processos intelectuais que “dissolvam” uma teoria na outra.

A minha proposta é construir uma de uma chave de leitura feminista pós/des colonial para a análise do associativismo religioso experimentado por mulheres imigrantes bolivianas e de suas ressignificações religiosas, no sentido de mostrar a possibilidade de se estabelecer uma postura dialógica entre as duas perspectivas para a compressão das práticas descoloniais e de construção dos saberes das mulheres.

Uma análise a partir dessa chave de leitura se desenvolve reconhecendo a realidade das mulheres, que no caso dessa tese, é a das imigrantes bolivianas batistas. Tal realidade é marcada por uma vivência religiosa comunitária étnica, por isso, considero importante articular essa perspectiva com o conceito da identidade de fronteira (CASTILLO, 2014), relacionada à *nova consciência mestiça*.

Por se tratar de uma realidade religiosa marcada pela convivência comunitária, é importante considerar as questões que tocam a masculinidade. O conceito da *nova consciência mestiça* toca nesse assunto, revelando que cobrança machista é resultado de uma dominação masculina hierárquica e colonial, que se adapta a opressão e a pobreza afetando significativamente a auto estima dos homens, fazendo-os perder o sentido de dignidade, o que pode torná-los mais violentos em relação às mulheres (ANZALDÚA, 2005). Esse conceito atenta para uma dimensão importante que é o processo de colonização das masculinidades e a necessidade de descoloniza-las. Por isso, é importante destacar que essa explicação não tem o objetivo de “relevar” ou/e “perdoar” o fato dos homens serem machistas.

O intuito é mostrar que através da contextualização das práticas machistas também é prejudicial aos homens, e que é preciso realizar análises que contribuam efetivamente no combate contra a cultura de violência, a partir de um processo comunitário de descolonização de gênero. O conceito da nova consciência mestiça também atenta para o tema da mestiçagem. Uma questão complexa, mas de suma importância se quisermos pensar um feminismo pós/des colonial a partir do contexto de imigração, e mais especificamente a partir da identidade das mulheres imigrantes.

4.5 A MESTIÇAGEM NO FEMINISMO PÓS-COLONIAL E DESCOLONIAL E SUA RELAÇÃO COM A MIGRAÇÃO

A mestiçagem é um tema bastante espinhoso para as análises feministas pós/des coloniais, isso porque ela é compreendida historicamente como uma forma de forjar identidades em um marco colonial, o que faz dos/as mestiços/ças pessoas praticamente indefinidas por si mesmos/as, isto é, não são para si, nem em si, mas sim para os outros. Os/As mestiços/ças são como um amalgama na literatura historiográfica e sociológica da Bolívia, fruto de um processo de fusão de raças e culturas, fazendo com que os/as mesmos/as não possam ser considerados nem indígenas nem espanhóis/espanholas, mas sim um outro ser relativamente indefinido (CUSICANQUI, 2012).

Algumas interpretações feministas na Bolívia consideram a sociedade mestiça colonial e colonizada, pelo fato de sua subjetividade ser engendrada pelo viés colonial. Como já mencionamos anteriormente, em 1990, as mulheres da elite mestiça, sem formação feminista, monopolizaram o marco discursivo em relação à desigualdade de gênero na Bolívia (MONASTERIOS; STEFANONI; ALTO, 2007) este fato mostra que os projetos modernizadores encabeçados por uma elite mestiça, se alinham aos interesses da classe dominadora (CASTILLO, 2014).

Além disso, os/as mestiços/as foram usados/as como uma suposta representação de tolerância dos europeus à diversidade, contribuindo com o não acirramento de conflitos políticos ideológicos, encobrendo boa parte das desigualdades e discriminações exercidas contra os/as mesmos/as. A identidade mestiça expressa um contexto marcado por manobras de dominação, por isso, o/a mestiço/a é visto/a como uma imagem caricata da história da colonização. A questão da mestiçagem dentro projeto político civilizatório colonial envolve diretamente as mulheres. O mesmo foi executado através da participação forçada e violenta das mulheres. Esse projeto é a história da violência sexual contra as indígenas-andinas (CUSQUICANQUI, 2012).

De fato, o fenômeno da mestiçagem foi parte de um projeto com níveis de crueldade enormes, violentou mulheres e sufocou vozes particulares. Abriu caminho para que se estabelecesse uma ideologia branqueada nos países latino-americanos, influenciando a formação dos estados pós-coloniais. Foi estimulada para fins higienistas e construir toda a rede de opressões históricas (SEGATO, 2016). Não se deve ignorar tais fatos e muito menos as críticas sobre as suas consequências ainda sentidas. Entretanto, é preciso romper totalmente com a essa proposta política, pensar em uma possibilidade de ressignificar a compreensão dessa identidade.

O conceito de *nova consciência mestiça* (ANZALDÚA, 2005) é uma proposta que pretende pensar o/a mestiço/a e a mestiçagem não como um instrumento de um projeto político orientado por interesses coloniais, mas sim, como um dado indentitário que pode fazer emergir projetos contra hegemônicos de luta social. Constrói como práxis, isto é, na experiência da mulher mestiça, uma mulher de fronteira, que vivencia a combinação complexa entre a relação de duas ou mais culturas em sua existência, fazendo-as receber múltiplas mensagens, negativas e positivas (ANZALDÚA, 2005). A partir da *nova consciência mestiça* torna-se possível evidenciar e valorizar a diferença cultural das mulheres (NAVAZ, 2015), fazer críticas ao absolutismo étnico que “legitima exclusões em nome da autenticidade” (CASTILLO, 2014, p.78).

Os conceitos da nova consciência mestiça podem ser aplicados para compreender a identidade das mulheres imigrantes bolivianas quando se realiza o processo de tradução cultural (COSTA, 2012). Isso implica em verificar de que maneira as dinâmicas sociais experimentadas por essas mulheres se aproximam dos pressupostos da nova consciência mestiça.

Verifico que essa aproximação aparece quando se reconhece que mulheres mestiças e mulheres imigrantes, vivem entre duas culturas e recebem mensagens múltiplas. Compreender a condição das imigrantes bolivianas por este viés, nos permite vê-las como mulheres que possuem flexibilidade uma inteligente nos momentos em que os conflitos de mensagens e de culturas aparecem com mais intensidade.

Pois, dentro desse contexto, não é possível ter rigidez diante das contradições e ambiguidades que aparecem no cotidiano. Essas uma situação de fronteira deve ser administrada de maneira flexível para que seja possível reestabelecer o equilíbrio, a união de tudo o que está separado durante o processo, e elaborar uma nova síntese (ANZALDÚA, 2005).

Quando trago tais questões para o meu campo de pesquisa, percebo que a perspectiva da *nova consciência mestiça*, se encaixa bem quando pensamos a mistura entre cultura boliviana e brasileira na vida das imigrantes bolivianas. Como foi visto no terceiro capítulo dessa tese, as mulheres entrevistadas já possuem um longo tempo de estadia no Brasil, portanto, pode-se dizer que a identidade construída pela vivência no país é “mestiça”.

Pode-se considerar que tanto a mulher mestiça, quanto a mulher imigrante, são sujeitos pós/des coloniais (COSTA, 2012), isso porque a migração é também entendida como uma das consequências da colonização, dada a sua íntima relação com os desdobramentos do sistema capitalista, que mantém os/as imigrantes do Sul global em situação de colonialidade. As mulheres imigrantes, assim como as mulheres mestiças, desafiam os

feminismos numa perspectiva transcultural e interseccional (PADILLA, 2014), no sentido de exigir um olhar que considere e evoque a experiência delas.

Portanto, uma perspectiva feminista pós/des colonial, aplicada ao contexto de migração não deve se preocupar em dizer qual mulher é colonizada e qual não é; quem é colonizadora e quem não é, deve-se centrar as suas forças em verificar como está a posição dessas mulheres dentro dos discursos (SPIVAK, 2010)

O feminismo pós-colonial e feminismo descolonial, possuem conceitos que não são tão novos. A relevância de ambos está no fato de que eles evocam e reforçam de maneira contundente, pressupostos já existentes no feminismo latino-americano, negro, indígena e lésbico, onde as discussões sobre interseccionalidade, subalternidade e colonialidade de gênero já aparecem.

Todas as formas de feminismos são pós/des coloniais quando:

- Questionam o uso de padrões acadêmicos universalizantes nas pesquisas sobre mulheres e gênero;
- Denunciam os sistemas classificatórios promovidos e estruturados pelo sistema capitalista, e que acirram as desigualdades entre mulheres e homens e entre mulheres;
- Produzem ações práticas e análises que evidenciam os processos de silenciamento das mulheres e que as consideram inferiores ao padrão branco eurocentrado;
- Quando evidenciam que essas mesmas mulheres, que são subjugadas dentro desse sistema colonial, conseguem se fazer ouvidas e transformar o mundo.

Descolonizar em perspectiva feminista significa desconstruir linguagens e discursos excludentes, que reproduzem a produção do conhecimento por vias coloniais (CASTILLO, 2014) a partir de alianças híbridas, multiclassistas e transnacionais, que motivem a solidariedade e a força entre as mulheres

(NAVAZ, 2015) reconhecendo que todos os esforços e práticas das mulheres são capazes de produzir um de saber/fazer que favorece e faz críticas, sejam objetivas ou subjetivas, a situação de colonialidade que elas vivem.

Para a perspectiva feminista pós/des colonial, é de suma importância considerar os sistemas e os espaços religiosos, como locais de enunciação das mulheres (COSTA, 2012), pois facilitam os encontros, e incentivam a solidariedade entre as mulheres. As experiências compartilhadas entre elas também podem ser consideradas mensagens culturais múltiplas (ANZALDÚA, 2005), interpretadas pelo viés da crença religiosa, elaborando então uma síntese dessas mensagens, que são transformadas em orientações para a vida cotidiana dessas mulheres.

Elabora-se então um modo de fazer/viver religião que não é igual da Bolívia, mas que também não é de todo igual ao que se tem nas igrejas “de brasileiros”, não é uma experiência que parte da identidade boliviana nem da identidade brasileira, no estrito sentido da palavra, é um pouco dos dois, é a mistura. Dessa “*mestiçagem religiosa*”, irão se produzir discursos teológicos étnicos que se desdobram e ecoam, não nos discursos oficiais e tradicionais, mas sim na prática cotidiana das pessoas que participam da mesma.

O processo de “*mestiçagem religiosa*” envolve a recepção por parte dos/as sujeitos/as religiosas, de múltiplas mensagens, que pensadas a partir da dinâmica das mulheres imigrantes bolivianas batistas, não envolvem somente questões étnicas, mas também de gênero. É possível definir/caracterizar essas múltiplas mensagens como: 1) mensagens da experiência: adquiridas nas dinâmicas do cotidiano; 2) mensagens da tradição religiosa: que envolvem papéis sociais, ética e moral legitimados e sacralizados.

A construção dessas categorias não tem a pretensão de limitar a existência de outras mensagens múltiplas, pelo contrário, reconhece-se que dentro dessas categorias, há infinitas possibilidades. O tensionamento entre essas mensagens é o motor que produz tanto o saber feminista religioso

despretensioso. A religião não é negada por parte das mulheres que elaboram a síntese dessas mensagens, pelo contrário, elas criam mecanismos interpretativos capazes de evidenciar o caráter emancipatório das mensagens religiosas no sentido de reivindicar seus direitos.

A nova consciência mestiça, além de contribuir com a compreensão dos contextos e movimentos que tecem a produção dos saberes religiosos feministas despretensiosos, supera a visão reducionista e a dicotomizada (NAVAZ, 2015) sobre a religião. Pois considera a experiência religiosa vivida a partir da identidade mestiça, que transcende os conhecimentos e saberes hegemônicos, através da produção de um saber e um conhecimento que é fruto da síntese das múltiplas mensagens recebidas.

As sínteses se desenvolvem sempre numa estrutura coletiva (ANZALDÚA, 2005), por isso igrejas como a PIBHB, são locais que possuem um significativo potencial de desenvolvimento dos saberes das mulheres, e que podem promover a descolonização de uma história que é contada apenas na perspectiva dos/as vencidos/as. Evidenciar as experiências das mulheres propicia a oportunidade de se fazer um feminismo próprio a seu tempo e seu modo (PAREDES, 2017).

Frente a tudo que foi exposto, acredita-se que as perspectivas apresentadas possam contribuir com uma análise dos depoimentos colhidos na pesquisa de campo, através do grupo focal na PIBHB, durante a atividade de hermenêutica de gênero realizada com as mulheres imigrantes bolivianas batistas. É importante dizer que a perspectiva feminista pós-colonial e feminista descolonial ainda não possuem uma inserção analítica significativa no campo das religiões, e das experiências religiosas das mulheres, como mencionado anteriormente, especialmente tratando-se do Brasil, sendo assim, ainda é um campo a ser explorado.

4.6 A PERSPECTIVA FEMINISTA PÓS-COLONIAL E DESCOLONIAL COMO INSTRUMENTO DE ANÁLISE SOBRE A RELAÇÃO DAS MULHERES IMIGRANTES BOLIVIANAS E RELIGIÃO

A proposta desse tópico é apresentar a sistematização dos depoimentos das participantes do trabalho de grupo focal realizado na Primeira Igreja Bautista Hispânica do Brasil (PIBHB) no dia 03 de dezembro de 2017, e em específico, durante a atividade de hermenêutica de gênero.

Nessa atividade foi proposto às participantes que em dupla, trio ou individualmente, elas pesquisassem sobre algumas personagens bíblicas e suas histórias. Segue abaixo a proposta desse momento:

3º Momento: Atividade de Hermenêutica de Gênero

- A mediadora irá falar brevemente sobre as mulheres da Bíblia e o seu lugar de atuação.
 - *Em toda Bíblia podemos observar muitas mulheres fazendo história. A história dessas mulheres é marcada por diversas buscas que levam para praticamente a mesma direção: a vida. As mulheres da Bíblia sempre estão lutando, indo atrás, intercedendo, pedindo por vida, seja de seu povo, seja de seus filhos e suas filhas ou por suas próprias vidas. Algumas pessoas, ao ver as mulheres sempre pedindo, e passando por necessidades, acham que isso acontece porque elas são consideradas mais “fracas” mais sensíveis. Mas, se olharmos bem para a atitude das mulheres da bíblia, podemos observar que mesmo que as outras pessoas, ou situações adversas acometam a vida dessas mulheres, elas sempre tiram de dentro delas uma força muito grande, que as faz conseguir tudo o que querem e o que precisam. As mulheres em suas fragilidades também podem se fazer fortes, como já dizia Paulo: “Quando eu sou fraco, é que sou forte”?*
- Depois, irá entregar cartões com o nome de alguma personagem Bíblica para essas mulheres. Em duplas, as participantes terão um tempo para conversarem sobre o que elas sabem sobre aquela personagem que receberam.
 - *Vou entregar agora para vocês alguns nomes de mulheres bíblicas, gostaria que vocês olhassem esse nome por alguns instantes. Agora, procure lembrar a história dessa mulher, se não lembrar agora, não tem problema, pode consultar a Bíblia e verificar aonde ela aparece. Agora em duplas, gostaria que vocês conversassem um pouco sobre o nome que cada uma recebeu, compartilhando o que sabem sobre essa mulher.*

- Em seguida, a moderadora irá abrir o debate geral a partir das seguintes perguntas:
 - Como vocês definiriam em uma palavra a história dessas mulheres?
 - A história delas é parecida com a sua, ou inspira a vida de vocês? Por quê?
 - Vocês se identificam em algum momento com elas?

As mulheres pegaram um papel, onde estava escrito o nome de uma mulher da Bíblia. Propus que cada uma deveria fazer uma breve pesquisa sobre a mulher cujo nome estava escrito no papel, e depois compartilhar com o grupo geral. Também pedi para que nessa pesquisa, as participantes dessem mais atenção à história na qual essa personagem bíblica estava envolvida, e que tipo de inspiração tanto a história, quanto a atitude dessa mulher, trouxe para a sua vida pessoal.

Foi dado um tempo para que as participantes pudessem ler o texto, pesquisar e compartilhar entre as duplas ou trios, o que elas compreenderam e achavam importante sobre a personagem bíblica. Depois desse tempo, pedi para que elas compartilhassem comigo, e com todas as outras participantes o que elas refletiram sobre as histórias, algumas se estenderam mais outras nem tanto, mas, de maneira geral, todas puderam e quiseram falar sobre a personagem bíblica que estudaram.

O momento da partilha das reflexões foi gravado, o que permitiu fazer uma classificação dos assuntos mencionados nos discursos das mulheres que participaram da atividade. Separei as falas gerais a partir dos temas que foram mais recorrentes durante a atividade.

- 1) **Nome da personagem bíblica e especificidades:** como realizaram a atividade, o nome da personagem bíblica, se em dupla, trio ou/e individual, além de aspectos que durante a atividade achei importante relacionar.

- 2) **Compreensão:** como as mulheres recontam a história bíblica, e quais os aspectos que elas julgam mais importantes de serem destacados na história.
- 3) **Características dessa personagem:** como as participantes enxergam na personagem bíblica ao ler a/às histórias sobre elas, atributos, qualidades ou/e defeitos.
- 4) **Hermenêutica:** compreensão que as participantes tiveram sobre a história que elas leram.
- 5) **Inspiração para a vida:** apresenta a hermenêutica das participantes, e a sua relação com a vida cotidiana e pessoal - explicita melhor os caminhos da produção do saber religioso das participantes.

É importante destacar que os temas foram desenvolvidos a partir da fala das participantes durante a atividade de hermenêutica de gênero, portanto, não foram estabelecidas antes desse exercício. O único direcionamento realizado por mim no momento da atividade foram as perguntas norteadoras mencionadas no começo desse tópico.

De início, as compreensões e hermenêuticas realizadas pelas participantes, em alguns momentos, indicam uma tendência a reivindicação por respeito, consideração, igualdade nas relações entre marido e mulher, e também o reconhecimento do protagonismo feminino através de argumentos bíblicos. Portanto, essas falas configuram o que chamamos de reivindicações feministas de inspiração religiosa (TOLDY, 2010).

Abre-se então um caminho “despretensioso” para a elaboração um saber feminista-religioso a partir das reivindicações religiosas da diáspora de mulheres imigrantes bolivianas batistas na São Paulo. Isso acontece porque religião promove experiências pessoais e íntimas que dão significado à vida de delas (NAVAZ, 2015). Uma análise em perspectiva feminista pós/des colonial,

nesse contexto evidencia o agenciamento da religião e o protagonismo de sua vida através das suas práticas (ROESE, 2015).

O reconhecimento das participantes do protagonismo que a mulher possui nos textos bíblicos indicados aparece no tema **Características dessa personagem**. Onde se percebe que a representação da “mulher ideal”, totalmente submissa e passiva, não se afirma como um discurso entre as participantes da atividade de hermenêutica de gênero. Pois, a própria história bíblica, ofereceu condições para que essa ideia fosse superada, e nem condizente com a realidade das mulheres em questão (TOLDY, 2010).

De acordo com as participantes, as personagens bíblicas foram caracterizadas da seguinte maneira:

- **Dupla: Eva (Gêneses 2)** - *“Eva é a mãe de todos os seres vivos. E como toda mulher, é **curiosa**. Por querer saber se realmente era verdade o que a serpente falou, foi lá e comeu o fruto. As mulheres são mais **corajosas** do que os homens”.*
- **Dupla: Priscila (Atos 18)** - *“Priscila era uma mulher que ensinava os Judeus e muito **dedicada** na obra do Senhor”.*
- **Lídia (Atos 16)** - *“Chamou a atenção o amor que ela tinha a Deus e o quanto ela era **valente**”.*
- **Maria Madalena (João 8 e Lucas 7)** - *“Ela foi uma **discípula** de Jesus, uma discípula mulher”.*
- **Trio: Débora (Juízes 4 e 5)** - *“Débora é uma mulher valente”.*
- **Rute (Livro todo)** - *“Rute é **amiga**”.*

- **Maria (Lucas 2)** – *“Maria era uma mulher **pura**, e por isso, todas as mulheres devem se conservar puras antes do casamento”.*

A forma como as mulheres bíblicas foram caracterizadas, pelas participantes da atividade, indica o reconhecimento e valorização de atributos como **valentia, coragem, curiosidade, dedicação, amiga e pura**.

Sobre os três primeiros atributos mencionados, pode-se dizer que as próprias personagens bíblicas, com suas personalidades variadas, conseguem fazer brotar fissuras teológicas, que rompem com um “ideal feminino” dogmatizado e sacralizado, e as participantes que leram essas histórias tiveram essa percepção e por isso exaltaram tais atributos de maneira positiva.

As fissuras teológicas são um caminho que se abre para descolonizar categorias religiosas que tentam “moldar” as mulheres. Estes “moldes” criados pela religião cristã, também se estruturam com base na colonialidade de gênero, colocando as mulheres como pessoas passivas, submissas, sem capacidade de pensar estratégias, e de protagonizar a sua experiência religiosa. Quando as participantes da atividade são capazes de reconhecer características positivas e reais nas personagens bíblicas, as mesmas percebem que lhes é permitido serem mulheres para além das expectativas e exigências eclesiais e dogmáticas.

Apesar da instituição religiosa possuir discursos oficiais que procuram “enquadrar” as mulheres em um padrão, não se pode ignorar o fato de que é na igreja que as mulheres imigrantes bolivianas batistas aprendem sobre religião, teologia e interpretação bíblica. É esse o lugar de desenvolvimento dos seus saberes. Além disso, as instituições religiosas promovem discursos e orientações fundamentadas na crença religiosa, e que por vezes, se fazem importantes estratégias de vida (SEGATO, 2016) ensinando-as a elaborar e reelaborar suas questões cotidianas.

Diante disso, é importante reconhecer a importância da vida comunitária, sendo a igreja é o espaço que promove e dá regularidade à vida comunitária

entre as mulheres imigrantes bolivianas batistas. Nesse lugar é que se resgatam as experiências, sejam boas ou ruins, em suas histórias. Vale lembrar que a igreja é uma instituição social ambivalente, onde por um lado, pode limitar os espaços de poder das mulheres ao espaço privado, e por outro pode ser um lugar que promove a emancipação dessas mulheres.

A vivência religiosa é definida e contextualizada pela experiência das mulheres, reconhecendo quem são as mulheres que circulam estes espaços, como rompem paradigmas, que tipo de articulações religiosas as mesmas realizam em suas práticas, e como elas fogem do domínio branco masculino nestes espaços (ROESE, 2015).

Algumas falas que me chamaram a atenção no tema caracterização das personagens. Algumas delas, em certa medida, apresentam uma possibilidade de rompimento com paradigmas que inferiorizam as mulheres. Outras seguem a interpretação mais corrente sobre a personagem. E uma em específico reforça a repressão do corpo e da sexualidade da mulher. Abaixo, cito e comento tais frases proferidas pelas participantes.

Dupla Eva (Gn.2): *“Como toda mulher, é, **curiosa**. Por querer saber se realmente era verdade o que a serpente falou, foi lá e comeu o fruto. **As mulheres são mais corajosas do que os homens**”.*

O que se destaca no fragmento desse depoimento, é que na perspectiva da **Dupla Eva (Gn. 2)**, todas as mulheres são curiosas, e essa característica, de acordo com a fala das participantes, não é vista como um defeito, pelo contrário, as participantes interpretaram o que elas chamam de curiosidade o impulso que leva as mulheres a terem atitudes mais corajosas que os homens.

Maria Madalena (João 8 e Lucas 7): *“... uma **discípula** de Jesus, uma **discípula mulher**”.*

A forma como essa participante caracteriza a personagem me parece interessante. A mesma atribui a maria não um adjetivo, mas sim um título dado

de maneira mais comum homens. Percebe-se então, que ao fazer isso, essa participante além de reconhecer, quer enfatizar que Maria Madalena foi uma discípula.

Trio Débora (Juízes 4 e 5): “Débora é uma mulher *valente*”.

A forma como Débora foi caracterizada condiz com as atitudes dessa personagem dentro a história bíblica em que ela inserida. Faz todo sentido exaltar a valentia que essa personagem teve diante do contexto social descrito no texto. Destaco nesse caso que o tom com o qual as participantes destacaram a valentia de Débora, demonstrou a admiração delas por essa personagem e sua história.

A última fala que destaco é da participante que leu sobre **Maria (Lucas 2)**, a mesma destacou que:

*“Maria era uma mulher **pura**, e por isso todas as mulheres devem se conservar puras antes do casamento”.*

Essa fala em específico me chamou a atenção porque o atributo dado a Maria vem seguido de uma exigência moral e ética a todas as mulheres, e que reforça uma orientação ética e moral que reprime a sexualidade das mulheres. Foi a fala que se mostrou mais alinhada a doutrinas cristãs que envolvem o tema do corpo e comportamento das mulheres.

De maneira geral, os fragmentos das falas que compõem o tema **Característica dessa Personagem**, mostra que o contexto no qual cada personagem está inserida, influi na personalidade da mesma, o que possibilitou a cada uma das que participaram dessa atividade, perceber que as mulheres podem ser de diversas formas, e essa compreensão ajuda a romper com a busca de um ideal feminino paradigmático cristão.

Todas as personagens bíblicas indicadas possuem uma participação importante nas histórias bíblicas onde elas estão inseridas, e mesmo sendo

diferentes umas das outras, tanto as personagens bíblicas, quanto as mulheres de maneira geral, se constituem como ser a partir de suas experiências de vida.

Ao destacar estes fragmentos tive a intenção de mostrar que, quando se evidencia algumas vozes femininas, podemos ter acesso ao modo como será construído os saberes religiosos das mesmas (ROESE, 2015). Nos três primeiros casos destacados, conforme as personagens foram caracterizadas, verifica-se uma tendência de compreender e interpretar o texto bíblico numa perspectiva emancipatória e também de denúncia.

O segundo tema que será analisado é o **Qual é a história dela?** Nele, foi estão contidas as falas referentes a como as participantes me apresentaram o texto bíblico que elas leram. Através dessas falas em específico, me foi possível ter acesso aos pontos que as participantes enfatizam quando “re” contam, de maneira bastante resumida a história bíblica na qual a personagem está inserida.

Sobre a história de **Eva**, as participantes disseram que:

“Foi a primeira mulher que Deus criou, e essa história na qual ela aparece, se refere a proibição que Deus fez em relação ao fruto. A serpente tentou Eva, dizendo que se ela comesse do fruto, se tornaria igual a Deus. Então Eva comeu do fruto e deu a seu marido. Deus foi ter com eles e por conta desse ato de desobediência, Adão e Eva perderam o contato e a intimidade que tinham com Deus”.

A história de Eva é o princípio da história de todas as mulheres e da humanidade, uma trama que se desenvolve impulsionada pelo desejo do conhecimento, e o controle e o domínio do mesmo. Destaco no fragmento mencionado, que no momento em que as participantes recontam a história de Eva, as características dessa personagem destacadas no subtema anterior (curiosidade/coragem) não são retomadas. A fala das mesmas se fixam apenas

na temática da desobediência e no afastamento de Deus, dando a impressão de que o caráter “subversivo” da atitude de Eva é “esquecida”.

As participantes que leram sobre a história de **Priscila**, destacaram que:

“Priscila era esposa Áquila, e os dois viviam na região que hoje é conhecida como a Itália. O trabalho deles era construir tendas e ensinar os judeus”.

Aparece com destaque nesse fragmento a presença de uma figura masculina na história de Priscila, seu esposo Áquila, que de acordo com as participantes, também construía tendas e ensinava os judeus. As participantes destacam que ambos possuíam a mesma função nas atividades religiosas, e a ênfase nessa parceria de Priscila e Áquila evidencia o valor que as mesmas dão ao companheirismo e a divisão de tarefas.

A participante responsável por ler sobre a história de **Lídia**, destaca que ela:

“Era uma mulher que participava de uma das comunidades de Paulo, e acolheu os discípulos quando eles precisaram. Além disso, era uma mulher que amava muito à Deus”.

Segundo essa participante, Lídia era uma mulher que amava muito a Deus, ela repete esse atributo muitas vezes, e além disso acolhedora e hospitaleira. Em relação a esse fragmento, o amor a Deus, e também o reconhecimento de uma pró-atividade em ajudar os discípulos, os elementos mais importantes da história de acordo com essa participante.

Sobre **Maria Madalena**, a participante destaca que:

“Maria Madalena foi a primeira pessoa que viu Jesus ressuscitado, foi uma discípula de Jesus, que ficou com Jesus até o fim”.

A participante destaca nesse fragmento a primazia de Maria Madalena em testemunhar a ressurreição de Jesus e a sua fidelidade para com o mesmo. Tal destaque mostra o protagonismo de Maria Madalena num momento tão importante da história do Cristianismo. Segundo a fala da participante, é foi a fidelidade de Maria Madalena à Jesus, que a concedeu o direito de ser a primeira a ver o mesmo ressuscitado.

O trio responsável por falar sobre **Débora** salientou que:

“Débora é uma mulher valente, que não tinha marido e governou Israel”.

Nesse fragmento destaca-se novamente a valentia da personagem, que está relacionada com o fato de ser uma governante em Israel. Além disso, o trio destaca o fato de Débora não ter marido. O destaque dado a esse fato último, sem precisar fazer grandes análises, apenas levando em conta o contexto no qual a atividade foi feita, revela que o matrimônio é considerado importante na vida de uma mulher.

Essa interpretação dialoga com o dado apresentado no terceiro capítulo, que revela que a maioria das participantes é casada, e boa parte delas casaram com homens que conheceram na igreja. Para esse trio de participantes, a identidade da mulher está estritamente ligada ao seu estado civil.

Sobre a história de **Rute**, a participante disse que:

“Rute era nora de Noemi, e escolheu ficar com ela quando a outra nora de Noemi foi embora. Rute conhece Boaz e Noemi faz Rute se interessar por Boaz, porque ele pode as ajudar, e ela se casa com ele”.

A participante destaca a relação de amizade e fidelidade de Rute em relação a Noemi, e estratégia de Noemi para fazer Rute se interessar por Boaz, e se casar com ele, pois isso seria bom para as duas. O que se destaca no

fragmento dessa fala é que a participante reconhece a capacidade de Rute e Noemi em criar táticas de sobrevivência em meio a situações difíceis.

E por fim, a participante responsável por falar sobre **Maria**, destacou que:

“Maria é a mãe de Jesus pela vontade do Espírito e esposa de José”.

De acordo com essa participante, a missão de Maria no mundo era de ser a mãe de Jesus. Aqui, em certa medida, temos um discurso que reforça a ideia da maternidade compulsória como vontade divina.

As histórias de cada personagem bíblica, segundo a exposição realizada pelas participantes da atividade, reconhecem nessas mulheres:

- 1) O seu protagonismo.
- 2) A sua valentia e autoridade.
- 3) Sua fidelidade.
- 4) Sua hospitalidade/acolhida e disponibilidade.
- 5) Sua benevolência e aceitação de uma missão divina.
- 6) E o companheirismo nas relações entre mulheres e homens.

A forma como as participantes, apresentaram as histórias das personagens bíblicas, nos mostra que há momentos de falas com caráter mais emancipatório e em outros, falas que retomam ideias já comuns sobre as mulheres em relação à religião.

Apesar dessa dinâmica ambivalente, percebe-se que todas as histórias são olhadas a partir da crença de que essas personagens bíblicas possuem um propósito de Deus em suas vidas. Essa crença comum é que as faz realizarem a seu próprio agenciamento coletivamente do espaço religioso (SEGATO, 2016). E isso acontece através da partilha de reflexões bíblicas, na criação de momentos e espaços estritamente para as mulheres.

O tema da **Hermenêutica**, já é possível identificar quais são as chaves e os caminhos interpretativos que as participantes fazem em relação ao texto bíblico lido. É possível também encontrar indícios da elaboração dos saberes religiosos delas, e como os mesmos são utilizados em sua vida cotidiana.

A dupla de participantes responsável por falar sobre **Eva**, focou a sua hermenêutica na situação de conflito que a história bíblica descreve:

“Um ficou jogando a culpa para o outro. Adão culpou Eva, e Eva a Serpente. Adão e Eva fizeram como se fosse um “passa-repassa” para ver quem assumia a culpa. Foi um passando para o outro”.

Conforme a fala das participantes, na história bíblica nenhum dos dois se viu responsável pela desobediência a Deus, e para elas, a culpa era dos dois:

“Para nós, a culpa foi dos dois. Eva não suportou levar a culpa sozinha. Adão fez o que os homens sempre acabam fazendo”.

De acordo com o que elas falaram, os homens sempre jogam a culpa das coisas nas mulheres. Em relação a isso, vale destacar que no tema das **Características dessa personagem**, essa dupla disse que:

“As mulheres são mais corajosas do que os homens”.

E no tema **Qual é a história dela**:

“A serpente tentou Eva, dizendo que se ela comesse do fruto, se tornaria igual a Deus. Então Eva comeu do fruto...”

Analisando esses dois fragmentos retomados, os mesmos apresentam uma ambivalência interessante. Ao mesmo tempo em que reconhecem que houve a desobediência a Deus, **Eva** fez algo que nenhum homem teria

coragem de fazer, o que evidencia uma tensão hermenêutica muito interessante, e em relação a questão da culpa.

A história de Adão e Eva se atualiza quando as mulheres são culpadas pelos homens por tomarem atitudes que os mesmos não teriam coragem de tomar.

Sobre **Priscila**, a dupla de participantes interpretou a história dessa personagem da seguinte forma:

“Priscila e Áquila compartilhavam o trabalho na igreja juntos, isso foi uma coisa que chamou muito a nossa atenção”.

Um dado sobre essa dupla precisa ser mencionado, uma das participantes era a única mulher solteira de todo o grupo, e a outra era casada. Faço esse destaque porque mesmo com essa diferença no estado civil, o que chama a atenção novamente no texto é o companheirismo no relacionamento de Priscila e Áquila.

A responsável por falar sobre **Lídia**, destacou que:

“Ela era uma mulher muito interessada em conhecer mais sobre a palavra de Deus e levar para a sua família”.

Nos temas anteriores, essa participante destacou que Lídia era uma mulher hospitaleira e acolhedora. Se somarmos essas características com a frase de agora, é possível construir, com base na interpretação dessa participante, uma imagem de Lídia como uma mulher que se sente responsável pela vida espiritual de sua família, e também do bem-estar das pessoas da sua comunidade de fé.

No caso de Maria **Madalena**, a participante interpreta a história da seguinte forma:

“Com essa história pude perceber que haviam mulheres discípulas, mas que a história romana excluiu essas mulheres. Nós mulheres fomos excluídas, não fomos colocadas como discípulas de Jesus. Eu creio que ela foi parte do grupo de Jesus”.

Na fala dessa participante, Maria Madalena é em todo momento colocada como uma discípula de Jesus, a fala dessa mulher reivindica um lugar que não é dado à Maria Madalena na história do cristianismo, nem as mulheres nos dias de hoje.

O trio que ficou responsável por falar sobre a história de **Débora**, interpreta a história dessa personagem da seguinte maneira:

“Por ser valente, inspirou o nosso grupo de oração a se chamar Débora”.

A valentia e a autoridade de governante dessa personagem bíblica, foram aspectos que se destacaram na fala desse grupo, e é interessante observar a relação que se faz da personagem com o ministério de oração das mulheres.

No momento em que esse grupo dialogava comigo sobre essa personagem, eu disse: Débora era uma mulher muito valente mesmo! E uma das participantes concordou comigo com a seguinte frase: *“Sim, por isso que o nosso grupo de oração leva o nome dela”.*

De acordo com essa expressão, é possível intuir que as mulheres que fazem parte desse grupo de oração, se consideram, ou/e querem ser mulheres valentes através da oração.

A participante que leu sobre **Rute**, em sua interpretação diz que:

“O que mais chama a atenção é a amizade entre Rute e Noemi”.

O fragmento completa a fala respectiva ao subtema **qual era a história dela?** onde a participante reconta a história dessa personagem, destacando a estratégia Noemi e Rute em relação a Boaz.

E por fim, a participante responsável em falar sobre **Maria**, interpreta a história bíblica da seguinte maneira:

“Maria mostrou que não teve dúvidas em relação ao anúncio do Anjo em relação a sua gravidez e aceitou essa situação. Já José, questionou a situação, pelo fato de Maria ter um filho sem ele nunca a ter tocado”.

Nesse caso Maria se destaca de José pelo fato de não ter dúvida e por ter aceitado a sua condição. Aqui, novamente se exalta a benevolência e passividade feminina mediante a vontade de Deus.

As hermenêuticas realizadas pelas mulheres imigrantes bolivianas batistas apresentam as seguintes questões:

- 1) Tensão hermenêutica: A desobediência versus a coragem.
- 2) Mulheres como responsáveis pela espiritualidade da casa.
- 3) Reivindicação do lugar da mulher no seguimento de Jesus.
- 4) Oração como uma prática que potencializa a valentia dessas mulheres.
- 5) Passividade feminina: aceitação da vontade de Deus sem questionamentos.

Os caminhos hermenêuticos desenvolvidos por essas mulheres, partem de leituras que são orientadas pela maneira como elas enxergam e leem o mundo e a realidade que vivem, conjugadas com o que diz a crença religiosa que as mesmas recebem e cultivam. Questões que envolvem: casamento, relacionamentos e cuidado com a família, aparecem como o “elo de ligação” entre texto bíblico e a vida das mulheres imigrantes bolivianas batistas.

Além disso, destaco que em algumas falas a culpabilização das mulheres e a responsabilização excessiva das mesmas em relação ao cuidado

com a família. A sensação e sentimento de culpa são também uma expressão da existência de uma situação de *colonialidade de gênero* (LUGONES, 2014; QUIJANO, 2017). E ela aparece especificamente dentro de uma situação de relação conjugal, como foi possível verificar no caso da Dupla que leu sobre a história de **Eva**.

Principalmente quando essas participantes se referem a atitude de Adão, como algo que os homens sempre fazem, que é de jogar a culpa somente nas mulheres. Mas, é importante ressaltar que mesmo diante dessa realidade expressas pelas participantes que leram sobre **Eva**, elas não aceitam esse tipo de situação.

O reforço da lógica de cobrança excessiva em relação a responsabilidade do bem-estar e da espiritualidade da família, como tarefa quase que única, e exclusiva da mulher, fica evidente na hermenêutica realizada pela participante que falou sobre **Lídia**, onde a mesma destaca que, segundo ela, o que mais chamou a atenção no texto foi a personagem querer levar a palavra de Deus à sua família.

Porém, ao mesmo tempo que essa questão é um problema, ela pode ser lida a partir da ótica do “poder divino” (WOODHEAD, 2002), onde o conhecimento palavra de Deus, atribui a essa mulher maior autoridade e legitimidade para exigir de seus maridos no caso, comportamentos mais responsáveis e respeitosos para com elas.

Algo que precisa ser articulado à essas questões é que, o fato delas serem imigrantes, as preocupações referentes ao casamento, família, o sentimento de culpa e responsabilidade, só se potencializam. A sobrecarga de trabalho que boa parte dessas mulheres possuem, e os preconceitos e discriminações cotidianas que as mesmas sofrem no seu dia-a-dia, pelo fato de serem imigrante, faz com que tais sensações não sejam só uma consequência de cobranças, diga-se de passagem, injustas dos companheiros, mas algo que se reforça no trabalho e nos espaços que elas frequentam no cotidiano.

Diante disso, o texto bíblico interpretado e aplicado a estes dramas sociais, podem ser entendidos, por um lado, dentro de uma perspectiva que irá apresentar reforços às lógicas que potencializam suas culpas e responsabilidades, ou/e a partir de uma perspectiva emancipatória e reivindicativa, onde o texto bíblico é evocado pelas mulheres no sentido da justiça e da equidade de gênero.

Em relação última questão levantada no final do parágrafo anterior, é importante destacar: a fala que denunciou o silenciamento histórico da presença das mulheres no movimento de Jesus (**Maria Madalena**) e a fala que destacou o protagonismo e valentia das mulheres (**Débora**).

As hermenêuticas realizadas por essas mulheres apresentam ambivalências, e ao se deparar com elas, é importante ir além da discussão se a religião é boa ou má para as mulheres (ROESE, 2015). As interpretações dos textos bíblicos também são perpassadas pelas dinâmicas de gênero existentes nos ambientes religiosos, portanto, se faz mais urgente e necessário fazer um estudo de recepção, isto é, que pense a religião a partir da forma como as mulheres estão recebendo as mensagens tradicionais religiosas, e como isso se faz tão importante para as mesmas (SEGATO, 2016).

Com este olhar, é possível identificar as particularidades religiosas delas, e como se desenvolvem a partir da vida cotidiana, nas ritualidades e no contexto das coletividades religiosas, possibilitando a elaboração e a reelaboração das identidades religiosas e dos discursos religiosos (RODRIGUES e SILVA, 2015).

O último tema que será analisado é o **Inspiração para a Vida**, onde aparece de maneira mais evidente a aplicação da história bíblica, e do exemplo de vida das personagens indicadas, na vida pessoal e cotidiana das participantes da atividade.

A dupla que leu sobre a história de **Eva**, elaborou o seguinte pensamento:

“Não devemos aceitar a culpa sozinhas, devemos exigir que os nossos maridos assumam a sua responsabilidade no que eles fazem, é preciso haver companheirismo nas responsabilidades como casal”.

Se retomarmos todas as falas elaboradas por essa dupla até então, verificamos que as participantes construíram o seguinte caminho hermenêutico: a) a dupla vê a personagem como uma mulher curiosa e corajosa; b) reconhecem que a mesma desobedeceu uma ordem de Deus; c) percebem na história, que há um conflito em relação à culpa, e ainda mais, identificam a tendência dos homens sempre culparem as mulheres; d) se posicionam sobre essa questão última, e não aceitam, de maneira alguma, levarem a culpa sozinhas.

Elementos como curiosidade, coragem, e culpa, perpassam a linha de interpretativa dessas mulheres porque são eles perpassam a vida delas. A lição que essas mulheres tiram para a sua vida nesse momento final da atividade é um posicionamento em relação ao comportamento dos companheiros e um tipo de protesto contra a culpa que muitas vezes lhes são imputadas. Vê-se nesse a coragem delas em reivindicar igualdade e equidade.

Já a dupla que leu sobre **Priscila**, disse o seguinte:

*“Priscila e Áquila nos ensinam que é importante que marido e esposa trabalhem juntos na igreja e na obra do Senhor, porque assim, **um apoia o outro**”.*

No caso dessa dupla, a questão do relacionamento conjugal também aparece, porém, dentro de uma perspectiva diferente. A linha interpretativa dessa dupla se seguiu apenas em uma temática: o relacionamento de Priscila e Áquila, e o apoio mútuo desse casal. Ao enfatizar estes aspectos, as participantes, expressam o que elas esperam de seus relacionamentos, e o mais interessante, é que, tanto a participante casada, quanto a solteira, compartilham dessa mesma ideia.

Na história da personagem **Lídia**, a participante destaca que:

*“O que inspirou foi ver o quanto a **palavra de Deus tocou o coração dela. Achei lindo!**”*

Analisando essa frase a partir dos pontos destacados em outros temas como: a) amor a Deus e valentia; b) vontade de aprender mais da palavra de Deus e c) levar a palavra de Deus para a sua família.

Como já mencionamos antes, apesar dessa história dar visão para uma interpretação que reforça a responsabilização excessiva das mulheres, ela também pode ser analisada pelo viés do protagonismo de **Lídia**, no que se refere à sua vida de fé.

Para essa participante, **Lídia** é interpretada como um paradigma de vida religiosa, mesmo que aos nossos olhos, isso se apresente de maneira controversa, é preciso reconhecer o potencial que essa interpretação realizada pela participante tem de emancipar as mulheres no sentido espiritual e teológico.

O protagonismo de Lídia, em estar sempre em busca do conhecimento religioso, e de certa maneira, de forma autônoma, inspira essa participante a fazer o mesmo, isto é, o exemplo de **Lídia** inspira as mulheres a buscarem sempre aprender mais sobre a palavra de Deus.

Quando as mulheres se apropriam mais do conhecimento religioso, isso lhes dá uma maior autoridade, situação essa que se relaciona com a fala da participante que leu sobre a história de **Maria Madalena**:

*“Essa história me inspirou muito desde que escutei a primeira vez, principalmente pelo fato de ficar sabendo que **havia mulheres que possuíam muita capacidade de pregar e ensinar, tanto quanto os homens**”.*

No caso de **Lídia**, a busca e a transmissão do conhecimento religioso adquirido por essa personagem, se limita ao espaço da casa, pois de acordo com a fala da participante: *“ela era uma mulher muito interessada em conhecer mais sobre a palavra de Deus e levar para a sua família”*.

Já no caso da participante que leu sobre **Maria Madalena**, destaca-se a capacidade que personagem tem de transmitir o seu conhecimento no âmbito público, fato este que deveria fazê-la ser reconhecida como uma discípula de Jesus *“tanto quanto os homens”*.

Essa frase quando colocada pela participante, dá sentido à repetição constante da palavra *discípula mulher*, vista nos subtemas anteriores, pois, o fato de se reconhecer **Maria Madalena** como uma discípula, inspira essa participante a se reconhecer também como tal.

Dentro dessa mesma lógica de pensar as mulheres como lideranças religiosas, se dá a inspiração do trio responsável por falar sobre **Débora**:

*“A história dela inspira porque ela é uma mulher que nesse tempo antigo, **governava um povo**, e nos inspira a aprender mais”*.

No caso das três personagens, **Lídia**, **Maria Madalena** e **Débora**, se faz necessário ressaltar as suas relações com o conhecimento e a autoridade, aspectos esses que reafirmam o que já foi detectado em temas anteriores.

As inspirações retiradas das histórias de **Lídia**, **Maria Madalena** e **Débora**, em certa medida, convergem para o mesmo sentido, mas, não se pode negar a existência de ambivalências, especialmente no caso de **Lídia**.

Mesmo assim, de maneira geral, é perceptível verificar o caráter subversivo que encontramos por trás das palavras dessas participantes, e que nos ajuda a pensar para além de classificações que definam o que é positivo ou/e negativo nos discursos das mesmas, e olhar a capacidade dessas

mulheres em encontrar o seu valor como pessoa através do texto bíblico, mesmo de maneira ambígua.

Na história de **Rute**, a participante responsável destacou o seguinte:

*“O que inspira a minha vida é ver a **amizade** que existia entre as duas, o **temor e a fidelidade a Deus**.”*

Neste caso, é importante fazer a seguinte consideração: o livro de Rute, é um dos que menos menciona a palavra Deus (MESTERS,1995) ou alguma ação direta de Deus em todo o livro. Diante disso, podemos nos perguntar: Onde é possível verificar o exemplo de temor e fidelidade a Deus, que essa participante identificou no texto bíblico?

Suspeito que a resposta se encontra na amizade entre Rute e Noemi. E levanto essa suspeita levando em consideração o fato dessa participante ter mencionado tantas vezes a amizade entre Rute e Noemi nos outros temas apresentados. É nessa relação que Deus é visto, e reconhecido. A amizade é uma palavra chave, para realizar uma possível hermenêutica feminista (FIORENZA, 2009) com a história de Rute, no sentido de a impulsionar a solidariedade e as relações de amizade entre as mulheres.

Assim como as outras, essa participante, não possui nenhum contato com a teologia ou/e hermenêutica feminista, mas na fala dela, e das outras já apresentadas, se verifica diversas possibilidades de caminhos, que podem viabilizar a construção de um **saber feminista religioso despretenso**.

A última fala a ser analisada, é da participante que falou sobre **Maria**, segundo ela:

*“Essa história nos ensina que devemos **confiar no Senhor, sem ter dúvidas, e aceitar a vontade de Deus**. Além disso, como Maria, **as mulheres devem se manter puras até o casamento, não ter relações para não engravidar, e cometer outro pecado maior que é fazer aborto**”.*

Nesta fala, é possível identificar o reforço de alguns elementos já mencionados em temas anteriores, além disso, é importante destacar a retomada do tema da pureza no contexto da moral sexual. De acordo com a fala da participante, as mulheres devem preservar a virgindade até o casamento, não engravidar antes do mesmo para evitar o aborto, que no caso é considerado o “*pecado maior*”.

Percebe-se que só essa participante entrou nessas questões durante a atividade. O que pode explicar esse fato, é que, a história e a figura de **Maria**, são permeadas por interpretações e construções ideológicas sobre a figura da mulher, onde a virgindade e a maternidade, são classificadas como atributos “divinos” para as mulheres, o que mostra o quanto o tema da sexualidade ainda é um desafio a ser encarado no contexto das igrejas.

O que não é novidade dentro do contexto cristão evangélico e também católico. Os temas que envolvem a questão da maternidade e da reprodução, são o “núcleo duro” das igrejas e das religiões cristãs (CAMPOS MACHADO, M.D.; PICCOLO, F., 2010. p. 16).

O discurso dessa participante apresenta Maria a partir da evocação do imaginário da pureza, da virgindade, da passividade, e da confiança inquestionável em Deus. Além disso, o tabu da sexualidade fica bastante evidente, pois, a maneira como ela realizou a leitura e a interpretação desse texto, se caracteriza como uma leitura e interpretação imperialista, que segue uma lógica de educação moral (DUBE, 2010).

O reforço ao protótipo: Maria, a Mãe de Jesus, acontece pelo paradigma hermenêutico relatório doutrinal, que sustenta a ideia dominante da moral sexual, estabelecendo valores e verdades universais em relação às mulheres (FIORENZA, 2009). Maria, mãe de Jesus, é compreendida a partir de um imaginário que se impõe como paradigmático para as mulheres cristãs. Ter a figura da Virgem Maria como um exemplo feminino, faz com que as mulheres mutilem a sua sexualidade a sua capacidade de questionar e controlar seus comportamentos (ALTHAUS-REID, 2000). Isso fica muito claro na fala da

participante, a mesma coloca que Maria “não teve dúvidas” e “era uma mulher pura”.

Esse tipo de interpretação mariológica, é um paradigma que nasce a partir do colonialismo europeu, e que rejeita todo um contexto histórico social das mulheres latino-americanas (FIORENZA, 2009). Aliado a isso, vale dizer que no sistema patriarcal, o discurso sobre o sexo sempre foi utilizado como uma ferramenta que coloca as mulheres no seu “lugar original”, como objetos masculinos, sendo as mulheres tidas como de terceiro mundo as que mais sofrem com essa situação (DUBE, 2010).

O fato dessa participante sustentar um discurso teológico acerca da figura de Maria como mãe de Jesus, negando-lhe toda a sua dimensão sexual (ALTHAUS-REID, 2000), nos mostra que a sexualidade, dentro da perspectiva religiosa das mulheres evangélicas, no caso, das imigrantes bolivianas evangélicas, é compreendida e aceita a partir dos padrões determinados pela moral sexual cristã.

Apesar disso, é necessário refletir para além dessa crítica geral e comum entre as teólogas feministas, e compreender que o discurso religioso, por mais rígido e negativo que seja em relação ao sexo, teologicamente, nos coloca em um paradoxo de dimensão transcendental, porque de uma maneira “perversa”, essa moralidade sexual cristã, oferece para algumas mulheres, uma certa “segurança”.

A condição de subalternidade das mulheres latino-americanas, faz com que seja recorrente a ocorrência de violência, que algumas vezes, sexuais. Tais situações faz com que as dimensões da sexualidade sejam vistas como algo sujo. A imagem de Maria, mãe de Jesus, como uma mulher virgem e pura, acaba se tornando convidativa para mulheres que vivem, ou/e são fruto desse contexto apresentado acima.

Na figura de Maria, a mãe de Jesus, elas sentem uma satisfação moral, que oferece a elas recompensas materiais visíveis e válidas no sistema de

decência latino americano, isto é, faz com que sejam vistas, e se sintam: boas mães, boas esposas e boas filhas. Claro que não se pode ignorar o fato de que tanto o discurso, como a construção ideológica em torno da Virgem Maria, domestica as mulheres (ALTHAUS-REID, 2000). Trata-se de um discurso e uma construção ideológica, que violenta simbolicamente as mulheres, pois, as culpa e nega os seus valores como vítimas (DUBE, 2010). Essa fala foi a que se mostrou a mais “conservadora”, se comparada as falas, que ressaltaram de alguma maneira, características subversivas e até mesmo transgressoras, de maneira relativamente positiva em relação às mulheres da Bíblia.

De maneira geral, a atividade de hermenêutica de gênero realizada com as mulheres imigrantes bolivianas batistas que frequentam regularmente a PIBHB, mostra que, em alguns momentos suas falas apresentam sinais “despretensiosos” de um saber feminista-religioso.

As análises realizadas nesse capítulo não tinham como objetivo verificar se essas mulheres, e suas falas, são colonizadas ou descolonizadas. Com isso não se quer negar a existência de aspectos coloniais e descoloniais no contexto tanto da instituição religiosa e na fala das mesmas. Reconheço que os discursos e estruturas religiosas também classificam, silenciam e oprimem as mulheres, e com isso as mantêm em situação de colonialidade.

Porém esse reconhecimento não pode determinar que essas mulheres estão fadadas a essa condição, e ignorar, o fato de que as mesmas, possuem a capacidade e a potencialidade de produzir um saber religioso subversivo e transgressor dessa ordem.

Acredito que a análise dos discursos das mulheres imigrantes bolivianas batistas na atividade de hermenêutica de gênero, mostra que uma análise a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial é mais uma ferramenta útil para compreender a experiência religiosa dessas mulheres. Através dela, é possível identificar a capacidade que essas mulheres têm de elaborar um saber feminista-religioso despretensioso a partir de sua experiência religiosa.

Com isso, é possível fazer crescer novos conhecimentos a partir dos anseios e desejos das mulheres imigrantes bolivianas religiosas (evangélicas). Nesse sentido vale dizer que os conhecimentos são situados, emanam diferentes estruturas de poder, sendo assim, o lugar onde se situa o sujeito religioso irá representar quais estruturas de poder permeiam a sua vida, e suas dimensões objetivas e subjetivas. O lugar é o espaço onde nasce o conhecimento e ao mesmo tempo o promove.

Quando as mulheres imigrantes bolivianas falam desde o seu lugar, elas estão gestando e dando à luz ao próprio conhecimento, parindo um saber religioso a partir de suas experiências, com todas as ambiguidades envolvidas nesse processo. As emoções ajudam a compreender a pessoa ou/e a situação que ela está vivendo. São as formas “não-analíticas” e “não-rationais” do discurso, mas que são capazes de transmitir a complexa experiência de vida no/em grupo (NARAYAN, 1997).

As emoções possuem um papel importante para o conhecimento, porque, como foi possível ver nas falas apresentadas por essas mulheres, é a partir dessas emoções que os grupos oprimidos elaboram, parcialmente, a sua perspectiva crítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do conteúdo exposto nessa tese, retorno a principal pergunta que norteou o desenvolvimento desse trabalho:

É possível dizer que uma chave de leitura feminista pós/des colonial pode contribuir com a análise do fenômeno do associativismo religioso e de resignificação religiosa/teológica do cotidiano entre as mulheres imigrantes bolivianas?

Para responder essa pergunta, creio ser importante retomar algumas questões abordadas no todo da tese.

O associativismo se caracteriza por ser a reunião de um grupo de pessoas em torno de algo comum, e esse movimento pode tanto ser gerado, quanto gerar as redes de apoio e solidariedade, fazendo com que se construam táticas de estabelecimento de grupos marginalizados, como é o caso dos/as imigrantes, fazendo-os/as sentirem-se mais pertencentes a sociedade como um todo.

Especificamente o associativismo religioso experimentado pelos/as imigrantes bolivianos/as na cidade de São Paulo, estabelece vínculos pessoais a partir do reconhecimento de uma fé comum, isto é, a crença é que estabelece a coletividade (SEGATO, 2016) sendo a Primeira Igreja Bautista Hispânica (PIBHB) um exemplo de comunidade religiosa.

Igrejas que recebem uma diáspora migratória específica, também são consideradas organizações populares (CUSICANQUI, 2012) religiosas, e por ter essa característica, o associativismo religioso acaba por promover a união de grupos onde a identidade, a identificação e a profissão comum de fé, os/as une enquanto grupo étnico-religioso (WALSH, 2007; PALLET, 2011).

O associativismo religioso então tem potencial político descolonial, pois como organização popular étnica, pode denunciar, objetivamente ou subjetivamente, sistemas de homogeneização e apagamento (MIGNOLO, 2007) da cultura boliviana na cidade de São Paulo, pois os/as bolivianas, enquanto grupo de fé estabelecido, constituem os seus próprios espaços religiosos, e isso, de alguma forma pode ajudar a manter não somente a sua identidade enquanto grupo, mas também, um pouco da cultura e modo de viver da Bolívia.

A teoria pós-colonial e descolonial, quando usada como perspectiva analítica do fenômeno do associativismo religioso em contexto de imigração, conseguem identificar as potencialidades que o mesmo traz em si como dinâmica social de cunho religioso. E pelo fato de ser um movimento protagonizado por sujeitos religiosos, os/as imigrantes bolivianos/as, são capazes de produzir o seu saber religioso, seja de maneira individual, seja em comunidade.

Para as mulheres imigrantes bolivianas que frequentam a PIBHB, a igreja representa um lugar terapêutico, um lugar de acolhida e que garante a elas, a constituição de uma família sadia. Tais características são muito atrativas a elas, pois as fazem se sentir cuidadas.

Além disso, e por conta disso, a religião para as mulheres representa um espaço e uma oportunidade de reorganizarem as suas vidas (CHAMBRE, 2016) e se adaptarem a realidade. O ambiente de acolhida e cuidado, faz com que a igreja se torne uma extensão da casa (WOODHEAD, 2002), o que faz com que as mulheres se sintam ainda mais à vontade.

A pesquisa de campo realizada com as imigrantes bolivianas da PIBHB, mostra que essa condição que subalterniza essas mulheres, não é capaz de impedir as mesmas de pensar sua condição de maneira crítica. As mulheres que frequentam este espaço possuem a capacidade de desenvolver dinâmicas emancipatórias (WOODHEAD, 2002), pelo menos no campo hermenêutico e discursivo.

A igreja é um lugar onde há o tensionamento entre a ideia de espaço hierárquico de manutenção da dominação masculina X espaço de reflexão comunitária e erupção de saberes religiosos por parte das mulheres. Verifica-se então que a religião precisa ser vista, a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial, não como boa ou má, certa ou errada e descolonial ou colonial para as mulheres.

E sim como um campo de tensão, de ambivalência e de constantes movimentos contraditórios realizado pelos/as sujeitos/as religiosos. Classificar a religião em polos negativos ou positivos em relação às mulheres, nos leva a desconsiderar todas as negociações conscientes ou/e inconscientes que as mesmas realizam dentro desse espaço, e que são legítimos, e a expressão da inteligência pragmática dessas mulheres.

Finalmente, diante de tudo que foi exposto, podemos responder que sim, uma chave de leitura em perspectiva feminista pós/des colonial é capaz de analisar o fenômeno do associativismo religioso e das ressignificações religiosas/teológicas entre as mulheres imigrantes bolivianas batistas.

A chave de leitura feminista pós/des colonial que proponho compõe alguns dos principais pressupostos do feminismo pós-colonial como: 1) o reconhecimento das mulheres em condição de subalternidade como produtoras de saberes e conhecimentos e portanto não precisam do “modo ocidental” de fazer feminismo (NAVAZ, 2015/ MOHANT, 2008/ CUNHA, 2004), 2) e que o feminismo não ocidental (pós-colonial) deve pensar a religião como um fator marcante em determinadas camadas da sociedade, com potencial para determinar práticas cotidianas, tanto no âmbito privado quanto público, como é o caso das mulheres imigrantes bolivianas batistas (NARAYAN, 1997); e também pressupostos do feminismo descolonial: 1) o reconhecimento da existência de uma situação de colonialidade de gênero sistêmica (LUGONES, 2014/ SEGATO, 2012), 2) mas que essa condição não impede que as mulheres que se encontram nessa condição não sejam capazes de encontrar “brechas descoloniais” (SEGATO, 2012) e de elaborar “subjetividades criativas”

(LUGONES, 2007) capazes de romper com esse sistema, neste caso em específico, dentro de sua experiência religiosa.

Penso que tais pressupostos me possibilitaram compreender algumas hermenêuticas de gênero realizadas pelas mulheres imigrantes bolivianas que participaram da minha pesquisa como saberes religiosos feministas despretensiosos. Portanto, defendo que o feminismo pós-colonial e o feminismo descolonial são teorias diferentes, com lugares de produção e de anúncio específicos de seu contexto social e político. Porém, a partir do momento em que preciso pensar estas teorias enquanto ferramentas de análise para o meu campo social, que é latino-americano, em condição de subalternidade e religioso, percebo que contribuição dessas duas vertentes valem a minha consideração.

São epistemologias do Sul que visam transcender os discursos hegemônicos e questionar as hierarquias do mundo, estimulando a criação de novos conceitos e novas linguagens, tornando possível pensar as práticas sociais de uma maneira que ressignificada e alternativa (CASTRO-GOMES E GROSFOGUEL, 2007). O Sul aqui é compreendido de maneira metafórica como um campo de desafios epistêmicos, onde é preciso reparar danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo e a sua relação colonial, são um conjunto de intervenções que denunciam a supressão e a valorizam os saberes que resistem. (SANTOS e MENEZES, 2010).

Essa chave de leitura, ao articular questões históricas, sociais, políticas e religiosas que envolvem esses fenômenos, promovem o reconhecimento e a capacidade das mulheres imigrantes bolivianas de construir saberes religiosos a partir da vida cotidiana, e mesmo em meio a contextos de opressão e subordinação.

Não se quer dizer com isso que, as análises sobre o associativismo religioso realizados a partir dessa chave de leitura, superam ou/e transcendem todas as pesquisas já realizadas sobre associativismo religioso em perspectiva de gênero em contexto de imigração, já realizadas até então.

A pesquisa em nenhum momento tinha a intenção de passar essa impressão, é reconhecido que já existe pesquisas sobre o tema que valorizam especificamente a capacidade de resiliência (SIAS, 2011) e a importância da religião (PAES,2013).

Reforço que essa pesquisa, teve como objetivo contribuir com os estudos sobre religião, migração e gênero. Temas estes que são ainda pouco articulados em pesquisas da área da Ciências da Religião, e pelo fato de ter elaborado essa análise a partir de uma chave de leitura feminista pós/des colonial, a mesma se diferencia das demais existentes, por não haver um número expressivo de pesquisas que articulem essa temática no âmbito da religião³¹.

Espero que essa pesquisa realmente se mostre como mais uma contribuição, dentre tantas outras importantes e necessárias sobre as mulheres imigrantes, sendo que as mesmas são tão silenciadas e ignoradas no que tange o seu protagonismo religioso.

³¹ Nessa perspectiva, no Brasil temos apenas o seguinte trabalho: ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. In. *Revista Horizontes. Belo Horizonte*. v.13, n. 39, jul/set. 2015. Essa referência foi usada para o desenvolvimento dessa tese.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADELMAN, Miriam; SOUZA, Jane Felipe Milena Costa de. **O Pessoal é Global:** Identidades pós-modernas e a feminilização dos circuitos migratórios transnacionais. I Seminário Nacional Sociologia e Política UFPR: Sociedade e Política em tempos de incerteza, 2009.

ALTHAUS-REID, Marcela. **La teologia indecente:** perversiones teológicas em sexo, gênero e política. Ed. Belaterra. 2000.

AMORÓS, Célia. Globalización y orden de Género. In: AMARÓS, Célia; MIGUEL, Ana de. (Orgs) **Teoría feminista:** de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo. Espanha, Madrid: Minerva Ediciones, 2005.

ANAXSUELI, Fernando da Silva. Práticas religiosas em contexto migratório: o caso da tríplice fronteira latino-americana. *Inter-Legere - Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN Natal-RN*, no 17, ago/dez/2015. p. 89-104.

ANZALDÚA, Glória. La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13, Setembro/Dezembro, 2005.

APPLEYARD, Reginald. **International Migration: Challenge for the Nineties.** Genebra: IOM. 1991

ARAUJO, Ana Paula Correia de; FILARTIGAS, Danilo Magno Espíndola; CARVALHO, Luciani Coimbra de. **Bolivianos no Brasil:** migração internacional pelo corredor fronteiroço Puerto Quijarro (BO) Corumbá-MS *Interações*, Campo Grande, v. 16, n. 1, p. 131-141, jan./jun. 2014.

ASSIS, Glaucia de O. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis. Set/dez, 2007.

BAENINGER, Rosana. (Org). **Imigração Boliviana no Brasil.** Núcleo de Estudos de População-Nepo/Unicamp, Fapesp, CNPq, Unfpa, Campinas: 2012, 316p.

BAENINGER, Rosana. Migrações internacionais: elementos para o debate no século XXI. In: **Migração, trabalho e cidadania.** EDUD. Cnpq. São Paulo: 2015.

BAGGIO, Fábio. Las religiones de los inmigrantes: una visión general. In: BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; LOPES Wagner. **Mobilidade Humana e**

identidades religiosas. São Paulo: Paulus, 2016. p. 13-37.

BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; LOPES Wagner. **Mobilidade Humana e identidades religiosas.** São Paulo: Paulus, 2016. p. 13-37.

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. In: *Revista de Estudos Feministas*, n. 21. Florianópolis, maio/agosto, 2013, p. 659-668.

BANDEIRA, Lourdes. A violência doméstica: uma fratura social nas relações vivenciadas entre homens e mulheres. In: VENTURINI, Gustavo; GODINHO, Tatau. **Mulheres Brasileiras e Gênero nos Espaços Público e Privado: Uma década de mudanças na opinião pública.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Sesc SP, 2013.

BAPTISTA, Dulce Maria Tourinho; BÓGUS, Lucia Maria Machado. **Migração, trabalho e cidadania.** EDUD. Cnpq. São Paulo: 2015.

BARRETO, Alessandra Siqueira. Associativismo Imigrante: uma reflexão antropológica sobre mediação e liderança em contexto migratório. SATIN, Teresinha e BOTEGA, Tulía (org). **Vidas em trânsito: conhecer e refletir na perspectiva da mobilidade humana.** Porto Alegre: EDIPUCRS; Brasília: CSEM, 2014.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios.** Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BEANINGER, Rosana; TEIXEIRA, Paulo Eduardo; BRAGA, Antônio Mendes da Costa. **Migrações: implicações passadas, presentes e futuras.** São Paulo, 2012.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Tradução de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BOURDIEU. **A economia das trocas simbólicas.** Perspectiva. São Paulo. 2013

BRUM, Rosemary F. História Oral das Mulheres. (Verbetes). In: COLLING, A. M e TEDESHI, L.A. **Dicionário Crítico de Gênero.** Dourados. MS. Ed. UFGD, 2015.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. La Biocolonialidad del Poder: Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El Giro descolonial.** Santiago. Universidad Javeriana, 2007.

CAMACHO, Gloria Z. **Mujeres migrantes:** trayectoria laboral y perspectiva de desarrollo humano. 1a Ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010.

CAMPOS MACHADO, M.D.; PICCOLO, F. D. Religiões e homossexualidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

CANCLINI, Néstor García. Cidades e cidadãos imaginados pelos meios de comunicação. *Opinião Pública*, Campinas, Vol. VIII, nº1, 2002, pp.40-53.

CASTILLO, Rosalva Aida Hernandez. De feminismos y Postcolonialismos. Reflexiones del Rio Bravo. In: ASSIS, Glaucia de Oliveira; MINELLA, Luzinete Simões; FUNCK, Suzana Bornéo. **Entrelugares e mobilidades**. Copiart, 2014.

CASTLES, Stephen. Entendendo A Migração Global. Uma perspectiva desde a transformação social. REMHU - *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* [en línea] 2010, 18 Julio-Diciembre. Disponível em: <http://www.csem.org.br/remhu/index.php/remhu/article/view/227> Acesso em: 22/03/2018.

CASTLES, Stephen; MILLER, Mark. **The Age of Migration**. International Population Movements in the Modern World. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro descolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Instituto Pensar, 2007.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n. 60, v. 21, fevereiro de 2006. P.117-183

CENSO DEMOGRÁFICO. Resultados Gerais e amostra 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2012

CENSO. Bolívia: Características de Población y Vivienda. Instituto Nacional de Estadística. 2012

CENTRO DE SCALABRINIANO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS. **Mulher Migrante**: Agente de resistência e transformação. Brasília: Csem, 2014. 112p.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Ed. Vozes. Petrópolis 1988

CHAMBRE, Juan Jacob Tancara. Tuve um importante revelación. Revelación em la experiencia evangélica andina. In: ESTERMANN, Josef (coordenador). **Teologia Andina**. El tejido diverso de la fe indígena. Iseat Plural, 2016.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. In: *Portuguese cultural Studies*. n. 4. 2012.

COSTILLA, Lucio O. A “guerra do gás” na Bolívia: análise sociológica de uma crise política. In: *Revista de Ciências Sociais*, v.35, n.1, 2004.

CUNHA, Teresa. Os contributos feministas pós-coloniais. In: Biblioteca da Escola Superior de Educação de Coimbra (ESEC). Coimbra: 2004. Disponível em: http://biblioteca.esec.pt/cdi/ebooks/docentes/T_Cunha/Tese/h-cap%203.pdf. Acesso dia 24 de junho de 2018.

CURIEL, Ochy. Crítica pós-colonial desde las practicas politicas del feminismo antirracista. In: *Revista Nomadas*. Universidade Central – Colômbia, n 26, abril 2007, p. 92-101.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. La noción de derecho a las paradojas de la modernidade postcolonial indígenas y mujer em Bolívia. In: MINOSO, Yuderys; CORREAL, Diana Gomes e MUÑOS, Karina Ochoa. **Tejiendo de outro modo: Feminismos y epistemologia y apuestas descoloniales**, 2014.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Violências (re) encubiertas en Bolívia**. Otramérica, 2012.

DANIEL, Camila. As relações de gênero na experiência migratória de peruano/as no Rio de Janeiro. In: *Revista do Grupo de Pesquisa “Processos Identitários e Poder” – GEPIIP. Revista Ambivalências*, ISSN 2318-3888, V1, N.2, p. 54 – 72, Jul-Dez/2013.

DUARTE, Madalena; OLIVEIRA, Ana. Mulheres nas Margens: a violência doméstica e as mulheres imigrantes. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. 23, 2012. 233-237p.

DUBE, Musa W. *Toward a Post-Colonial Feminista Interpretation of the Bible*. In: PUN-LAN, K. Hope Abundant. **Third World and Indigenous Women’s Theology**. Orbs Books. New York, 2010.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo/Lisboa: Martins Fontes/Presença. 1977

ENCHENIQUE, Ana. Género y estructuras de poder em la cultura andina. In: *Estudios*, nº 7-8, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Córdoba, jun. 1997.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora em Inglaterra**. São Paulo. Boitempo. 2008

ESTRADA, Anneliza Tobar. Mujeres migrantes guatemaltecas: Entre el empobrecimiento y el florecimiento humano. In *Crítica Emancipatória*. Año VII No 13 Primer Semestre, 2015.

FAIRCHILD, Henry P. **Immigration: A World Movement and its American Significance**. New York: Macmillan. 1925..

FIORENZA, Elisabeth S. **Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica Feminista**. Nhanduti, 2009.

FLÓRES-FLÓRES, Juliana. Lectura eurocêntrica de los movimientos sociales latino-americanos: Las claves analíticas del proyecto modernidade/colonialidad. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El Giro descolonial**. Santiago, Universidad Javeriana, 2007.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamentos de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Souza e MENEZES, Maria Paulo. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013.

HAARDT, Maïke. **Vinde, comei meu pão...: considerações exemplares do divino no cotidiano**. TROCH, Lieve. (org) Passos com Paixão: uma teologia do dia-a-dia. Nhanduti. 2007.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo/Rio de Janeiro. Paz e Terra. 2016.

HIRATA, Helena. Globalização, Trabalho e Gênero. *Revista Políticas Públicas* v. 9, n. 1, p.111-128, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/3770> Acesso em: 23/07/2017.

HOLLAND, Marcio; BRITO, Igor A. A crise de 2008 e a economia da depressão (resenha). *Revista Economia política*. n. 30, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. **Bolívia**: características de población y vivienda. Censo Nacional de Población y Vivienda, Estado Plurinacional de Bolivia, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. **Estadísticas com enfoque de Género**: Censos 1976, 1992, 2001 y 2012. Estado Plurinacional de Bolivia, 2016.

KELLER, Catherine. The love of Post Colonialism: theology in the intersitices of Empire. In. KELLER. C; NAUSER, M.; RIVERA, M. Postcolonial Theologies Divinit and Empire. Chalice Press. EUA. 2004.

LAVALLE, Adrián Gurza; CASTELLO, Graziela. As benesses deste mundo: Associativismo religioso e inclusão socioeconômica. *Novos Estudos*, n. 28, Março de 2004.

LEITE, Eudes Fernando; BALLER, Leandro. Fronteira e Fronteiriços (ças). In: COLLING, A. M; TEDESHI, L. A. Dicionário Crítico de Gênero. Dourados, MS. Ed. UFGD, 2015.

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa;

CORREAL, Diana Gómes; MUÑOZ, Karina Ochoa. (editoras). **Tejiendo de outro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales em Abya Yala**. Editorial Universidade del Cauca, 2014.

LUGONES, Maria. Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. *Hypatia* vol. 22, no. 1. p. 186 – 209, Winter, 2007.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. In: *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 22 (3) setembro/dezembro, 2014, p. 935-952.

MACHADO. Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, Florianópolis. maio/agosto, 2005.

MALDONADO-TORRES, 2007. Sobre La colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. El Giro descolonial CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidade Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MARINUCCI, Roberto. A migração dos deuses: as migrações internacionais e a questão religiosa contemporânea. In: PEREIRA, Glória Maria Santiago; PEREIRA, José Ribamar Souza. **Migração e Globalização: um olhar interdisciplinar**. Curitiba, PR. 2012.

MARINUCCI, Roberto. Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. In: *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, 97-118, jul. /dez. 2011.

MENDOZA, Breny. La epistemología del Sur, la colonialidad del género. In: MINOSO, Yuderys; CORREAL, Diana Gomes; MUÑOS, Karina Ochoa. **Tejiendo de outro modo: Feminismos y epistemología y apuestas descoloniales**, 2014.

MESQUITA, Jacqueline Lobo; SANTOS, Miriam de Oliveira. O lado feminino da migração: Bolivianas em São Paulo. 40o Encontro Anual da Anpocs. ST18 Migrações internacionais e fronteiras: políticas, sociabilidades, territórios e reconfigurações identitárias, 2016.

MESTERS, Carlos. **Como ler o livro de Rute: pão, família, terra**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1995. 79 p

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. El giro decolonial. **Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá. Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidade Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MINOSO, Yuderys; CORREAL, Diana Gomes; MUÑOS, Karina Ochoa.

Tejiendo de outro modo: Feminismos y epistemología y apuestas descoloniales, 2014.

MOHANT, Chandra Talpade. Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. In: NAVAZ, Liliana Suárez; HERNÁNDEZ, Aída. **Descolonizando el Feminismo:** Teorías y prácticas desde los Márgenes. Cátedra, Madrid, 2008.

MONASTÉRIOS, Karin; STEFANONI, Pablo; ALTO, Hervédo. **Reinventando la nación em Bolívia:** Movimientos sociales, Estado y postcolonialidad. Clacso/Plural, 2007.

MUÑOS, Karina Ochoa. El debate sobre las y los ameríndios: entre el discurso de la bestialización la feminización y la racialización. In: MINOSO, Yuderys; CORREAL, Diana Gomes; MUÑOS, Karina Ochoa. **Tejiendo de outro modo:** Feminismos y epistemología y apuestas descoloniales, 2014.

NARAYAN, Uma. O projeto da epistemologia feminista: Perspectivas de uma feminista não ocidental. In: JAGAR, Alison; BORDO, Susan. **Gênero, Corpo e Conhecimento**, Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro: 1997.

NAVAZ, Liliana Suárez. Colonialismo, Governabilidad y Feminismos Poscoloniales. In: NAVAZ, Liliana Suárez; CASTILLO, Rosalva Aída Hernandez. **Descolonizando el Feminismo:** Teorías y Prácticas desde los Márgenes, Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

NEVES, Rita Ciotta. Os Estudos Pós-Coloniais: um Paradigma de Globalização. Babilónia n. 6/7, 2009.

NOLASCO, Carlos. Migrações internacionais: Conceitos, tipologias e teorias. Oficina do CES, nº 434. Março de 2016. Centro de Estudos Sociais. Praça D. Diniz. Colégio S. Jerónimo. Coimbra.

NOVAES, Marina M. A. Feminização da Migração e os desafios das bolivianas, peruanas e paraguaias que migram para São Paulo. In: ANJOS, Fernanda Alves. **Tráfico de Pessoas:** uma abordagem para os direitos humanos. Secretaria Nacional de Justiça, Brasília: Ministério da Justiça, 2013.

OLIVEIRA, Eliane D. Mulheres migrantes. (verbete). In: COLLING, A. M; TEDESHI, L.A. **Dicionário Crítico de Gênero.** Dourados: MS. Ed. UFGD, 2015.

OLIVEIRA, Priscilla Menezes. Migração e colonialidade: Pensando o imigrante brasileiro em Londres. *Revista EIXO*, Brasília – DF, v. 5, n. 2, julho-dezembro de 2016.

OLIVEIRA, Marcio de. O tema da imigração na sociologia clássica. *Revista de Ciências Sociais.* n.1. 2014. p. 73-100

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Informe sobre a Juventude Mundial

2005. Informe do Secretário Geral. Programa de Ação Mundial para Jovens, Nova York, dezembro 2004.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. The World Migration Report 2015: Migrants and Cities, *New Partnerships to Manage Mobility*. OIM. 2015. Disponível em: <https://www.iom.int/world-migration-report>- Acesso em: 23/10/2017.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (OIM). Las Mujeres Migrantes y La Violencia de Género. Aportes para la reflexión y la intervención. *Oficina Nacional de OIM para Argentina*. Fondo de la OMI para el Desarrollo. Buenos Aires: 2014.

PADILLA, Beatriz. Feminismos transculturais: imigrantes feministas/feministas imigrantes e os feminismos de “acolhimento”. In: ASSIS, Glaucia de Oliveira; MINELLA, Luzinete Simões; FUNCK, Suzana Bornéo. **Entrelugares e mobilidades**. Copiart, 2014.

PAES, André Bezerra. Migração Boliviana e religião na cidade de São Paulo: um estudo sobre a Primeira Igreja Bautista Hispana de Brasil. Dissertação de Mestrado UMESP, São Bernardo do Campo, 2013. 106p.

PALLET, Alison Spedding. Descolonización: crítica y problematización a partir del contexto boliviano. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología - ISEAT, 2011. 130 p. Papers, 11.

PAREDES, Julieta. El machismo es la matriz patriarcal que sostiene a um sistema colonialista, racista, capitalista. 2107. Disponível em: <http://www.resumenlatinoamericano.org/2016/11/15/julieta-paredes-feminista-comunitaria-de-bolivia-el-machismo-es-la-matriz-patriarcal-que-sostiene-a-un-sistema-colonialista-racista-capitalista>. Acesso em: 14/03/2018.

PARISE, Paolo. Imigração no Brasil: os números e os desafios sociais e éticos. In: BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; LOPES Wagner. **Mobilidade Humana e identidades religiosas**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 40-62.

PEIXOTO, João. As teorias explicativas das migrações: teorias micro e macro-sociológicas”, Instituto Superior de Economia e Gestão – SOCIUS Working, 2004. *Revista FAPESP* - http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2015/10/016-023_Capa_Migra%C3%A7%C3%B5es_236.pdf Acesso em: 23/06/2017.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. A economia e a política do Plano Real. In: *Revista Economia Política*, vol. 14, n. 4, out/dez. 1994.

PEREZ, Roberta Guimarães. Os dois lados da fronteira: imigração boliviana, gênero e uso estratégico dos espaços. TEIXEIRA, Paulo Eduardo; BRAGA, Antônio Mendes da Costa; BAENINGER, Rosana. (org.) **Migrações: implicações passadas, presentes e futuras**. Marília: Oficina Universitária, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

PETERSEN, William. **Migration. Social Aspects.** In: DAVID L. Sills (org.), **International Encyclopedia of the Social Sciences.** New York: The Macmillan Company & The Free Press, 10, 286-292, 1968.

PFRIMER, M.H. A guerra da água em Cochabamba Bolívia: a desconstrução de um conflito. *IV Encontro Nacional da Apapas.* Brasília, junho 2008.

PISCITELLI, Adriana. Atravessando fronteiras: teorias pós-coloniais e leituras antropológicas sobre feminismos, gênero e mercado do sexo no Brasil. In: *Revista Contemporânea*, v. 3, n.2, julho/dez 2013, p. 377-404.

PORTES, Alejandro. **Migrações internacionais. Origem, tipos e modos de incorporação.** Oeiras: Celta. 1999

PREVITALLI, Fabiane S.; FARIA, Andréia F. Reestruturação produtiva e controle do trabalho: o caso do setor de tabaco em Uberlândia /MG. V Colóquio Marx e Engels. *Anais. Comunicações. Centro de Estudos Marxistas.* Novembro de 2007.

PUN-LAN, Kwok. **Globalização, Gênero e Construção da Paz: O futuro do diálogo interfé.** São Paulo. Paulus. 2015.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá. Universidad Central, 2007. 93-123.

RIEGER, Jorge. Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens. In: *Revista de Estudos de Religião.* Ano XXIII, n. 34, 84-104. 2008.

RIVERA, Mayara. God at Crossroads: a postcolonial Reading of Sofia. In: KELLER, C; NAUSER, M.; RIVERA, M. Postcolonial **Theologies Divinit and Empire.** Chalice Press. EUA. 2004.

RIVERA, Paulo Barrera. Pluralismo Religioso e Secularização: **Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil.** REVER Revista de Estudos de Religião. PUC-SP. Março 2010.

RIVERA, Paulo Barrera. Pentecostalismo brasileiro no Perú: afinidades entre as condições sociais e culturais de migrantes andinos e a visão religiosa do mundo da Igreja Pentecostal Deus é amor. In: ROCHA, Cristina; VÁSQUES, Manuel. (Orgs). **A diáspora das religiões brasileiras.** São Paulo: Ideias e Letras, 2016. p. 125-145.

RODRIGUES, Donizete; SILVA, Marcos. A estratégia de gênero em contexto migratório: o caso dos missionários pentecostais brasileiros em Barcelona. In *Revista Horizontes*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, jul/set 2015.

ROESE, Anete; ROCHA, Leticia Lopes. Feminismo descolonial e Religião em Debate. In: *Revista Madrágora*, v. 23, n. 2, 2017, p. 119-138. Entrevista realizada por Leticia Aparecida Lopes Rocha.

ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. In: *Revista Horizontes*. Belo Horizonte. v.13, n. 39, jul/set. 2015.

ROSADO-NUNES, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. In: *Revista Cadernos Pagu*. 2001. p. 79-96.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Editora Cortez. São Paulo: 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. (Org.). **A Globalização e as Ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. Afrontamento, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. Os processos de globalização. In: SANTOS, Boaventura de Souza. **Globalização e Ciências Sociais** (Org). Cortez. São Paulo. 2011.

SANTOS, Jetro; DREZETT, Jefferson; ALVES, Alan de Loiola. Características sociodemográficas bolivianas com gestação decorrente de violência sexual atendidas em serviço público de referência para abortamento legal, São Paulo, Brasil. In: *Revista Reprodução e Climatério*. n. 30. 2015.p. 25-32.

SANTOS, Milton. O Lugar e o Cotidiano. In: SANTOS, Boaventura de Souza de; MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Editora Cortez. São Paulo: 2010.

SARTORE, Anna Rita; SANTOS, Aline Renata dos; SILVA, Camila Ferreira da. Tecendo Fios Entre o Feminismo Latino-Americano Descolonial e os Estudos Pós-Coloniais Latino-Americanos. In: *Revista Interterritórios. Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco Caruaru*, Brasil v.1, n.1, 2015.

SASAKI, Elisa M.; ASSIS, Glaucia O. Teorias Das Migrações Internacionais. *XII Encontro Nacional da ABEP 2000*. Caxambu, outubro de 2000, GT de Migração Sessão 3 – A migração internacional no final do século.

SATIN, Teresinha; BOTEGA, Tulía (org). **Vidas em trânsito**: conhecer e refletir na perspectiva da mobilidade humana. Porto Alegre: EDIPUCRS; Brasília: CSEM, 2014.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para análise histórica. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf Acesso em: 14/03/2018.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos ces [Online]*, 18 | 2012, Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>; DOI: 10.4000/eces.1533 Acesso em: 13/05/2018.

SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus Otros**. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de identidade. Prometeu Libros, 2016.

SIAS, Márcia Denise Dutra; SOUZA, Sandra Duarte de. Representações de Gênero no campo missionário congoangolano da Assembleia de Deus no Rio de Janeiro. *Revista Caminhos*, Goiania, v.10, n.1, p.119-128, jan. /jun. 2012.

SILVA, Sidney Antonio A migração dos símbolos: diálogo intercultural e processos identitários entre os bolivianos em São Paulo. *São Paulo Perspec. [online]*. 2005, vol.19, n.3, pp. 77-83. ISSN 1806-9452. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v19n3/v19n3a07.pdf> Acesso em: 14/07/2017.

SILVA, Sidney Antônio. Festas e tradições bolivianas na metrópole: o caso das devoções marianas. Londrina, v.12, n.18, p.67-85, jan-jul/2016. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/dominiosdaimagem/article/view/23965/> Acesso em: 12/08/2017.

SOUZA, Márcia M. Cabreira M.; GUERRIEIRO, Silas. A imigração boliviana em S. Paulo: experiências de um pentecostalismo específico como aglutinador de identidades e sociabilidades. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 6, no 1, 2015, p. 100-116.

SOUZA, Márcia M. Cabreira M. Migrações internacionais contemporâneas: fluxo migratório intrarregional na América do Sul – o caso da migração Brasil-Bolívia. *Migração, trabalho e cidadania*. EDUD. Cnpq. São Paulo, 2015.

SOUZA, Sandra Duarte de. Estudos feministas e religião: percursos e desafios. In: SOUZA, Sandra Duarte de.; SANTOS, Naira Pinheiro dos. **Estudos Feministas e Religião: tendências e debates**, v. 2, São Bernardo do Campo, Prismas, Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

SOUZA, Sandra Duarte de; LEMOS, Carolina Teles. **A casa, as mulheres e a igreja: relação de gênero e religião no contexto familiar**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Gender and the politics of history*. New York, Columbia University Press. 1989

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Editora UFMG, Belo Horizonte: 2010.

TAYASSU, Catitu. Mulheres indígenas, mulheres ameríndias. (verbete). In: COLLING, A. M.; TEDESHI, L.A. **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados. MS. Ed. UFGD, 2015.

TEIXEIRA, Paulo Eduardo; BRAGA, Antônio Mendes da Costa; BAENINGER, Rosana. (org.) **Migrações**: implicações passadas, presentes e futuras. Marília: Oficina Universitária, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

TOLDY, Teresa Martinho. Sonhos secularistas e direitos das mulheres: Notas acerca de uma “relação ambígua”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 90|2010, colocado online no dia 15 Out. 2012. Disponível em: <http://rccs.revues.org/1754> ; DOI : 10.4000/rccs.1754. Acesso em: 22/10/2018.

TOLDY, Teresa Martinho. “As invisíveis”: contributos para uma teologia feminista pós-colonial em contexto português. In: *Revista Cescontexto*. n. 8. Novembro de 2014.

TROCH, Lieve. (org) **Passos com Paixão**: uma teologia do dia-a-dia. Nhanduti, 2007.

TROVÃO, Susana; RAMALHO. Repertórios femininos em construção num contexto migratório pós-colonial / género e geração. *Observatório da Imigração*. Lisboa, agosto 2010.

TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, n.1, v. 20. Jun. 2008. 199-218p.

ULRICH, Claudete Beise. A atuação e a participação das mulheres na reforma protestante do Século XVI. In: *Revista Estudos de Religião*, v.30, n. 2, maio/agosto, 2016. p. 71-94.

USARSKI, Frank. A dinâmica entre migração e religião e o capital analítico da Ciência da Religião. Reflexões sobre o estado da arte e desafios contemporâneos. In: BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; LOPES Wagner. **Mobilidade Humana e identidades religiosas**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 63-84.

VASCONCELOS, Ana Maria Nogales; BOTEGA, Túlia. (org) **Política migratória e o paradoxo da globalização**. [recurso eletrônico], Porto Alegre: EDIPUCRS, Brasília: CSEM, 2015.

WALSH, Catherine. Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones em torno a las epistemologias descoloniais. In: *Revista Nomadas. Universidad Central*. Colombia. n. 26, Abri. 2007. p. 102-133.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo. Cia das Letras.2004

WEBER, Max. **História geral da economia**. São Paulo: Mestre Jou, 1968. p.367.

WEBER, Mariane. **Weber uma Biografia**. Niterói: Casa Jorge. 2003

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. Paulinas/Paulus. São Paulo: 2013. 129-142.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. *REVER. Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, p. 1-11, 2002.

ZANELLA, Vanessa Gomes. Imigrantes bolivianas em São Paulo: condições de vida e trabalho. *Revista de Estudos Jurídicos UNESP*, Franca, ano 19, n. 29, p. 1-20, jan.-jul., 2015. Disponível em: <http://seer.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/index> Acesso em: 02/02/2018.

LINKS UTILIZADOS

MigraMundo

<http://migramundo.com/alasitas-2018-agita-bolivianos-em-sao-paulo-e-cogita-edicao-unificada-para-2019/> Acesso em: 02/02/2018

Bolívia Cultural

<http://www.boliviacultural.com.br/port/artigo/sao-paulo-recebe-a-maior-festa-cultural-folclorica-boliviana> Acesso em: 02/02/2018

Globo G1

<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/imigrantes-realizam-marcha-na-paulista-e-pedem-anistia-e-o-fim-da-invisibilidade.ghtml> Acesso em: 09/02/2018

Migra Mundo

<http://migramundo.com/estamos-aqui-11a-marcha-dos-imigrantes-leva-4-000-a-avenida-paulista/> Acesso em: 01/09/2017

Direitos Sociais

<https://direitosociais.org.br/article/imigrantes-participam-do-grito-dos-excluidos-conti/> Acesso em: 24/11/2017

Grito dos Excluídos

<http://www.gritodosexcluidos.org/historia/> Acesso em: 02/02/2018

Praça Kantuta

<http://mrimagenssp.blogspot.com.br/2015/10/celina-castro-e-grupo-kantuta-em-grito.html> Acesso em: 14/09/2017

http://www.boliviacultural.com.br/ver_noticias.php?id=1091 Acesso em: 22/07/2017

<https://sp24hrs.com.br/2016/10/27/programa-obrigatorio-de-sp-feira-boliviana-da-praca-kantuta/> Acesso em: 05/06/2018

<https://vejasp.abril.com.br/estabelecimento/feira-boliviana-praca-kantuta/> Acesso em: 02/11/2017

http://www.csem.org.br/pdfs/migracoes_em_america_latina_e_caribe_roberto_marinucci.pdf Acesso em: 05/12/2017

ANEXOS

ANEXO - A

PESQUISA DE CAMPO:
GRUPO FOCAL: MULHERES MIGRANTES BOLIVIANAS
LOCAL: PRIMEIRA IGLESIA BAUTISTA – PARI – SP
DATA: 03 DE DEZEMBRO DE 2017

1º Momento: Apresentação

- Apresentação da pesquisadora
- Explicação da atividade e do Termo de Livre Consentimento.

2º Conhecendo às participantes

- Com as participantes sentadas em círculo, cada uma delas será convidada a falar um pouco mais sobre a sua vida.
- A mediadora da atividade irá provocar essas mulheres a falarem sobre a sua idade, o que fazem, quanto tempo estão na igreja, onde trabalham.
- Porém a proposta é deixar que elas falem o que as mesmas acreditam ser importante ser falado sobre as suas vidas.

3º Momento: Atividade de Hermenêutica de Gênero.

- A mediadora irá falar brevemente sobre as mulheres da Bíblia e o seu lugar de atuação.
 - *Em toda Bíblia podemos observar muitas mulheres fazendo história. A história dessas mulheres é marcada por diversas buscas que levam para praticamente a mesma direção: a vida. As mulheres da Bíblia sempre estão lutando, indo atrás, intercedendo, pedindo por vida, seja de seu povo, seja de seus filhos e suas filhas ou por suas próprias vidas. Algumas pessoas, ao ver as mulheres sempre pedindo, e passando por necessidades, acham que isso acontece porque elas são consideradas mais “fracas” mais sensíveis. Mas, se olharmos bem para a atitude das mulheres da bíblia, podemos observar que mesmo que as outras pessoas, ou situações adversas acometam a vida dessas mulheres, elas sempre tiram de dentro delas uma força muito grande, que as faz conseguir tudo o que querem e o que precisam. As mulheres em suas fragilidades*

também podem se fazer fortes, como já dizia Paulo: “Quando eu sou fraco, é que sou forte”?

- Depois, irá entregar cartões com o nome de alguma personagem Bíblica para essas mulheres. Em duplas, as participantes terão um tempo para conversarem sobre o que elas sabem sobre aquela personagem que receberam.
 - *Vou entregar agora para vocês alguns nomes de mulheres bíblicas, gostaria que vocês olhassem esse nome por alguns instantes. Agora, procure lembrar a história dessa mulher, se não lembrar agora, não tem problema, pode consultar a Bíblia e verificar aonde ela aparece. Agora em duplas, gostaria que vocês conversassem um pouco sobre o nome que cada uma recebeu, compartilhando o que sabem sobre essa mulher.*
- Em seguida, a moderadora irá abrir o debate geral a partir das seguintes perguntas:
 - Como vocês definiriam em uma palavra a história dessas mulheres?
 - A história delas é parecida com a sua, ou inspira a vida de vocês? Por quê?
 - Vocês se identificam em algum momento com elas?

6º Momento: Agradecimentos