



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO

LIS PAIVA DE MEDEIROS

**ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS E PROCESSOS DE
(TRANS)FORMAÇÃO HUMANA: Narrativas de mulheres em espaços
urbanos periféricos de Recife-PE**

RECIFE

2022

LIS PAIVA DE MEDEIROS

**ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS E PROCESSOS DE
(TRANS)FORMAÇÃO HUMANA: Narrativas de mulheres em espaços
urbanos periféricos de Recife-PE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco – PPGEdu/UFPE, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Educação e Espiritualidade.

Orientadora: Prof^ª Dr^a Maria Sandra Montenegro Silva Leão.

RECIFE

2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Natália Nascimento, CRB-4/1743

M488c Medeiros, Lis Paiva de.

Espiritualidades feministas e processos de (trans)formação humana: narrativas de mulheres em espaços urbanos periféricos de Recife. / Lis Paiva de Medeiros. – Recife, 2022.
167 f.:il.

Orientadora: Maria Sandra Montenegro Silva Leão.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2022.

Inclui Referências e Apêndices.

1. Formação Humana. 2. Espiritualidade. 3. Mulheres - Feminismo. 4. Narrativas. 5. UFPE - Pós-graduação. I. Leão, Maria Sandra Montenegro. (Orientadora). II. Título.

370 (23. ed.)

UFPE (CE2022-006)

LIS PAIVA DE MEDEIROS

**ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS E PROCESSOS DE (TRANS)FORMAÇÃO
HUMANA: NARRATIVAS DE MULHERES EM ESPAÇOS URBANOS
PERIFÉRICOS DE RECIFE-PE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Educação.

Aprovada por videoconferência em: 04/02/2022

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Maria Sandra Montenegro Silva Leão (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Maria Teresa Lisboa Nobre Pereira (Examinadora Externa)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
[Participação por videoconferência]

Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Às mulheres.

AGRADECIMENTOS

Se pudesse, citaria aqui cada mulher que já me atravessou. Como, mesmo que quisesse, não cumpriria com esse intento, por questões de espaço e porque a memória não é tão fiel às danças da vida, me dedicarei a expressar minha gratidão a algumas delas, cujas marcas se mostram no meu caminhar e, conseqüentemente, na feitura desse trabalho.

Como não poderia deixar de ser, de início, sou grata às participantes: Karla, Bela Flor, Resiliência e Luna, que me ensinaram sobre generosidade, me emocionaram tanto e me deram a honra de escutar e escrever sobre elas. Em suas imagens, estão representadas o segundo agradecimento: às mulheres que compunham o grupo de mulheres do Casarão do Cordeiro, sem as quais essa escrita não teria nascido. O terceiro agradecimento, ainda como parte das sementes que fizeram esse trabalho frutificar: aos meus colegas-amigos de Residência que foram insistentes, junto a mim, em acreditar no potencial da comunidade do Casarão.

Falando em sementes, sou grata à mulher primeira, minha mãe, que mora em mim, apesar dos quase trezentos quilômetros de distância física.

À mulher que deu à luz à primeira, minha avó materna, que me ensinou as primeiras lições sobre formação: que comer e cozinhar são atos sagrados, e por isso há que se ter amor; que a gente precisa saber a tabuada de cor; que nada melhor que um banho frio, um perfume de bebê e tirar uma soneca na “brechinha” da cama para se sentir no aconchego. Mas, mais do que tudo, me ensinou sobre o próprio aconchego.

A minha avó paterna, que me ensinou sobre a importância de puxar uma conversa, como boa seridoense, e que me faz agradecer ao Seridó, como território que me faz sentir em casa.

Agora, peço licença para quebrar a linhagem feminina para agradecer ao meu pai, homem que me dá pés e me mostra o chão em que piso, para poder caminhar.

A meus avôs: meu avô materno, por ser parte do aconchego; e o paterno, que já habita outro mundo, por me transmitir as tão faladas características dos Cunha – dizem que a gente nunca dá um passo na frente sem saber se o pé de trás está firme.

A meu irmão, pelas partilhas sobre ciência, política, relacionamentos, e dores que temos aprendido a trans-formar.

A todas as minhas amigas, e às minhas mulheres-amigas, em especial, que me ensinam sobre o amor de tantas formas. Em nome de todas elas, cito Nicole, que acompanhou e acompanha cada detalhe do nascimento, do crescimento e da frutificação desse trabalho, que leu desde o primeiro rascunho até o texto final, que me deu tanto para pensar e sentir com nossas conversas.

A minha orientadora, professora Sandra, que abraçou – a mim e a minha ideia – sem ainda nem nos conhecermos. Que me mostrou como podemos fazer amizade com nossos mestres e me ensina a cada conversa sobre irreverência e leveza. Ela me confessou, em nossa primeira conversa, que tinha a impressão de nos conhecermos de algum lugar. Dois anos depois, professora, acho que concordo com a senhora, mas sei cada vez menos que lugar pode ser esse!

Aos colegas – alguns dos quais também se tornaram amigos, e aos professores do PpgEdu, em especial Aurino e Alexandre, por, no que deveriam ser “apenas” aulas, me fazerem acreditar – de novo – que a vida era possível e desejável (talvez a lição mais encarnada sobre Formação Humana, principalmente no caos que atravessamos).

Às instituições de fomento - em especial à FACEPE, que contribuiu diretamente nessa pesquisa, com uma bolsa que me permitiu concretamente ter condições de fazer esse trabalho - , por acreditarem em pesquisas eticamente comprometidas e na potência da ciência para criar mundos outros.

A todas as mestras e mestres que passaram por mim, e que, na verdade, não passaram. Entre elas, a Teresa e Ana Karenina, por me terem dado as primeiras lições sobre o mundo que quero ajudar a construir.

Às mulheres que já amei, às mulheres que já cruzaram meu caminho, às mulheres por quem já nutri afeto, por terem me ensinado que meu coração pode mais de peito aberto.

Por fim, impossível não ser grata às espiritualidades que me guiam, mesmo que eu ainda não as conheça.

À vida, substantivo feminino.

RESUMO

As espiritualidades participam da formação humana de formas radicalmente plurais. Esse trabalho busca se voltar para essa pluralidade e se origina da interlocução entre espiritualidades, processos de (trans)formação humana e educação. Essa tríade, como ponto de partida, é analisada a partir das narrativas de histórias de vida de mulheres moradoras de espaços urbano-periféricos da cidade de Recife-PE. As mulheres, em um sentido histórico, começam a sair de lugares de subalternização e exclusão, os quais vêm se transformando em outros, de protagonismo, criação de redes de solidariedade e centralidade para a organização da vida social. No nosso contexto de pesquisa, essa centralidade é também epistêmico-política e narrativa. Partimos do questionamento acerca de como as espiritualidades se articulam ou permeiam os processos de (trans)formação humana nas histórias de vida das mulheres e, assim, buscamos, como objetivo geral, compreender os processos de (trans)formação humana e as espiritualidades cocriadas nas narrativas de histórias de vida de mulheres moradoras do Conjunto Habitacional do Cordeiro, enquanto espaço urbano periférico. Tomamos a abordagem da Perspectiva Transpessoal Participativa Decolonial Feminista como locus de centralidade analítica. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa narrativa atravessada também pela inspiração transpessoal participativa, centrada nos feminismos decoloniais. Ocorreu por meio de entrevistas qualitativas em profundidade, realizadas *online* com quatro participantes, e contou com o diário de campo enquanto ferramenta metodológica de criação de dados. Estes foram reunidos por meio de transcrições e a análise foi feita por meio da Análise Narrativa, que coloca em primeiro plano o processo de diálogo entre participantes e pesquisadora como modo privilegiado de construção de dados. Foram construídas quatro narrativas, inspiradas pela escrita orgânica, uma referente a cada participante: Karla, Bela Flor, Resiliência e Luna, as quais originaram cinco territórios de análise, de acordo com os sentidos de espiritualidades evocados nas histórias: “Roda gigante”; “Guarda-roupa”; “Raízes: nutrir e partilhar”; “Guerrear de peito aberto” e “Acender uma fogueira”. As categorias apontam para noções de espiritualidades feministas, cuja centralidade esteja na expansão e aprofundamento dos laços cocriados entre as mulheres, sejam entre si e em suas relações.

Palavras-chave: Formação Humana. Espiritualidade. Mulheres - Feminismo. Narrativas. UFPE – Pós-graduação.

ABSTRACT

Spiritualities participate in human formation in radically plural forms. This work seeks to turn into this plurality and originates from the dialogue between spiritualities, processes of human (trans)formation and education. This triangle, as a starting point, will be analyzed within the life stories narratives of women living in urban-peripheral spaces in the city of Recife-PE. Women, in a historical sense, start to leave places of subordination and exclusion, to occupy another places, which evokes senses of producing solidarity networks, creating protagonism and being central to the organization of the social life. In our research context, this centrality is also epistemic, political and narrative. We start from the question about how spiritualities are articulated or how they penetrate the processes of human (trans)formation in women's life histories. Thus, we seek, as a general objective, to understand the human (trans)formation processes and spiritualities that are co-created in narratives of life stories of women living in the Cordeiro Housing Complex, as a peripheral urban space. We took the Feminist Decolonial Transpersonal Participatory Perspective approach as a locus of analytical centrality, in epistemological terms. Methodologically, this was a narrative research also illuminated by a feminist decolonial participatory transpersonal perspective. It took place through in-depth qualitative online interviews with four participants, and, also, the field diary was used as a methodological tool to create data. Four narratives were built, inspired by organic writing, one referring to each participant: Karla, Bela Flor, Resiliência and Luna. They originated five territories of analysis, according to the meanings of spirituality evoked in the stories: "Ferris wheel"; "Closet"; "Roots: nurturing and sharing"; "Making a war with an open chest" and "Lighting a fire". The categories point out to notions of feminist spiritualities, which centers in the expansion and deepening of the co-created bonds between women, whether among themselves and in their relationships.

Keywords: Human formation. Narratives. Spirituality. UFPE – Postgraduate studies. Women – Feminism.

LISTA DE IMAGENS E TABELAS

Imagem 1: gráfico 1	30
Imagem 2: gráfico 2	31
Imagem 3: gráfico 3	32
Imagem 4: gráfico 4	33
Imagem 5: gráfico 5	34
Imagem 6: gráfico 6	35
Imagem 7: gráfico 7	37
Imagem 8: gráfico 8	38
Tabela 1	33
Tabela 2	40
Imagem 9: Karla Transformadora	100
Imagem 10: desenho feito por Resiliência e sua filha	112

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IES	Instituição de Ensino Superior
IFRS	Instituto Federal do Rio Grande do Sul
FUPF	Fundação Universidade de Passo Fundo
FURB	Universidade Regional de Blumenau
MEC	Ministério da Educação
ONU	Organização das Nações Unidas
ONG	Organização Não Governamental
PICS	Práticas Integrativas e Complementares em Saúde
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UEL	Universidade Estadual de Londrina
UF	Unidade Federativa
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
UFLA	Universidade Federal de Alagoas
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
Unijuí	Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul
Uni-Nove	Universidade Nove de Julho
UPF	Universidade de Passo Fundo
USF	Unidade de Saúde da Família

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: PASSOS PRÉ-AMBULANTES.....	13
2 ESPIRITUALIDADES E (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA: POR UMA PLURALIDADE EPISTÊMICA.....	28
2.1 ESPIRITUALIDADES: ENTRE CRUZAMENTOS, ENCRUZILHADAS E MUDANÇAS DE RUMO.....	28
2.2 ESPIRITUALIDADE, FORMAÇÃO HUMANA E EDUCAÇÃO: UM ESTADO DO CONHECIMENTO	29
2.3 UM PERCURSO AFIRMATIVO: ESPIRITUALIDADES.....	41
2.3.1 Espiritualidade na perspectiva transpessoal participativa de Jorge Ferrer.....	42
2.3.2 A semeadura do nosso caminho: espiritualidades participativas decoloniais...	47
2.4 PROCESSOS DE (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA E ESPIRITUALIDADES PARTICIPATIVAS DECOLONIAIS.....	49
3 ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS: COCRIAR MOVIMENTOS DE DECOLONIZAR O “HUMANO”	57
3.1 FEMINISMOS E COLONIALIDADE: QUE CASAS HABITAMOS?.....	58
3.2 UM ENCONTRO ENTRE TRANSPESSOALIDADE E ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS DECOLONIAIS: (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA?.....	66
4 CRUZOS METODOLÓGICOS.....	75
4.1 PRESSUPOSTOS DA PESQUISA.....	75
4.2 PESQUISA NARRATIVA: ALGUNS APONTAMENTOS TEÓRICO- EPISTEMOLÓGICOS.....	76
4.3 HORIZONTES DO PESQUISAR: DELINEAMENTOS.....	83
5 ASPECTOS ÉTICOS.....	90
6 NARRAR, EXPERIENCIAR: (TRANS)FORMAR.....	92
6.1 KARLA TRANSFORMADORA.....	93

6.BELA FLOR.....	100
6.3 RESILIÊNCIA.....	106
6.4 LUNA.....	112
6.5 O QUE NARRAR QUER (NOS) DIZER?.....	121
6.5.1 Roda gigante.....	123
6.5.2 Guarda-roupa.....	125
6.5.3 Raízes: nutrir e partilhar.....	129
6.5.4 Guerrear de peito aberto.....	132
6.5.5 Acender uma fogueira.....	133
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 138
 REFERÊNCIAS.....	 144
 APÊNDICE A.....	 158
 APÊNDICE B.....	 159

1 INTRODUÇÃO: PASSOS PRÉ-AMBULANTES

A trajetória que guia esse trabalho se inicia dois anos antes do seu “ponto de partida” oficial, a entrada no curso de mestrado. Se for possível pensar em um marco, ela começa com minha¹ ida para Recife, no início do ano de 2018, no intuito de iniciar a Residência Multiprofissional em Saúde da Família pela Universidade Federal de Pernambuco, como caminho objetivo no âmbito da vida profissional; mas também com uma inexplicável sensação subjetiva de que eu iria para aquela cidade em busca de algo misterioso. Naquele momento, eu ainda não encontrava muitas palavras para justificar a mim mesma que, na verdade, era esse o meu guia para a ida para a cidade dos mangues. O único termo que ecoava no meu interior era que eu iria em direção a uma “espiritualidade”, que não sabia qual era, muito menos de onde viria. Essa busca que, de fato, motivou minha ida e, apesar de não se revelar a princípio, seguiu como uma lembrança, um “zumbido interior”, que me aticava ao mesmo tempo em que aquecia meu coração em meio ao caos cotidiano do trabalho; porém, também se perdia, se diluía justamente nele. Esse tal cotidiano era composto, em sua maior parcela, pelo trabalho em duas Unidades de Saúde da Família (USFs), que se compunha de atividades individuais e grupais enquanto psicóloga membro de uma equipe, envolvendo assistência propriamente dita, educação em saúde, visitas domiciliares, capacitações e outras atividades. Uma das USFs em que atuava possuía como área de cobertura o Conjunto Habitacional do Cordeiro, situado na Zona Oeste do Recife, o qual é composto por moradores oriundos de quatro outras comunidades, todas de regiões periféricas da cidade. Foi nesse lugar em que o caminho começou a tomar forma.

Dentro desse contexto movimentado, aquele zumbido carinhoso - que gerava em mim um “bom incômodo”, ao mesmo tempo angustiante e produtivo - permaneceu sem muitas referências no mundo em que eu circulava até que, no trabalho da residência, fiz parte de uma equipe de colegas que resolveram criar um grupo naquela USF, com o mote de realizar atendimentos em Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS) - especificamente a auriculoterapia² - motivados pela crescente demanda de atendimentos relacionados a questões

¹ O uso da primeira pessoa do singular é utilizado neste e em alguns outros momentos do texto, quando forem feitas referências diretas a relatos ou posicionamentos pessoais da pesquisadora, enquanto trajetória singular ao longo do processo da pesquisa. No restante do documento, optaremos pela primeira pessoa do plural, na defesa de que este é um projeto, antes de tudo, coletivo.

² Também conhecida como auriculoacupuntura ou acupuntura auricular, essa prática integrativa originada na Medicina Tradicional Chinesa (MTC) atua por meio da aplicação de sementes, microagulhas ou pequenas esferas em pontos específicos em toda a orelha, os quais correspondem a regiões de ativação energética de todo o organismo. Seu objetivo é o reequilíbrio psíquico-energético-orgânico do corpo (BRASIL, 2018).

como ansiedade e dores inespecíficas. Essas queixas pareciam se assemelhar em suas superfícies, mas poderiam ser aprofundadas. Nossa intenção seria de que o trabalho grupal enriquecesse o cuidado ofertado, com a inclusão da troca de experiências e do espaço de fala e escuta sobre as questões que angustiavam naquele momento.

Qual não foi nossa surpresa quando, na medida em que o trabalho se estruturou, o grupo foi composto, de modo espontâneo, exclusivamente por mulheres, que se engajaram de forma muito intensa em todo o processo e foram imensamente além da proposta inicial, ao nos possibilitarem um vínculo íntimo e forte conosco e uma abertura para suas vidas. Elas pareciam estar, naquele espaço, em disponibilidade para aquelas experiências que compuseram nossa proposta, assim como para alterá-la quando fazia sentido; mas também estiveram abertas para o desenrolar, os imprevistos e imprevistos do período em que o grupo seguiu.

Essa experiência me chegou com muita intensidade. “Matutei”, conversei com os colegas sobre aquilo que se apresentava, e foi quando a ideia de estar diante, naquele espaço, de experiências de espiritualidade, começou a me tocar. Inicialmente como um questionamento, um desconforto, ao perceber que aquela dimensão da comunidade, a qual emergia de modo tão vibrante nos encontros daquele grupo e nas falas e práticas daquelas mulheres, parecia ser negligenciada, ocultada ou mesmo forçadamente apagada, em nome de um enfoque nas durezas, nas dores, na violência e na escassez que marcam discursos hegemônicos sobre as periferias das grandes metrópoles. Como apontam Furiati e Mayorga (2017), os cenários periféricos são desenhados por discursos que os colocam como o *outro* dentro de uma dicotomia favela *versus* cidade, ou ainda o “excremento da urbanização”, como apontado por Batista (2017, p. 3), aquilo que restou da lógica de produção econômica marcada pela exclusão. As noções de carência e de uma “identidade pela negatividade” pesam sobre esses espaços de modo estigmatizante (BATISTA, 2017, p. 3).

De fato, as realidades nas periferias brasileiras revelam bastante acerca das desigualdades que permeiam nosso país, e elas não se limitam ao quesito apenas econômico. Santos et al. (2017) dividem a produção de desigualdade nos espaços urbanos em três vetores: a desigualdade segundo esse primeiro aspecto, de acesso a riquezas; sociais, relacionados a recursos do Estado e espaciais, que dizem respeito a infraestrutura urbana, como água potável e saneamento. Os mesmos autores ainda apontam a função importante desempenhada pelas periferias como essenciais para a manutenção de uma lógica de exclusão econômica, social e territorial, que vem configurando o processo de produção das cidades latino-americanas.

Nesse sentido, do ponto de vista mundial, a Organização das Nações Unidas (ONU) aponta ainda que a desigualdade entre ricos e pobres se encontra nos níveis mais elevados dos

últimos trinta anos e que a América Latina e Caribe são as regiões mais desiguais do mundo no ano de 2010; ademais, essa desigualdade não se limita a aspectos econômicos, mas, na verdade, produz regiões marcadas por forte exclusão social, cultural, desigualdades de gênero e condições precárias de moradia (UN-HABITAT, 2016). O documento “World Inequality Report 2018” [Relatório das desigualdades mundiais, em tradução nossa] observa o aumento das desigualdades em diversas regiões do globo, porém com magnitudes variadas. No Brasil, por exemplo, o patamar permaneceu relativamente estável, com níveis extremos de desigualdades nas últimas décadas (WORLD INEQUALITY LAB, 2018). No entanto, essa estabilidade parece estar mudando nos últimos anos – e para níveis ainda mais preocupantes: relatório da ONG Oxfam Brasil (2018) aponta a estagnação da redução das desigualdades a partir de 2016, processo oposto ao que vinha em curso na década anterior – quando o topo e a base da pirâmide social tendiam a se aproximar.

As desigualdades, no entanto, não se limitam à renda. Gênero, raça e fatores regionais também são importantes para sua análise. No campo da educação formal, isso se exemplifica: no ano de 2019, enquanto a taxa de pessoas analfabetas maiores de 15 anos no Nordeste era de 13,9 pontos percentuais, nas regiões Sul e Sudeste esse número é de 3,3 e a média nacional é de 6,6 (IBGE, 2020). Em Pernambuco, a taxa de analfabetismo em 2010 na população feminina maior de 18 anos era de 17,39, enquanto a masculina era de 20,03 (IBGE, 2013). No mercado de trabalho, observamos outras estatísticas significativas. A taxa de participação da força de trabalho masculina, isto é, o percentual dessa parcela da população voltada para o mercado, incluindo empregados e desempregados, é de 72,5%, enquanto o percentual feminino cai para 53,7% (IBGE, 2020). No mesmo âmbito, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2018b) destaca a chamada população desalentada em 2017, a qual é composta por pessoas que estão fora da força de trabalho, mas nela estariam se existissem oportunidades para tal: nela, 55,7% são mulheres e mais de 70%, negras e negros, se somados pretos e pardos.

Outro estudo do IBGE (2018a) também aponta que as mulheres brasileiras estudam mais, trabalham mais e ganham menos que os homens: o trabalho conta com uma média de três horas semanais a mais, incluindo, além de trabalho remunerado, os afazeres domésticos e o cuidado com as pessoas. Nesse quesito, quando comparados os tempos dedicados aos cuidados de pessoas e/ou afazeres domésticos entre mulheres e homens, existe uma média de 73% a mais para elas (18,1 contra 10,5). No Nordeste, essa realidade se intensifica, quando a discrepância passa dos 80%. Mais ainda, o recorte racial revela que as mulheres pretas possuem uma média superior (18,6) quando comparadas com as brancas (17,7). O documento releva ainda um número maior de mulheres trabalhando em ocupações de carga horária parcial em relação aos

homens, o que levanta a discussão acerca da sobrecarga com a conciliação entre trabalho remunerado e afazeres domésticos e cuidados. Somado a isso, a remuneração feminina equivale a 76.5% do total da masculina.

Em contraposição, as mulheres ainda contam com percentuais superiores aos masculinos no acesso a ensino superior e frequência escolar no ensino médio. Em Pernambuco, por exemplo, no ano de 2010, 49,75% das mulheres de 18 anos ou mais possuíam ensino fundamental completo, enquanto para os homens, esse percentual era de 43,9%. A respeito do ensino superior, o percentual de mulheres pernambucanas jovens com esse nível completo em 2010 era de 9,21%, enquanto o de homens era de 6,61% (IBGE, 2013).

No contexto atual, de um mundo imerso na pandemia do Covid-19, essas inequidades são absolutamente agravadas. Segundo o relatório “O vírus da desigualdade” (OXFAM BRASIL, 2021), também publicado pela ONG citada, mulheres e populações racializadas são os grupos mais afetados pelas perdas sérias na renda devido à necessidade de restrições na circulação social: no cenário global, a renda média das mulheres caiu cerca de 60%, o que é ainda mais agravado pelo predomínio na sua participação em setores informais da economia, cujos trabalhos tendem a ser mais precarizados, com ausência de direitos trabalhistas. A estimativa da ONG é que, no Brasil, o percentual das populações negra e indígena que vivem com menos de US\$ 5,50 por dia chega a 38%. O relatório enfatiza ainda a limitação de não ter realizado uma análise interseccional das categorias identitárias – a exemplo de gênero e raça – devido à escassez dos dados relativos à pandemia.

Todo esse quadro aponta para aspectos graves, que demandam políticas públicas de combate e redução das desigualdades, a exemplo de ações afirmativas para acesso à educação formal, revisão de políticas tributárias e equiparação de salários, como apontado pelas próprias instituições que as denunciam (OXFAM, 2018; WORLD INEQUALITY LAB, 2018).

Contudo, embora voltemos nosso olhar com preocupação para esse cenário; quando, na relação com a comunidade em que trabalhava, me remetia às experiências que vinham me causando inquietação, elas pareciam estar num campo mais sutil, ao mesmo tempo em que o campo do trabalho parecia não dar conta, não ser continente de sua riqueza. Em algum momento, também me recordei das palavras da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009), que nos conta acerca dos perigos de confundir uma história sobre um lugar, uma pessoa, um povo, com toda a história deles. No meu entendimento, parecia, então ser esse o caso: novas histórias pareciam querer nascer naquele lugar em que apenas uma delas estava sendo contada. Era com essas outras histórias nascentes que meu desejo se conectava.

Foi nesse momento, então, que decidi voltar-me para essas sutilezas. Desse modo, parti do encontro e da experiência que vivia com aquelas mulheres enquanto inspiração. A inquietação inicial abriu espaço, então, para o início de uma trilha, com a interrogação desperta em mim. Questionava-me: como aquelas experiências com as mulheres – e, nesse entrelaçado de relações, me compreendendo também como outra mulher, embora com experiências e história de vida muito diferentes – poderiam contribuir para pensar esses espaços da periferia para além dos estigmas da falta, a partir de um lugar de potência, que trate da vida ali, pulsante, vibrante?

A espiritualidade, ainda como uma ideia vaga em meus pensamentos, tanto aqueles solitários, quantos nas trocas com amigas, amigos e colegas que me cercavam, me parecia uma noção atraente. De fato, não sabia muito bem a que ela se referia, mas, intuitivamente, me acercava que ela parecia ter algo de uma trajetória, um movimento não-determinado e expansivo feito de grandezas e miudezas, de alargamentos, mas também de destruições e renascimentos. Em suma, sentia que aquela ideia ainda amorfa me falava de uma abertura para si, para o outro e para algo que nos cerca e nos compõe, mas não sabemos bem como nominar.

As experiências reveladas pelas mulheres com quem tive a honra de conviver no grupo pareciam falar de (trans)formações em si, de modo individual, bem como coletivo, mediadas por aquela experiência, mas que também remetiam a outros momentos e processos de suas vidas. Deparei-me, então, com a leitura do professor Röhr (2012), ao falar de uma conexão muito íntima entre a educação e a espiritualidade, e de uma definição desta última como uma dimensão humana de transcendência, transversal às outras dimensões humanas e norteadora em um processo de “ir além”, no sentido de sustentar, de ampliar a vida, projetar-se para uma infinitude.

Tal leitura me encantou profundamente e, a partir daí, se inicia o percurso “oficial” de criação desse trabalho. Desde então, percebemos que a espiritualidade se conecta, ou melhor, participa do cotidiano de modo intenso. Levamos um longo tempo, em um sentido cronológico, para definirmos uma perspectiva teórica que pudesse ocupar um lugar de centralidade para nossas análises. Porém, como nos contam Montenegro et al. (2019), a temporalidade não somente é composta por esse sentido quantitativo, contínuo, do relógio; os autores lembram-nos também do tempo *kairós*, intensivo, não-linear, vivido nos encontros, e que também tem sido absolutamente essencial para o modo como vem se tecendo este trabalho. É nesse sentido que trazemos, nesse texto, um pouco do relato desse percurso de múltiplos tempos.

Atravessado por essas temporalidades, é especialmente importante delimitar ainda a noção de cotidiano, convocado aqui como palco onde são cocriadas as espiritualidades.

Movemos esse conceito em consonância com o apontado por Certeau et al. (1996, p. 31), de compreender o cotidiano como “aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão no presente”. O autor pontua ainda que “O que interessa ao historiador do cotidiano é o Invisível...” (CERTEAU et al., 1996, p. 31). Abrimos nossos corpos para as sutilezas, as inventividades anônimas e as singularidades tecidas de modo quase imperceptível aos corpos desatentos, longe das grandes histórias e dos acontecimentos que viram destaques noticiáveis. Em busca desse invisível cocriativo, sutil, mas aterrado no chão das vidas que nos são dadas, é que seguimos rumo a rastros, fluxos de espiritualidades.

O primeiro capítulo busca situar o leitor em meio ao percurso que traçamos para afirmar um lugar teórico-epistemológico. Esse percurso, apesar dos seus altos e baixos, seus cruzamentos e irregularidades, que envolveu crises, angústias, também nos trouxe, como bom encontro, a certeza de que não poderíamos mais pensar “espiritualidade” no singular, mas que seria necessário pluralizá-la. Assim, finalmente, assentamos as primeiras bases sobre as quais nos firmamos. Nossa intenção é a de traçar um panorama amplo acerca da intersecção entre espiritualidades, processos de (trans)formação humana e educação.

Para isto, ele será dividido em quatro seções: na primeira, relatamos um pouco no nosso percurso, para, em seguida, iniciarmos um estudo do estado do conhecimento acerca dos termos de interesse, realizado na Plataforma de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), vinculada ao Ministério da Educação (MEC). Na terceira, elaboramos algumas tessituras acerca dos pontos centrais da perspectiva com a qual nos alinharemos para o desenvolvimento do trabalho, a abordagem do psicólogo espanhol Jorge Ferrer acerca da espiritualidade transpessoal participativa decolonial. A espiritualidade, em sua compreensão provisória, ganha um plural, e passa a constituir espiritualidades, entendidas como eventos multilocais, nos quais os seres humanos podem participar de forma criativa e não-determinada (FERRER, 2002; 2017). Por fim, buscamos tecer costuras, sobreposições e alinhamentos entre esses e caminhos por entre as espiritualidades participativas e o campo da educação, por dentro dos processos de (trans)formação humana, como conceito central de interlocução.

O segundo capítulo é uma continuidade dos nossos esforços para delinear nosso chão. A partir da decolonialidade, nossa ideia é chegar como mulheres, pesquisando com mulheres. Para isso, abordaremos nossas espiritualidades a partir de uma perspectiva feminista e de um sul simbólico e epistemológico, periférico. Costuramos alguns pontos-chave sobre nossas bases

em um feminismo decolonial (BALLESTRIN, 2020) e traçamos algumas conexões entre ele e as espiritualidades.

O terceiro capítulo versa sobre as questões metodológicas que envolvem desde a aproximação entre nossos pressupostos metodológicos e suas bases onto-epistemológicas e segue para as concretizações dessas premissas no planejamento e no que já foi possível de realizar do campo de pesquisa. São definidos de modo detalhado os pressupostos, o desenho da pesquisa, como ocorrerá (local, participantes, critérios de inclusão e exclusão) e os processos para a construção dos dados. Por fim, serão abordadas as questões que dizem respeito à análise do material para a construção das narrativas.

Além disso, em um capítulo adicional, são abordados também aspectos éticos formais, acerca de riscos benefícios e armazenamento dos materiais construídos.

No capítulo final, são apresentadas e analisadas as narrativas cocriadas na relação com as participantes. São quatro histórias: Karla Transformadora, Resiliência, Luna e Bela Flor. Esses títulos, na verdade, são os próprios nomes escolhidos pelas participantes para representarem a si mesmas. Apesar das histórias terem se originado de cada uma das participantes, de forma individual, elas se entrecruzam, se aproximam em vários momentos e situações, as quais são abordadas nas categorias emergentes na análise narrativa.

Por fim, como encerramento, são tecidas algumas considerações acerca do processo de dar vida a esse trabalho e algumas flechas são atiradas no sentido de permitir a abertura para diálogos e aprofundamentos futuros.

Assim, a tentativa, ao longo do processo do mestrado acadêmico, tem sido a de aproximar essas questões de uma reflexão acerca do processo educativo, a partir de seu sentido amplo, que acontece para além da separação entre espaços educativos escolares e não escolares, mas que têm como centro o cotidiano (CERTEAU et al., 1996), como aquilo que nos acontece, que partilhamos, as vidas comuns, as relações de criatividade tecidas nas práticas do dia-a-dia, sutis, beirando o invisível, e nas inserções dos sujeitos nos seus percursos na existência enquanto espaço de “transcendêncimanência”. Seriam possíveis perceber implicações, conexões, misturas, entrelaçamentos entre essas vivências de espiritualidade e processos, trajetórias educativas, formativas?

De volta ao nosso contexto de pesquisa, de modo mais direto, pontuamos como **objeto** do nosso estudo as espiritualidades, especialmente as cocriadas nas experiências narradas por mulheres moradoras de espaços urbanos periféricos. A partir desse norte, a **questão central** ou **problema** que move essa pesquisa seria: como as espiritualidades se articulam ou permeiam os processos de (trans)formação humana nas histórias de vida daquelas mulheres? A partir desse

questionamento, conforme sugerido por Creswell (2010), também nos norteamos pelas seguintes **subquestões**: Como as mulheres do Conjunto Habitacional do Cordeiro contam suas histórias? O que é espiritualidade para as elas? Como a espiritualidade emerge nas suas histórias? Que narrativas de espiritualidades podem ser cocriadas a partir dessas histórias? Como os processos de (trans)formação humana podem ser (re)pensados a partir dessas narrativas?

Desse modo, afirmamos nossa posição afastada da ideia de uma espiritualidade como uma “parte”, uma fatia fechada do humano isolada de sua inteireza. Ao contrário, vamos sustentar, como também buscar aprofundar e vislumbrar outras nuances de uma visão espiritualidade enraizada no cotidiano. É nesse contexto que nos voltamos novamente, para a história que começamos a contar, sobre meu laço com as mulheres moradoras do Conjunto Habitacional do Cordeiro. Partimos, então, disso que compreendemos como pistas acerca de possíveis papéis, lugares, modos de viver e fazer essas espiritualidades no cotidiano feminino e periférico, especialmente ao longo das histórias de vida dessas mulheres, a partir de um olhar feminista e decolonial (BALLESTRIN, 2020; HOOKS, 2018; LUGONES, 2014; ANZALDÚA, 2015). No intuito, então, de adentar de modo mais aprofundado nesse universo, é que chegamos a este trabalho.

No que diz respeito ao campo da Educação, cabem, nesse ponto, implicações acerca de suas próprias bases. Nessa via, optamos por nos distanciar de uma concepção moderna, tecnicista, neoliberal, a fim de alinharmos-nos a outra noção do processo educativo, assentado fundamentalmente pela noção de formação humana, cuja compreensão será perpassada pela perspectiva de Ferrer. Nossa conceituação dela, portanto, é de um acontecimento cocriativo (FERRER, 2002, 2017), mas que também que traz um aspecto experiencial (LARROSA, 2011), entrecortado por atividades educativas intencionais e outras, não intencionais, pertencentes ao cotidiano, à dimensão criativa e enativa. Concebemos, portanto, que a formação humana, em sua integralidade, inclui em si uma série de nuances da existência, dentre as quais a educação, em um sentido intencional, mas também as espiritualidades. Essas duas nuances, embora não sejam coincidentes, se colocam como completamente intrincadas entre si, do modo como acreditamos. Como questionamento derradeiro, nos perguntamos que humano é esse que está por dentro dos processos formativos e, como pergunta-limite, nos indagamos se nossos processos (trans)formativos devem ser restritos a apenas um “humano” ou uma “humanidade”. Com essas inquietações no corpo, voltamos-nos para as experiências (trans)formativas, aquelas que possuem uma potência de alargamento de mundo e de encantamento da Vida, ao ultrapassar

a existência individual e se direcionar para o desconhecido da natureza-eu-outro, enquanto elementos absolutamente indissociáveis.

Pensamos o cotidiano desses espaços, particularmente o das mulheres, a partir de um olhar de outridade (SIMONI; RICKES, 2012). Outridade, nesse contexto, tem um sentido triplo. Primeiro, trata-se de um compromisso com as vidas outras (ARROYO, 2018; 2019), ameaçadas por uma hegemonia colonializante que deseja o aniquilamento de qualquer saber e ser periférico (SANTOS, 2019). Segundo, trata-se de um sentido de abertura, ao mesmo tempo de reconhecimento da alteridade radical que permeia a posição de tensão e parceria entre o lugar da pesquisa acadêmica e o saber do cotidiano. “Outrar”, por fim, engloba os dois sentidos anteriores e os ultrapassa ao falar do engajamento com o desconhecido e da criação do novo.

As mulheres compõem esse lugar de outridade. A respeito dela, seu lugar periférico pode ser compreendido em um sentido concreto, já que estamos, de fato, inseridos em um contexto de periferia urbana; mas também simbólico, das periferias das relações de poder. Ao longo da história, desde a configuração de um modelo social assentado em valores burgueses entre o final do século XIX e início do XX, a chamada *Belle Époque*, as mulheres pobres apontavam como fundamentais para a manutenção dessa ordem firmada no trabalho doméstico, na passividade, na discricção, no cuidado com os filhos – em suma, em expectativas de comportamento que garantissem a perpetuação dos valores da família e do trabalho disciplinado (SOIHET, 2006).

As mulheres das classes populares, no entanto, rompiam com essas normativas, por isso, eram vistas, muitas vezes, como loucas, transgressivas, ébrias e perigosas, na medida em que ocupavam a cidade e buscavam alargar suas rendas ou as da família participando do espaço urbano – marcado pelo masculino. Para lá elas levavam trabalhos considerados domésticos, como os de engomadeiras, lavadeiras, cozinheiras, bordadeiras - dentre tantas outras “eiras”.

Sua participação, porém, não era restrita ao trabalho: elas também estavam na vida das áreas centrais das cidades, nos cortiços, nas praças e ruas, onde teciam redes de solidariedade em meio às precariedades da vida urbana recém-nascida. Assim, tinham maior liberdade de locomoção e maior iniciativa, embora a marca de uma inferioridade e violência em relação ao mundo masculino permanecesse (Soihet, 2006). Nessas breves cenas, as posições de femininos se movimentam no interior das tensões entre a perpetuação de uma normatividade e seu deslocamento, e nos relevam as nascentes fissuras evocadas por um feminino periférico que insiste em participar da vida que brota da rua.

Em um quadro contemporâneo, esse cenário se complexifica. Como situamos com os dados sociodemográficos, a dedicação aos cuidados domésticos, a inserção no mercado de

trabalho – todos esses elementos reveladores de desigualdades de gênero - são desafios no cotidiano das mulheres. Soma-se a isso o crescimento no número de famílias cuja pessoa de referência é uma mulher, em que pesem, nesse movimento, uma série de mudanças sociais nas últimas décadas - globalização, transformações no mundo do trabalho, neoliberalismo, aumento da heterogeneidade das estruturas familiares, para citar algumas delas (MACEDO, 2008). Essa autora também destaca o crescimento e a diversidade de enfoques nos estudos acerca do aumento da chefia de famílias por mulheres. Nesse sentido, concordamos com ela: reiteramos a complexidade do fenômeno e a necessidade de um olhar multifacetado e aprofundado sobre ele que evite perspectivas de estigmatização e vitimização dessas mulheres, por meio de uma associação direta entre pobreza, vulnerabilidade e famílias chefiadas por mulheres.

Nesse contexto, não negamos as marcas, no cotidiano dessas mulheres, da sobrecarga em suas funções enquanto trabalhadoras e mães, regentes de famílias dentro de um contexto de pobreza e violência (física, psicológica, simbólica...), bem como compreendemos a produção de adoecimentos e mortificação “sutil” relacionados a essas questões (COUTO-OLIVEIRA, 2007). Por outro lado, frente a esses sofrimentos, também são produzidas resistências, lutas, cisões – muitas vezes invisibilizadas, mas que merecem lugares de centralidade (SCHWARZSTEIN; BARROS, 2019). As mulheres, nesse sentido, podem também ocupar lugares fundamentais para a construção das redes de solidariedade (SCHWARZSTEIN; BARROS, 2019), de poder, exercendo lideranças (COSTA; ALCÂNTRA, 2018), atuando como sujeitos políticos, coletivamente, em torno da busca de transformações sociais em seus territórios de referência (NUNES, 2015).

No contexto da espiritualidade, essa faceta também se revela. São diversas as experiências narradas pela produção científica acerca da presença e da liderança das mulheres em organizações religiosas instituídas em várias tradições espirituais (DINIZ, 2018; MACHADO, 1997; MENDONÇA, 2014; SOUZA, 2014); mas também para além delas, em movimentos de criação de novas dinâmicas a partir de elementos religiosos (ROESE, 2015; 2018; SANTA ROSA; et al., 2014).

Refletir acerca da espiritualidade engloba também essas matrizes religiosas – enquanto sistemas delimitados de crenças, práticas, rituais e símbolos organizados para estabelecimento de uma relação humana com o sagrado (KOENIG et al., 2001). Contudo, a noção de espiritualidade que aqui buscamos tratar vai além dessas delimitações – embora não as contradiga. Ela fala de uma possibilidade para a vida humana da participação no Mistério, absolutamente não-determinado e criativo (FERRER, 2002; 2008), para a qual uma figura pessoal de um ou vários deuses não é necessariamente presente; assim como também não se

restringe à espécie humana, mas pode incluir outros elementos do mundo, vivos, não vivos, atividades, relações, coletivos.

Concordamos ainda com Roese (2015), ao explicitar a insuficiência dos paradigmas religiosos para uma apropriação do fenômeno da aproximação do humano com o campo das espiritualidades. A autora afirma que há um deslocamento do foco das pesquisas em que antes se buscava analisar instituições, dogmas e ritos, para almejar uma compreensão das experiências religiosas/espirituais das pessoas nos seus próprios cotidianos (ROESE, 2018; MALUF, 2011). A reflexão da autora, desse modo, corrobora com aquilo que aqui pretendemos discutir.

Nosso interesse, portanto, é nas espiritualidades emergentes nas vidas e nas histórias das mulheres da e na periferia, no exercício dos seus papéis cotidianos e nas suas histórias de vida. Partimos de um olhar das e nas mulheres, enquanto sujeitos protagonistas no espaço da periferia, ao buscar possíveis fluxos de espiritualidades. Nesse sentido, nossa perspectiva aqui tem como núcleo central a noção de cocriação (FERRER, 2002). Isso significa que se trata de uma pesquisa cujo fundamento é a interrelação entre participantes e pesquisadora, as quais, partindo de lugares distintos, partilham uma troca criativa de aprendizagens e estão implicadas em processos de (trans)formação humana, por entre os quais o próprio percurso da investigação se insere.

De forma explícita, nosso **objetivo geral** neste trabalho é o de compreender os processos de (trans)formação humana e as espiritualidades cocriadas nas narrativas de histórias de vida de mulheres moradoras do Conjunto Habitacional do Cordeiro.

Como **objetivos específicos**, elencamos:

- a) Cocriar interpretações com participantes acerca de suas experiências (trans)formativas e os fluxos de espiritualidades nelas emergentes;
- b) Debater as possíveis relações entre as narrativas e os processos de (trans)formação humana;
- c) Descrever como emergem potenciais conexões das espiritualidades com pistas de pensamentos decoloniais, a partir das narrativas de histórias de vidas cocriadas pelas mulheres.

Dessa maneira, acreditamos que a busca das espiritualidades em contextos de periferia urbana, a partir da ótica do cotidiano de mulheres que vivem nesses espaços, está em consonância com o delineamento do conceito dessas espiritualidades em seus aspectos experienciais, que jamais podem ser apartadas de um prisma ético-político, na medida em que elas se enraízam na imanência da vida pensada a partir dos lugares e das existências outras, que

retomam e afirmam a potência das periferias materiais e simbólicas enquanto espaços em que a vida pode mais.

Ao pensarmos nas espiritualidades, lembramos também que Ferrer (2002) evoca o conceito de um oceano com várias margens para falar das espiritualidades ao mesmo tempo múltiplas e partilhadas. Essa imagem nos é particularmente preciosa: podemos ampliá-la e afirmar ainda que as espiritualidades, como o mar, podem ser vistas como um lugar onde tudo cabem: animais belos e assustadores, gigantescos e microscópicos, embarcações afundadas, mistérios de mortes e vidas, escuridões e transparências, águas revoltosas, tempestades, tsunamis e marés baixas, piscininhas, onde podemos nos banhar tranquilamente. O mar, como nos diz Paulinho da Viola, é aquilo que nos navega (VIOLA, CARVALHO, 1996).

Esse mar, para além do seu sentido simbólico, é um elemento muito concreto na história que aqui começamos a tecer. Encontrei-me com essa imagem a partir da minha própria experiência na relação ao longo de dois anos de trabalho com esse território, o qual, como aponta Santana (2013), não é apenas um espaço geográfico, mas um contexto onde circula e se produz *vida*, e, portanto, no qual uma série de relações materiais e simbólicas é tecida: relações que envolvem jogos de poder e de força, criados entre pessoas e entre elas os próprios espaços – são criados afetos, conflitos, tensões, pertencimentos, rejeições, fazeres, saberes, memórias.

E, a respeito deste último elemento, vale ressaltar que a memória não somente é seletiva, mas também criativa. Nesse sentido, não são poucas as inventividades. O início da memória-invenção dessa história se deu com o primeiro passo na residência: a territorialização. Enquanto equipe de saúde da família em formação, eu e meus colegas fomos responsáveis por construir um corpo de informações sobre aquele território, delimitado formalmente pelo conjunto habitacional: visitamos todas as casas em busca de informações de saúde (número de moradores, faixas etárias, existência de comorbidades...); realizamos entrevistas com moradores mais antigos para sabermos mais sobre a história do território, como também com jovens e crianças, para sabermos as percepções de quem estava ali há pouco tempo e, por fim, construímos um mapa para unir todos esses elementos.

As memórias que trago aqui, dessa forma, são tecidas a partir dessa experiência e do trabalho na USF ao longo de dois anos, das conversas com os moradores e profissionais/colegas, além do diálogo com o trabalho de Braga (2014), o qual se debruçou sobre o mesmo território. O Conjunto Habitacional do Casarão do Cordeiro, localizado no bairro com o mesmo nome, em Recife, é composto por pessoas oriundas de quatro comunidades periféricas distintas: Brasília Teimosa, Vintém, Bueirão e Iputinga. A construção do conjunto fez parte do conjunto

de obras durante a gestão municipal ocorrida entre 2001 e 2009, e é considerada a maior obra dentre os 22 conjuntos construídos no período (BRAGA, 2014).

Embora seus moradores ressaltem os ganhos referentes à localização privilegiada do conjunto, com fácil acesso a avenidas centrais da cidade, pontos de ônibus e proximidade com o centro, o processo de construção do conjunto não foi simples, e a situação que nos relatavam envolvia conflitos não citados nas publicidades a respeito da obra. O projeto incluía um conjunto de estruturas de acesso a direitos que não foram incluídos na obra final: deveriam estar presentes pequenos pontos comerciais, que permitissem aos moradores geração de renda no próprio local; escolas; creches; abrigo para idosos; quadras poliesportivas e centro comunitário. Nos relatos dos moradores, existiam ainda problemas estruturais graves, como falhas nas colunas dos prédios e caixas d'água construídas ao lado de fossas, que traziam eventuais vazamentos e possíveis contaminações sérias.

Fizemos todo esse percurso para chegar no centro desse enlace de histórias: o mar. Recordamos, aqui, a parte da comunidade vinda da localidade de Brasília Teimosa, composta, em larga parcela, por pescadores, marisqueiros e outras atividades relacionadas ao balanço das marés e dos mangues. Vinda das águas, a comunidade sofreu ao ser transportada para outro contexto, no qual as palafitas deram lugar aos apartamentos, às escadas e ao asfalto. Escutamos – enquanto equipe – muitos relatos de não adaptação de vários moradores: havia saudade do mar. Essa saudade, no início, ainda era atenuada, assim como os vínculos com o trabalho, porque havia um ônibus, que saía do próprio conjunto, para a praia, levando aqueles que viviam do mar para seus trabalhos. Esse transporte cessou e pescadores ficaram secos – sem renda e sem a água, tão preciosa, tão nutritiva para as histórias e as relações tecidas com os lugares de onde vieram.

Em meio a essas memórias, destaca-se ainda, como apontado por Braga (2014), a resistência histórica de Brasília Teimosa, uma das comunidades que compõem o Casarão. A teimosia de Brasília foi construída ao longo do nascedouro da comunidade, que era composta, em grande parte, pelas palafitas erguidas sobre as marés, a partir de 1957. O que os moradores contam é que a polícia vinha durante o amanhecer para destruir as ocupações informais, que eram reerguidas ao anoitecer e na madrugada, em atos de desobediência. Apesar da tensão pela instabilidade da moradia e das constantes ameaças a ela vindas das burocracias estatais, era também nesse espaço de luta que se criavam relações de afeto, de sobrevivência, que traziam emoções, nostalgia e marejavam os olhos daqueles que nos contavam essas histórias. A mudança para o asfalto veio com a visita do então presidente Lula à Brasília e o fomento à

construção dos conjuntos habitacionais para a eliminação das palafitas e a reestruturação do bairro de Brasília.

Essa relação se cruza ainda com minha própria história. Em conversas com moradores vindos da Brasília, ouvi que as origens de muitas famílias de lá eram, na verdade, potiguaras, natalenses, migrantes para Recife em busca de uma “vida melhor”. Conversei sobre lugares da minha história com aquelas pessoas: falei sobre o Alecrim, a Redinha (loais de Natal-RN), escutei que ali havia ressonância – as pessoas conheciam essas localidades natalenses e falavam de outros municípios norte riograndenses que também estavam no meu mapa de vida. Haja cruze nesses mares!

A origem do nome do conjunto também nos foi contada. Ela veio de outra das histórias de luta até ali: vindos da Iputinga, parte dos moradores ocuparam o prédio histórico localizado no centro do espaço do que viria a ser o conjunto, o qual, segundo contam, era um grande casarão, pertencente a um senhor de engenho nos tempos coloniais. Na época, a construção era um abrigo de idosos desativado, e se transformou na USF em que trabalhei. Foi dessa ocupação que veio o direito desses moradores de também receberem uma parte dos apartamentos e casas do conjunto, assim como veio o nome: a localidade passou a ser conhecida como Casarão do Cordeiro, e aquele prédio ainda ocupa a centralidade espacial e a referência simbólica. Nele, misturam-se portas e janelas de madeira, vigas e colunas grossas, marcas de tempos idos, com um complexo emaranhado no presente: nas minhas memórias, composto por salas com equipamentos médicos, vacinas, macas, mesas de reuniões, computadores, prontuários.

Ao considerarmos toda essa complexa trama tecida em uma história recente do conjunto, o pertencimento dos moradores àquele lugar parecia confuso. Vindos das quatro comunidades citadas, tecidas por lutas diversas, mas artificialmente juntas em um mesmo território pelo desejo de uma infraestrutura mais robusta com o acesso à moradia, existiam também conflitos e rivalidades entre as comunidades. De forma geral, nossa sensação, como trabalhadores na comunidade, era de que os moradores pareciam se referir muito mais às suas comunidades de origem quando falavam em lugares que valorizavam e que guardavam em sua história. Muitos se referiam a esse fato para justificar a falta de cuidado com as ruas, o lixo, os prédios, os equipamentos sociais, por não sentirem que aquele lugar era também seu.

Sentimos, assim, que a história do território com o qual nos relacionamos não é tão “preto no branco”. Pelo contrário, marcada por contradições e paradoxos, entre graças e barreiras, entre territórios e desterritorializações, assim também iniciamos nossos trajetos de composição com as espiritualidades. Esperamos, a partir desses traçados, ter aberto um breve panorama. Ao contrário de algumas expectativas tradicionais acerca da pesquisa acadêmica,

nossa esperança com este trabalho, é de fazer emergir, quem sabe, cada vez mais perguntas, mais “bons incômodos”. Com essa descrição como inspiração para nosso mapa do trajeto-território do pesquisar, e no entusiasmo de poder partilhar essa geografia – nem sempre bela, nem sempre linear, mas definitivamente cheia de sutilezas e paisagens imensas –, convidamos aqui aquelas e aqueles que se sentirem fígadas ou fígados para embarcar conosco. Retomemos nossas energias: podemos dar os primeiros passos.

2 ESPIRITUALIDADES E (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA: POR UMA PLURALIDADE EPISTÊMICA

2.1 ESPIRITUALIDADES: ENTRE CRUZAMENTOS, ENCRUZILHADAS E MUDANÇAS DE RUMO

Buscar uma definição para a espiritualidade não é uma tarefa simples. Na verdade, podemos questionar, até mesmo, se é possível realizá-la, no sentido de fechar um conceito. Isso porque, em se tratando de um fenômeno complexo e multifacetado, talvez estabelecer uma concepção unívoca para ela não seja o melhor caminho, mas, sim, buscar um aprofundamento nessa complexidade para compreender de modo mais abrangente sua riqueza de sentidos.

Dessa maneira, nosso intuito neste capítulo segue essa premissa de ressaltar sua complexidade e nos posicionarmos em meio à polissemia que ela assume na literatura. De antemão, reiteramos que também seria inviável delimitar todas as possibilidades de pensamento sobre a espiritualidade. Nosso objetivo, portanto, é de narrar um pouco do nosso percurso e do lugar a que chegamos ao longo dos passeios que fizemos por territórios teóricos que, em algum momento, nos cruzaram.

Nossas leituras foram marcadas por um sentimento de inquietação, semelhante ao descrito por Foucault (2004) ao descrever a própria espiritualidade como um ferrão no corpo, uma sensação incômoda, mas, ao mesmo tempo, necessária, de algo ainda estaria por vir. O acolhimento e a sustentação dessa angústia foram essenciais para permitir emergir o inesperado, em meio à ansiedade por delimitações de uma estrutura teórica. Mais ainda, acreditamos que essa experiência está em consonância com um trabalho, como é o caso do nosso, cuja centralidade encontra-se nas espiritualidades. Pelo que pudemos apreender, como uma primeira observação dos caminhos teóricos, as espiritualidades se compõem por processos sem trilhos, e que também inclui abismos e escaladas, uma trilha pautada pela abertura para o outro, para si e, sem dúvidas, para a natureza que compõe, extrapola e engloba os dois primeiros.

Registramos um ponto de diálogo importante com o trabalho do professor F. Röhr (2012, 2013). Embora nosso ponto de vista sobre as espiritualidades siga outros caminhos, a construção teórica de Röhr nos é relevante por inserir o debate da espiritualidade como diretamente implicada na formação humana e na educação, cujo elemento central envolve a relação entre educador e educando e a dimensão de abertura para a vida e de confiança no ato educativo e nessa relação para podermos, de fato, falar em educação. O autor busca não apenas

uma intersecção entre a espiritualidade e a educação, mas vai além ao tentar delinear uma fusão de ambas.

A proposta de Röhr ainda é valiosa para nosso campo ao enfatizar a necessidade de uma formação que englobe o que denomina como as dimensões humanas de modo integral e não dissociado ou com uma ênfase em uma delas, como acontece fortemente nos modelos de educação neoliberal, focados na dimensão mental e alheios à emocional, sensorial, a imaginação e a espiritualidade. Nesse sentido, a retomada dessa última seria também uma espécie de renascimento para processos de formação menos fragmentados e fraturados.

Röhr fala ainda no processo de humanização como tarefa pedagógica, e o diferencia da hominização, referente à maturação dos caracteres orgânicos que compõem o ser humano enquanto espécie. A humanização seria, assim, um processo inconcluso, atravessado pela abertura para natureza-eu-outro. Essa inconclusão do processo educativo começou a nos despertar para a pergunta acerca desse “humano” como meta educativa. Que humanidade é essa que desejamos? Será que desejamos somente *uma* humanidade?

No momento de encontro com a leitura do professor, não sabíamos, porém, que nos deparávamos com os primeiros pontos de distanciamento do seu trabalho. Seguimos honrando seu percurso e tecendo outras costuras, as quais, mais do que fechar resoluções, nos ensinaram a questionar. A lição maior, além disso, foi a da incongruência, a partir desse momento, de falarmos em espiritualidade, no singular. Percebemos que a diversidade não dizia respeito somente a definições, a aspectos conceituais e divergências superficiais, mas residiam, antes de tudo, em profundos afastamentos epistemológicos e ontológicos, na própria visão de natureza, de realidade, de verdade e do que seria “ser” humano.

Acreditamos, portanto, que a própria escrita que aqui se tece constitui, antes de tudo, como um texto *vivo*, o qual ganha forma como uma espécie de materialização de um trabalho de si, muitas vezes solitário, porém, sem jamais perder de vista que não há um fechamento nesse “si”. Pelo contrário, ele é sentido, muitas vezes, como um *atravessamento*, um deixar-se transpassar, uma produção de afetos e sentidos no nosso corpo e, nesse caminho, tecemos um percurso que também incorpora as espiritualidades. Essa é, portanto, uma meta-escrita espiritual, feita ao longo da experiência: há nela, de fato, angústias, dores, lágrimas, mas também profundas alegrias, esperanças e utopias. Essa escrita, assim, é feita de corpo.

2.2 ESPIRITUALIDADE, FORMAÇÃO HUMANA E EDUCAÇÃO: UM ESTADO DO CONHECIMENTO

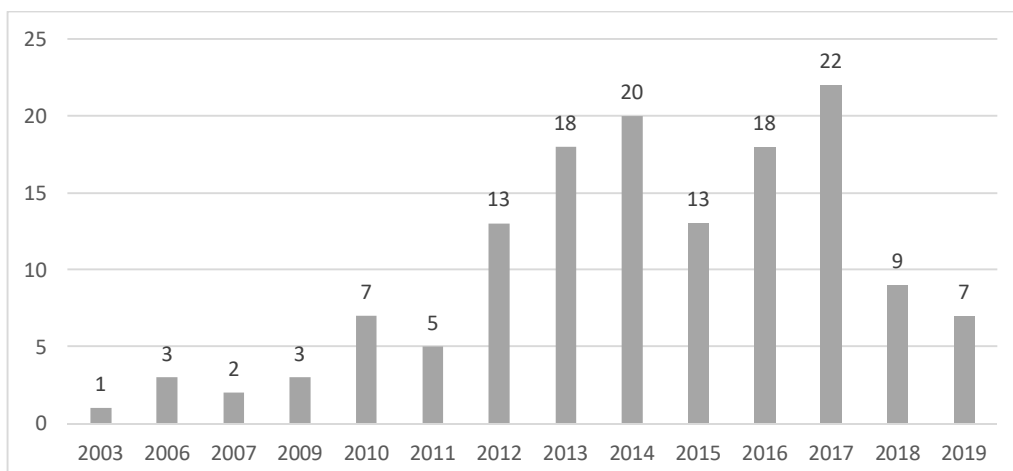
Esse trabalho possuiu como conceito de partida a noção de Formação Humana. Apesar de ter sofrido algumas transformações ao longo do nosso percurso, no início ela foi central e compreendida a partir da sua intersecção com a espiritualidade dentro do campo da Educação. Nesse sentido, buscamos traçar um panorama da produção acadêmica nacional com vistas a enxergar de modo mais preciso o solo sobre o qual nossos pés iniciam sua caminhada, compreender seus relevos e texturas.

A busca ocorreu entre os meses de outubro de 2020 e janeiro de 2021. Ela teve início na base de dados “Catálogo de Dissertações e Teses CAPES”³. Definimos como o primeiro cruzamento de descritores a intersecção entre Formação Humana e Espiritualidade, visto que essa conexão é a base do desenvolvimento do trabalho. Para isso, foram então definidos os descritores “espirit*” e “formação humana”. Ressalta-se que o símbolo do asterisco (*) permite a inclusão de a partir do prefixo “espirit”, o que pode incluir as palavras “espiritual” e “espiritualidade”. Também pontuamos que foram designados apenas trabalhos que contivessem a intersecção entre os dois descritores, não um ou outro termo. O último deles foi utilizado entre aspas, para apresentar apenas trabalhos que contivessem o termo por inteiro, e não apenas uma das duas palavras isoladamente (“formação” ou “humana”), pois nosso interesse é justamente por esse conceito. Assim, nesta seção serão apresentados os resultados e algumas análises de seus quantitativos, como forma de compreensão preliminar.

Como resultado dessa busca, obteve-se um total de 152 trabalhos listados, sem considerar filtro algum. A cronologia dos trabalhos, de acordo com as quantidades determinadas pelo Catálogo, está exposta a seguir (Gráfico 1), a partir do primeiro ano em que foram listadas publicações (2003) ao último (2019). O ano de 2020 não estava exposto no Portal como opção.

Gráfico 1: Quantidade de publicações (cronologia) no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES considerando os descritores acima.

³ A opção por essa plataforma ocorreu em consonância com o indicado por Santos et al. (2020). Os autores apontam que o Catálogo de Teses e Dissertações inclui todos os trabalhos produzidos na pós-graduação a nível nacional, por ser o sistema oficial do Ministério da Educação (MEC). Desse modo, seria proporcionada uma busca mais ampla.

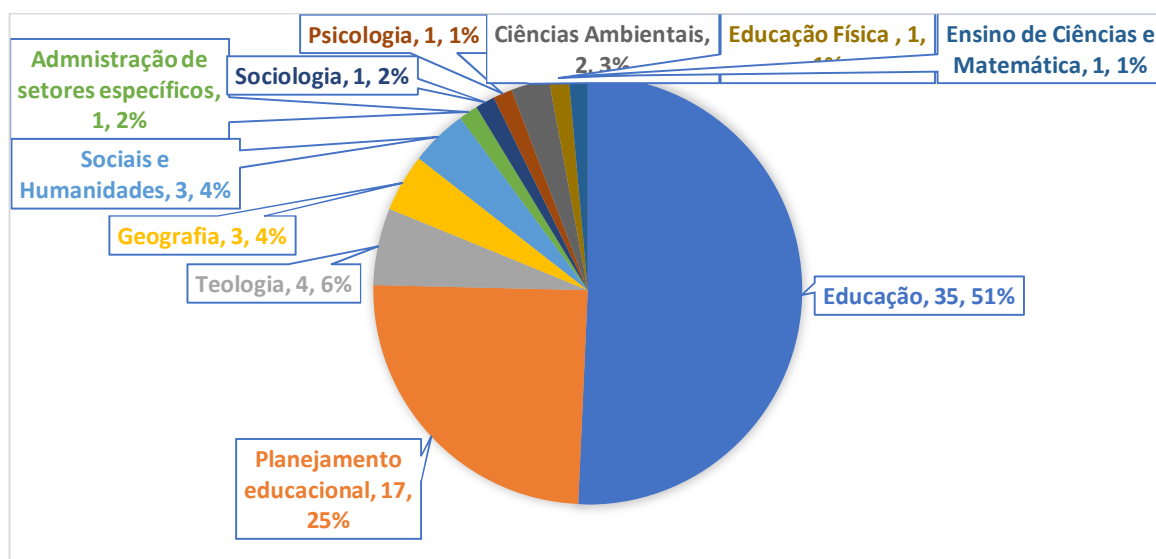


Fonte: Autora. 2020. Elaborado a partir de dados disponíveis no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES. 2020. Acesso em: 30 out. 2020.

Observamos que há uma crescente quantidade de publicações concentrada no período entre 2012 a 2017, e, a seguir, uma brusca queda em 2018 e 2019. Nesse sentido, para fins de detalhamento dos dados dos trabalhos encontrados, será considerado o período entre os anos de **2015 a 2019**, já que ele ainda contempla o auge da produção, no seu final, mas, ao mesmo tempo, considera os trabalhos mais recentes, com vistas a compreender o cenário atual da produção. Assim, obtivemos total de 69 resultados.

Observamos também a distribuição desses trabalhos de acordo com as Áreas do Conhecimento destacadas no Catálogo (Gráfico 2):

Gráfico 2: distribuição de trabalhos por Área do Conhecimento.



Fonte: Autora. 2020. Elaborado a partir de dados disponíveis no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES. 2020. Acesso em: 30 out. 2020.

A partir da observação do gráfico acima, destacamos, no interior da Grande Área do Conhecimento “Ciências Humanas”, a área de Educação, com um total de 51% das publicações, percentual que se eleva se somado aos das áreas de Planejamento Educacional e Ensino de Ciências e Matemática, totalizando 77% do número de trabalhos no período.

Para uma análise mais detalhada, fizemos a leitura analítica dos resumos disponíveis no Catálogo. Os cruzamentos consideram as publicações após filtragem realizada pela pesquisadora, cujos critérios são expostos a seguir. Isso justifica a quantidade inferior de publicações analisadas, em comparação com os números expostos no quantitativo total explícito nos Gráfico 1. Para fins de um filtro inicial, foram considerados os seguintes critérios de inclusão:

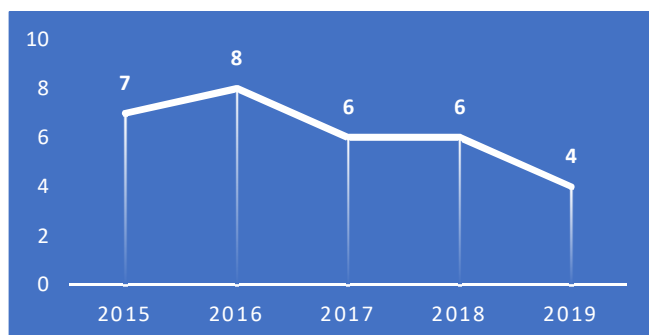
- a) Publicações nas Áreas do Conhecimento pertencentes às Ciências Humanas, considerando que a temática da Espiritualidade poderia ser tratada de modo transdisciplinar;
- b) Publicações disponíveis no Portal Sucupira;
- c) Publicações cujos títulos e/ou resumo contivessem os descritores selecionados;
- d) Publicações disponíveis *online* na íntegra.

Foram excluídas publicações que se incluíam no seguinte critério de exclusão, além de não cumprirem os critérios de inclusão:

- a) Publicações que, embora contivessem os descritores designados em seu título e/ou resumo, fugissem ao propósito de discussão do campo.

Assim, observamos um total de 32 trabalhos, dos quais apenas 1 (um) era da Psicologia e o restante, da Educação. Desse modo, levando em consideração também nossa área de inserção, alteramos nosso critério para apenas trabalhos no campo da Educação e obtivemos um quantitativo de **31 trabalhos**, distribuídos cronologicamente conforme a seguinte representação (Gráfico 3):

Gráfico 3: Quantidade de trabalhos analisados organizados cronologicamente (2015-2019).



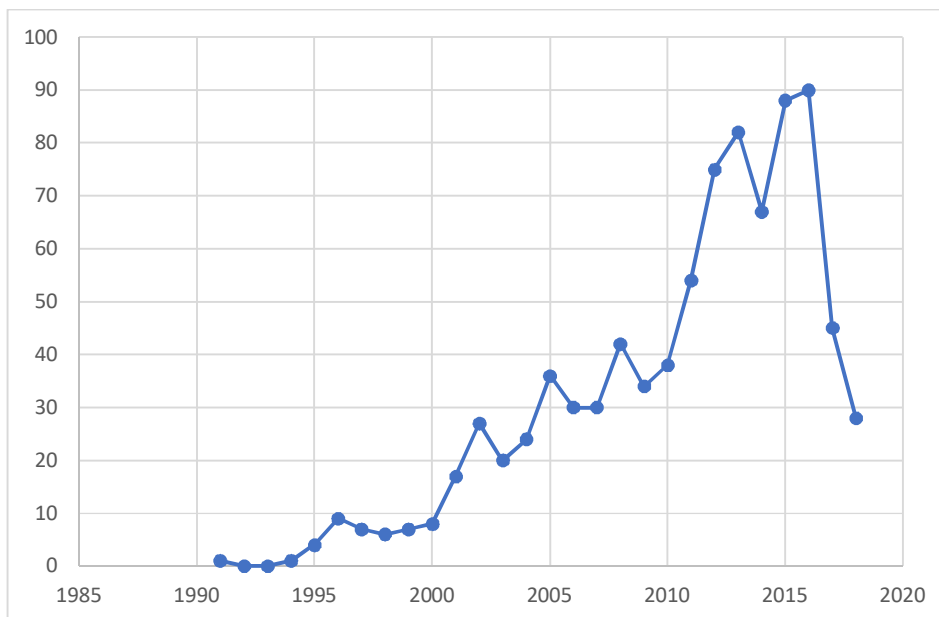
Fonte: Autora. 2020. Elaborado a partir de dados disponíveis no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES. 2020. Acesso em: 30 out. 2020.

IES	Estado	Quantidade de publicações
Universidade Estadual do Ceará (UECE)	CE	1
Universidade Federal do Ceará (UFC)	CE	2
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)	ES	2
Universidade Federal de Alagoas (UFLA)	MG	1
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)	MG	1
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)	PE	16
Universidade Estadual de Londrina (UEL)	PR	1
Fundação Universidade de Passo Fundo (FUPF)	RS	1
Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS)	RS	1
Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí)	RS	1
Universidade de Passo Fundo (UPF)	RS	1
Universidade Regional de Blumenau (FURB)	SC	1
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)	SP	1
Universidade Nove de Julho (Uninove)	SP	1

Fonte: Autora. 2020. Elaborado a partir de dados disponíveis no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES. 2020. Acesso em: 30 out. 2020.

Como passo seguinte, analisamos a intersecção entre os descritores “espiritual*” e “educação” no Catálogo de Teses & Dissertações – CAPES. Em uma busca inicial, são listados 874 trabalhos, registrados entre os anos de 1991 e 2019, como exposto no gráfico a seguir:

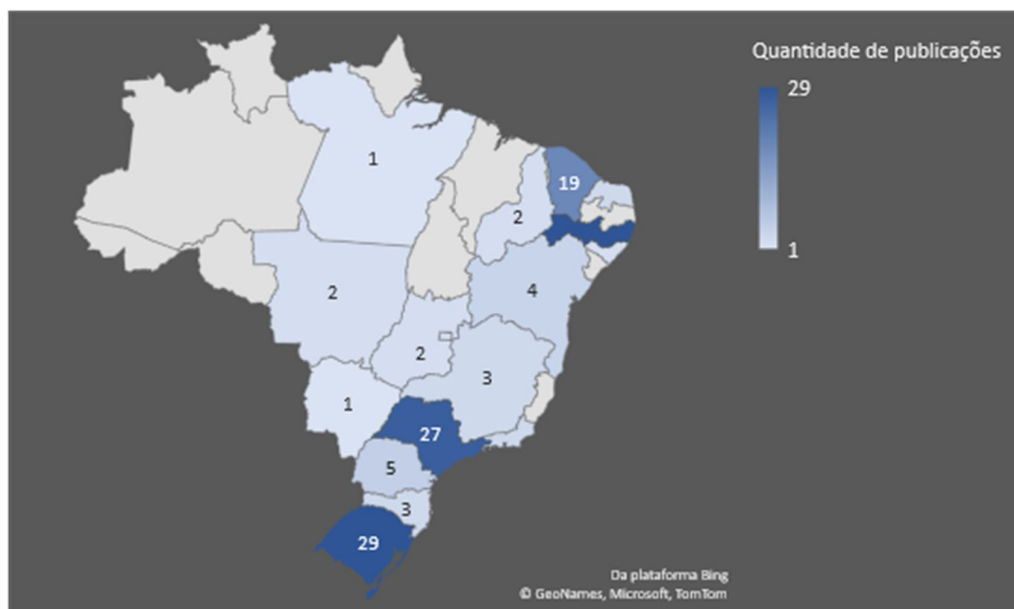
Gráfico 5: Quantidade de publicações (cronologia) registradas no Catálogo de Teses & Dissertações – CAPES.



Fonte: Autora. 2020. Elaborado a partir de dados disponíveis no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES. 2020. Acesso em: 30 out. 2020.

Chamamo-nos a atenção o quantitativo bem maior que o cruzamento anterior, porém o movimento de ascensão – nesse caso mais intensa - dos estudos entre os anos de 2010 e 2015 se assemelha. Similar também é queda recente, a partir de 2016. Para aprofundamento das análises, como no cruzamento anterior, definiremos novamente o período entre 2015 e 2019, pelos motivos já explicitados. Além disso, considerando que esse trabalho se localiza no interior do campo da Educação e que pudemos observar, a partir do quantitativo preliminar no primeiro cruzamento, que a maioria dos trabalhos se inserem nessa área (como pode ser visto no Gráfico 4), selecionamos, a partir daqui, apenas os trabalhos publicados dentro de Programas de Pós-Graduação em Educação, Ensino ou Planejamento Educacional (consideradas como área afins). Somados os anos, obtemos um total de **136 trabalhos**. Serão observadas a seguir sua distribuição de acordo com as UFs e IESs de origem (Tabela 2).

Gráfico 6: Mapa da distribuição da quantidade de publicações por UFs.



Fonte: Autora. 2021. Elaborado a partir de dados disponíveis no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES. 2020. Acesso em: 06 jan. 2021.

Nesse segundo cenário de descritores, observamos algumas alterações. Em primeiro lugar, a respeito da variação por tipo de trabalho, percebemos uma leve maioria de dissertações (66), enquanto as teses totalizam 53. Se comparados, porém, ao cruzamento de descritores anterior, de 16 dissertações e 15 teses, o quantitativo de trabalhos de acordo com o último cruzamento de descritores ultrapassa razoavelmente o primeiro, para ambos os tipos. Em relação à distribuição por UFs (Mapa 2), há uma novidade quando comparado ao cruzamento anterior: o estado de Pernambuco, embora ainda permaneça em situação de destaque, com 29 trabalhos publicados no período, divide esse posto com o Rio Grande do Sul, que possui o mesmo total de publicações e, logo a seguir, temos São Paulo, com 27 trabalhos. O estado do Ceará segue com um posto significativo, ao contar com um número de 19 produções.

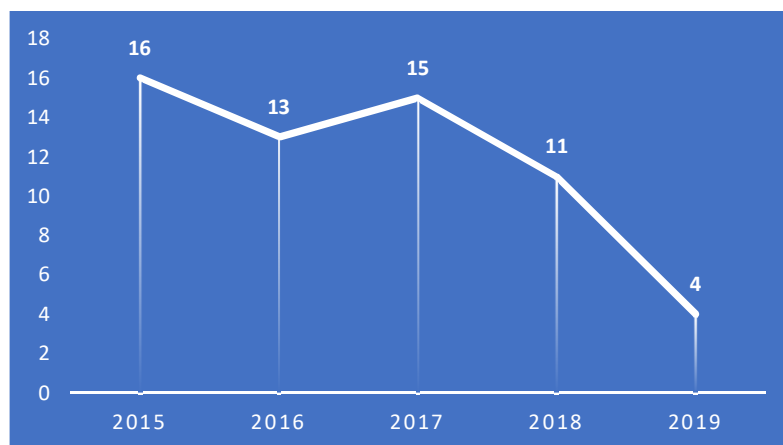
Movimento de dispersão semelhante pode ser observado quando analisamos as IES: há uma quantidade bem maior de instituições com trabalhos publicados – um total de 54 instituições, porém, as quantidades de publicações de cada uma são pequenas, com uma média de 2,5 trabalhos para cada. As exceções são as Universidades Federal de Pernambuco e do Ceará, que se destacam com 26 e 18 publicações, respectivamente. Podemos então supor que existem dois polos quando se trata desses descritores: o Nordeste, concentrado principalmente nessas instituições; e o eixo Sul-Sudeste, organizado de modo mais disperso, mas também com um número robusto de trabalhos.

Assim, obtivemos um quantitativo de 69 trabalhos no primeiro cruzamento e 136 no segundo, totalizando 205 trabalhos. A partir das análises anteriormente apontadas, bem como

dos critérios de inclusão e exclusão e excluindo-se também as repetições, foram selecionados, dentro desse grupo, aqueles cuja análise seria mais aprofundada, que totalizaram 31 trabalhos para o primeiro cruzamento (“Espiritual/Espiritualidade e “Formação Humana”) e 55 trabalhos para o segundo (“Espiritual/Espiritualidade” e “Educação”), 86 no total. Essa primeira diferença na quantidade de publicações entre os descritores nos abre um primeiro questionamento acerca do debate sobre Formação Humana. Seria essa uma temática ainda pouco abordada nas produções do campo educacional?

Com o intuito de trazer à tona elementos que possam colaborar para responder a essa pergunta, passamos a analisar de modo mais detalhado os resumos das publicações, em busca especialmente daquelas cujas temáticas dialoguem diretamente com o presente trabalho, isto é, assentada no “tripé” Espiritualidade, Formação Humana e Educação. O quantitativo de trabalhos foi, então, reduzido para 59. Sua distribuição cronológica encontra-se a seguir (Gráfico 7):

Gráfico 7: Distribuição cronológica dos trabalhos analisados.



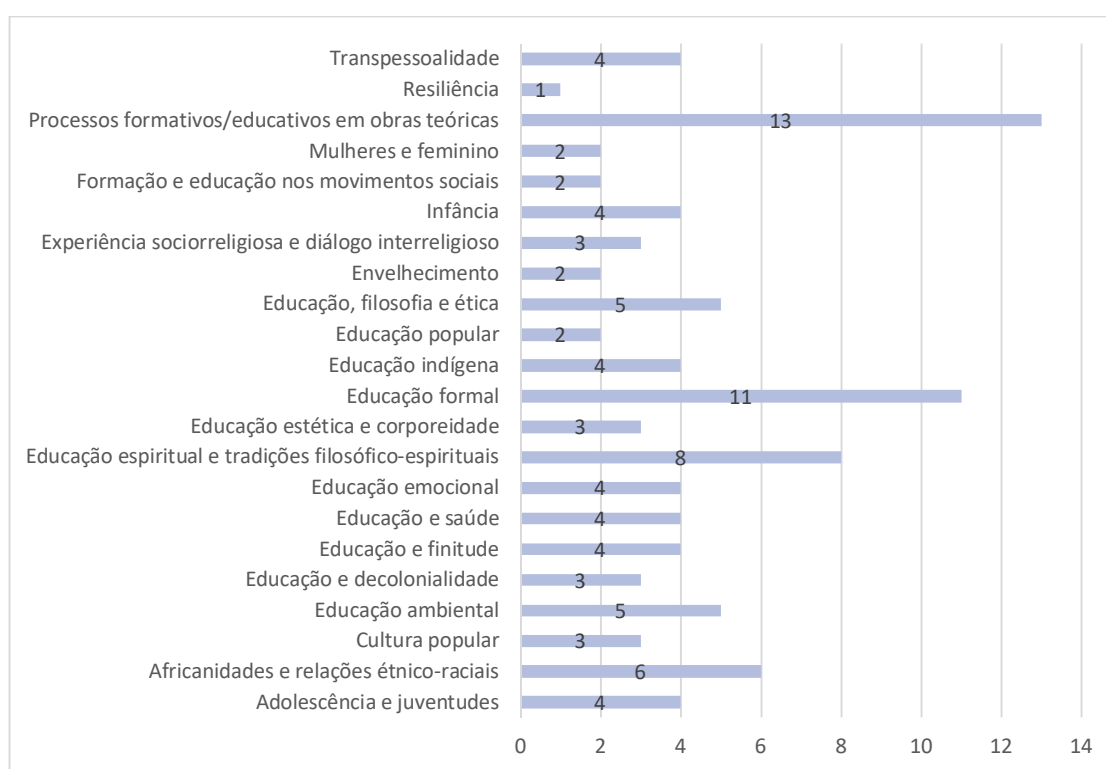
Fonte: Autora. 2021. Elaborado a partir de dados disponíveis no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES. 2020. Acesso em: 06 jan. 2021.

É interessante perceber que, embora existam alterações a partir das distintas modificações do *corpus* de trabalhos analisados, o movimento de decréscimo do quantitativo de trabalhos segue semelhante. Qualquer análise apressada que desvende supostas causas para esse movimento seria precipitada, contudo chama nossa atenção que essa queda ocorra em meio a um processo de desinvestimento na Ciência e na Educação Pública Superior, por meio dos cortes no orçamento de Universidades Públicas e Institutos Federais, a partir de 2016, com a Emenda Constitucional nº 95 – chamada PEC do Corte de Gastos -, e que vem se acirrando e atingem seu auge, dentro do período considerado, em 2019, com cortes orçamentários que

colocaram em risco o próprio funcionamento dessas instituições (CHAVES; ALMEIDA, 2020; GUAZINA; MOURA, 2020; XIMENES et al., 2019).

Observamos também a distribuição dos trabalhos a partir das suas temáticas centrais. Ressaltamos que a soma das quantidades não corresponde ao total de publicações analisadas, uma vez que, em algumas delas, mais de uma temática era abordada. Como podemos observar no Gráfico 8, a seguir, temos uma variedade considerável de temas, um total de 22, de modo que a distribuição entre eles também é bastante dispersa.

Gráfico 8: Distribuição das publicações de acordo com temáticas abordadas



Fonte: Autora. 2021. Elaborado a partir de dados disponíveis no Catálogo de Dissertações e Teses – CAPES. 2020. Acesso em: 06 jan. 2021.

Com o maior número de publicações, destacou-se a categoria de “Processos formativos/educativos em obras teóricas” (com 13 publicações), que trata de trabalhos que se dedicaram ao aprofundamento em um aspecto dentro da obra de um ou mais autores. Alguns trabalhos se voltaram especificamente à análise das obras em si, enquanto outros a utilizavam como ferramentas de análise para pensar outro contexto em articulação; outro tema que se sobressaiu foi o de “Educação Formal” (com 11 publicações), isto é, trabalhos que se voltaram para o espaço escolar, a relação entre estudantes e professores, aspectos relacionados a um desses atores e/ou à formação docente.

No outro polo, os assuntos com menor número de publicações dentro do “tripé” estabelecido foram “Resiliência” (com um trabalho); “Mulheres e Feminino”, “Envelhecimento”, “Formação e Educação nos Movimentos Sociais” e “Educação Popular”, cada um com duas publicações.

A partir da análise desses temas, podemos chegar a alguns apontamentos. O primeiro deles é que a dispersão temática pode nos indicar que a intersecção entre espiritualidade, formação humana e educação se localiza de modo transversal a diversos contextos formativos, a partir de lugares e sujeitos igualmente diversos. Em segundo lugar, o número elevado de trabalhos que se propõem a analisar a educação em espaços formais nos revela a necessidade de reflexão sobre os outros lugares em que ocorrem processos educativos, espaços não olhados a princípio, das histórias ainda não contadas e dos espaços não-formais (GOHN, 2006) possivelmente ainda pouco refletidos em contexto acadêmico.

Essa observação se acentua ao analisarmos as temáticas com número mais reduzido de trabalhos. Essas temáticas - possivelmente periféricas dentro da discussão acadêmica sobre espiritualidade - ocorreram predominantemente em contextos não-formais (GOHN, 2006), a partir da interlocução, por exemplo, com idosos, mulheres, movimentos sociais - isto é, vidas outras, que, em alguma medida, divergem de um ideal eurocêntrico e colonial de um homem adulto, branco, heterossexual. Diante disso, buscamos imprimir um gesto de ampliação dos debates em torno desses espaços e dessas vidas, o qual poderá contribuir, acreditamos, para uma complexificação da compreensão do próprio sentido do educar, a partir das possíveis contribuições e dos questionamentos dos novos olhares e vozes emergentes nesses espaços.

Pensamos em consonância com Arroyo (2018, p. 117) - ao afirmar nosso dever, enquanto atrizes⁴ da Pedagogia, de criamos um olhar e uma escuta para as “resistências por humanização”, os movimentos produzidos por estes considerados *outros*, dentro de uma lógica colonialista universalizante e produtora de desigualdades, em que a humanidade é lugar reservado para alguns enquanto aquelas vidas consideradas in-humanas, sub-humanas – periféricas são dela deixados de fora. Nesse sentido, há a necessidade não de uma adaptação deles a esse suposto lugar de humanidade, mas uma inversão, uma ampliação, uma

⁴ Demarcamos, aqui, enquanto ato epistêmico-político, o uso do feminino enquanto gênero gramatical predominante na nossa escrita. Nossa justificativa é a de que este é essencialmente um trabalho cocriado por mulheres: elas estão presentes nos lugares das participantes, da pesquisadora e da sua orientadora, de modo que não faria sentido o uso do masculino enquanto normativa gramatical. Não eliminamos, com esse gesto, a possibilidade de afirmação de outras performances (BUTLER, 2003) corporificadas em linguagem para além da nossa utilização do feminino. Ao contrário, acreditamos que várias podem ser as fissuras com um fazer científico identificado com o masculino enquanto lógica hegemônica.

multiplicação desse ideal para a afirmação das humanidades emergentes e em si válidas e presentes.

Nesse contexto, voltamos agora nosso interesse especialmente para a categoria “Mulheres e Feminino”, considerando que ela será central para o trabalho que aqui desenvolveremos. Nossa primeira observação foi a de que não houve nenhum trabalho nessa categoria que se inserisse também na de “Transpessoalidade”. Essa possibilidade de intersecção nos interessava especialmente, porque será essa a lente central para este trabalho. Assim, resumidamente, levantamos os principais aspectos de cada um dos trabalhos incluídos na categoria, organizados na Tabela 2, a seguir. Todas as informações foram retiradas das publicações de Chedid (2016) e Silva (2017):

Tabela 2: Trabalhos na categoria “Mulheres e feminino”.

Trabalhos		
Título	A educação do movimento Nación Pachamama: a espiritualidade e o feminino como decolonização e individuação no ser.	História de vida de mulheres romeiras: experiências sociorreligiosas e os processos formativos na terra da Mãe das Dores e do Padre Cícero.
Autora	Ana Lúcia Schüller Chedid.	Adriana Maria Simão da Silva.
Tipo de trabalho	Dissertação.	Tese.
Ano	2016.	2017.
Instituição	Universidade de Santa Cruz do Sul.	Universidade Federal do Ceará.
Objetivo	Pesquisar a educação do movimento <i>Nación Pachamama</i> como meio para compreender a importância da espiritualidade na psique humana como propulsora da decolonização do feminino e da individuação no ser.	Compreender, pela via biográfica, como as experiências sociorreligiosas, vivenciadas por mulheres romeiras, repercutem na constituição de processos formativos de suas identidades e subjetividades.
Referência(s) teóricas centrais	Carl Jung, Jolande Jacobi, Walter Boeachat, Paulo Freire, Rodolfo Kusch, Josef Estermann, Patricio Guerrero Arias, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Eloisa Penna, Wilhelm Dilthey.	Cristine Delory-Momberger, Marie-Christine Josso, Boaventura de Souza Santos, Paulo Freire, Maria da Conceição Passeggi, Paul Ricoeur.

Metodologia	Pesquisa qualitativa de viés fenomenológico.	Pesquisa (auto)biográfica.
Principais resultados e conclusões	As percepções do movimento <i>Nación Pachamama</i> indicam que é preciso decolonizar o feminino para que a alma se manifeste e o processo de individuação no ser se estabeleça.	As experiências sociorreligiosas das romarias constituem a condição de “tornar-se romeira”, que, por sua vez, traz aprendizagens experienciais, estabelece identidades, sentidos existenciais e de empoderamento coletivo.

Fonte: Autora. 2021. Elaborado a partir de informações disponíveis em Chedid (2016) e Silva (2017). Acesso em: 30 jan. 2021.

É interessante perceber que os trabalhos se aproximam em algumas referências teóricas centrais, bem como no fato de que ambos se localizam no interior do universo das pesquisas qualitativas - uma de caráter fenomenológico e outra, na abordagem narrativa. Elas, porém, se distanciam em outros aspectos: o primeiro deles diz respeito à própria noção de feminino abordada. A dissertação não tem por objetivo um olhar no sentido das pessoas do gênero feminino, mas o percebe enquanto componente psíquico, a partir da teoria junguiana. No mesmo caminho, a autora também percebe a espiritualidade inserida no contexto da psique humana e busca se aprofundar nos processos educativos que podem ser mobilizados pelo movimento sobre o qual ela se aprofundou como forma de adentrar nessa dinâmica psíquica. Já a tese de Silva (2017) busca a espiritualidade pelo caminho das experiências sociorreligiosas de romeiras e, nesse sentido, há um movimento explícito de aproximação das mulheres e suas experiências como corporificação de outra noção de feminino.

Apenas por esse breve comparativo, então, podemos começar a perceber como são possíveis múltiplos olhares para a espiritualidade e para sua relação com esses e tantos outros femininos. É com esta inquietação, de apresentar um pouco dessa multiplicidade, que seguimos nossa conversa.

2.3 UM PERCURSO AFIRMATIVO: ESPIRITUALIDADES

Tomamos um fôlego e chegamos ao primeiro passo para seguir além nessa experiência. Como um movimento fluido, quase uma conclusão óbvia a se chegar, sentimos a necessidade de transformar nossa forma de pensamento. Sentimos que a espiritualidade, no singular, não daria mais conta da amplitude dessa categoria. Assim, seguimos o movimento que emergia e passamos a falar não mais de uma espiritualidade, mas em espiritualidades, no plural.

Acreditamos que essa nova linguagem se mostra mais coerente com tamanha diversidade teórico-epistemológico-ontológica, mas também – e principalmente – abarca nosso desejo de falarmos, elaborarmos, narrarmos uma diversidade de possíveis dentro desse universo que chamávamos espiritualidade. Nossa proposta, então, passa a se voltar para as espiritualidades como possibilidades diversas de afirmação de mundos distintos, vários e válidos.

2.3.1 Espiritualidade na perspectiva transpessoal participativa de Jorge Ferrer

Precisaríamos, então, encontrar-nos com alguma ancoragem teórica que nos desse corpo para sustentar esse plural e foi nesse momento que nos deparamos com a leitura do psicólogo espanhol Jorge Ferrer, como um primeiro balizamento para falarmos em espiritualidades participativas.

A proposta de Ferrer se assenta no campo da Perspectiva Transpessoal e engloba uma variedade de estudos que se dedicam aos campos da Psicologia, da Educação e dos estudos das religiões (FERRER, 2011). Seu crescimento ocorre a partir da chamada “virada participativa” (FERRER, 2002; 2008; 2011) do movimento Transpessoal, na qual Ferrer se mostrou um dos grandes expoentes. Tal movimento de virada nos chamava especialmente atenção, haja vista o momento que nos sentíamos habitando: um instante de transição, talvez um tempo Aion, como remete Deleuze (1974), retomando o pensamento estoico: um tempo que foge à temporalidade, vazio, que se subdivide incessantemente entre passado e futuro.

Nesse instante que nem mesmo o tempo recupera, nos encontrávamos em suspenso, em um acontecimento incapturável, permeado pelas perguntas também deleuzianas: “O que é que vai se passar? O que é que acabou de se passar?” (DELEUZE, 1974, p. 65). Continuamos nosso percurso, em meio aos atravessamentos, fomos surpreendidas por uma afirmação do próprio Ferrer, ao se referir à “virada”:

Considerando que as reivindicações de ruptura epistêmica podem soar pretensiosas atualmente, pensamos que a rota criativa da pesquisa se assemelha mais a uma estrada sinuosa do que uma rodovia reta, e que certas curvas são, portanto, inevitáveis se um progresso genuíno ou substancial pode existir em qualquer disciplina. (FERRER, 2008, p. 1, tradução nossa)

Estávamos, portanto, também nós em meio a um deslocamento, uma virada nos lugares que desejávamos ocupar com este trabalho, e assim, a leitura mais aprofundada do psicólogo nos pareceu inevitável.

O primeiro elemento essencial para a compreensão dessa abordagem, sem dúvida, é a própria noção dessa “virada”. Uma definição coesa é encontrada na mesma obra citada acima (FERRER, 2008) e no trabalho inaugural acerca da visão do autor (FERRER, 2002): não se trata de um movimento de ruptura radical com todos os antecedentes da Perspectiva Transpessoal, mas a afirmação de uma nova proposta para as espiritualidades, que inclua uma diversidade de compreensões acerca delas, as quais, por sua vez, se referenciam pelas novas produções epistêmicas nos campos do conhecimento pós-colonial, feminista e pela pós-modernidade. Afirmar essas espiritualidades, portanto, implicaria uma compreensão mais ampliada: a proposta de Ferrer (2002), com a qual corroboramos, é da libertação de uma espiritualidade centrada em experiências individuais ou intrassubjetivas para sua expansão, isto é, a compreensão das espiritualidades como “eventos epistêmicos multilocais que podem emergir não apenas em um *locus* individual, mas também em um relacionamento, uma comunidade, uma identidade coletiva ou um lugar.” (2002, p. 11, tradução nossa).

Conceber as espiritualidades como eventos, dessa maneira, abre espaço para uma série de elementos que, ao longo da história da produção científica pautada por um modelo de conhecimento cartesiano, masculino, racional e ocidental, tinham ficado de fora do campo do que seria considerado, de fato, um conhecimento. É o caso dos saberes corporal, imaginal, contemplativo e tantos outros (FERRER, 2008). Esse conjunto de elementos possíveis e válidos é outro aspecto dessa oferta teórica: o saber acontece por meio da participação nesses eventos, ou seja, na experiência, e não mais centrado em um racionalismo empirista que enxerga a realidade como objeto a ser analisado, fragmentado, e, em última análise, dominado.

Esse segundo movimento possui uma implicação direta para nosso contexto enquanto academia, que se propõe a produção de um conhecimento, pois possibilita um novo passo rumo a relações menos verticalizadas e colonizadoras entre pesquisadoras, pesquisadores, participantes e seus contextos de pesquisa. Como afirma Grosfoguel (2016), a estrutura acadêmica herda e reatualiza a lógica colonial que funda a epistemologia ocidental, a qual está diretamente vinculada ao extermínio dos saberes povos originários, a partir do século XVI; dos povos africanos escravizados; dos judeus e muçulmanos na conquista de Al-Andalus e na caça às bruxas na Europa medieval.

Fazendo enfrentamento a esse cenário, na medida em que nos compreendemos, enquanto pesquisadoras e participantes na produção de um conhecimento, tanto quanto as pessoas que ofertam seu tempo, seu espaço e algum aspecto de suas vidas para partilhar conosco, tecemos uma teia distinta, nova, muito mais congruente com as aspirações das pesquisas qualitativistas que criticam os ideais de neutralidade e objetificação da realidade, os quais têm

embasado a produção científica em um paradigma moderno-cartesiano (MINAYO, 2000; 2002; 2010).

Em uma via semelhante, essa compreensão também possibilita a contextualização da nossa produção de conhecimento, na medida em que considera, dentro dos eventos participativos, as emergências locais e contextualizadas das espiritualidades. A compreensão de Ferrer (2002), portanto, se caracteriza pela defesa de um pluralismo em relação ao conhecimento espiritual, pela afirmação de uma diversidade de sagrados possíveis e, mais ainda, pela sua corporificação também de diversos modos.

A crítica do autor se volta também, e de forma inevitável, para a própria perspectiva Transpessoal. Ele faz uma retomada histórica da área para demonstrar como, na tentativa de se reconhecer enquanto um campo empírico válido e, especialmente por se voltar para os fenômenos da consciência, a Transpessoal foi dominada por um duplo movimento que ele denomina, de forma conceitual, como um reducionismo subjetivo e um cartesianismo sutil.

O reducionismo se refere ao temor, gerado no interior do campo, de ser confundido com um conhecimento subjetivo ou ligado às religiões, logo, vetado ao âmbito privado. Nesse sentido, a perspectiva Transpessoal, no intuito de afirmar sua cientificidade, se aproximou de uma racionalidade técnica que tentava apreender o fenômeno da consciência e da espiritualidade por meio das experiências objetivadas e replicáveis dos sujeitos. Ferrer (2002) ainda aponta que não se pode desmerecer o avanço desse movimento ao colocar a espiritualidade como fonte de conhecimento válido, porém ele também aponta que ele atingiu uma estagnação, o qual diz respeito à própria limitação do *modus operandi* da ciência moderna, com sua perspectiva mecanicista a fragmentadora.

Já o cartesianismo sutil, intimamente ligado ao anterior, diz respeito à relação entre os chamados “sujeito” e “objeto” do conhecimento. Ao transformar a experiência transpessoal em objeto de sumo interesse, a perspectiva da Transpessoalidade cria uma espécie de divisão entre o sujeito que vive a experiência e ela em si. Isso, por sua vez, abre precedentes para uma série de problemas relacionados aos mitos do subjetivismo e do objetivismo, bem como à dicotomia entre absoluto e relativo.

Esse duplo fenômeno, segundo Ferrer, não passa sem consequências. As duas principais relatadas pelo autor são o narcisismo espiritual e a prisão integrativa. Ambas partem do pressuposto que a espiritualidade se centra num âmbito subjetivo, num eu localizado e interior, e é acessada em circunstâncias específicas (por exemplo, as experiências de pico da consciência). A partir disso, é gerada uma espécie de cultura subjetivista da consciência, voltada para o cultivo de um “eu-espiritual”. O narcisismo, desse modo, estaria relacionado a uma

inflação do aspecto egóico e uma preocupação com o *status* espiritual, ao mesmo tempo que existe um materialismo e um centramento excessivo no eu, incluindo seus fracassos e conquistas. Somado a isso, a prisão integrativa estaria relacionada à idealização de uma espiritualidade extraordinária, a qual ficaria apartada do cotidiano, das relações, da participação no mundo.

Um outro elemento que Ferrer adiciona a sua leitura crítica do campo Transpessoal também se volta para o que chama de perenialismo e, nesse aspecto em específico, ele se refere à abordagem de Wilber (2000), localizando-a em meio às influências da filosofia perene, a qual postula uma realidade una e subjacente à diversidade de tradições espirituais. Em um contexto perenialista, além disso, a verdade a ser alcançada se coloca como um ideal para o qual caminham as diferentes tradições, localizadas em diferentes níveis. Torna-se evidente, nesse ponto, a crítica à abordagem wilberiana, a qual Ferrer denomina como um neoperenialismo, cujo ponto a se chegar seria a não-dualidade (FERRER, 2002).

Afastando-se da crítica específica a Wilber, mas não se eximindo dela em sua forma mais geral, Ferrer também aponta as armadilhas dessa postura perenialista, principalmente no que diz respeito à abertura para as possibilidades de essencialismos e de objetivismos em defesa de uma realidade única, última e verdadeira, e – especialmente no terreno das religiões – a necessidade de olhar para os perigos da intolerância e do fundamentalismo.

Como foi possível notar a partir desse delineamento, Ferrer não hesita em apontar os limites da Perspectiva Transpessoal até o momento. Ele faz também questão de afirmar a pluralidade de discursos no campo, ao ressaltar que não existe uma voz unívoca dentro da teoria Transpessoal. Por outro lado, ele também afirma a contribuição fundamental e comum por entre as várias perspectivas teóricas no campo da transpessoalidade, apesar dos embates e divergências. Trata-se da afirmação do valor epistêmico da espiritualidade (FERRER, 2002), isto é, da legitimação das espiritualidades enquanto componentes relevantes para a vida humana e, mais ainda, como meios de acesso válidos a uma gama de conhecimentos importantes para a experiência humana.

Além disso, como detalhamos acima, Ferrer rejeita a ideia de uma espiritualidade isolada do viver, e, dessa forma, concordamos com ele ao reiterar a necessidade de pensar os processos que envolvem e são envolvidos pelas espiritualidades a partir das relações do cotidiano (CERTEAU et al., 1996). Não se trataria mais de uma espiritualidade do extraordinário, mas outras espiritualidades, ordinárias – ao mesmo tempo, sutis e concretas - da vida comum, singulares, experienciadas com os corpos, as trocas, as conversas, na política, nos

espaços religiosos, nas decisões éticas, nas paixões, na solidão, e de modo especial para nosso debate, nas aprendizagens.

Traçamos, assim, um panorama de apontamentos críticos feitos por Ferrer na sua elaboração. Quais seriam, porém, as suas propostas, para além deles? Percebemos que a noção de participação apresenta um lugar central em sua obra, e que a espiritualidade deixa de ser entendida como um fenômeno intrassubjetivo para ser considerada como eventos, nos quais os seres humanos podem participar de diversas maneiras, por diversos caminhos e formas. Esse caráter participativo expande mais ainda as possibilidades para pensarmos as espiritualidades como fenômeno não exclusivamente humano: a natureza, as entidades de outros mundos, os elementos vivos e não-vivos podem igualmente serem participantes dos eventos espirituais.

Nesse sentido, esses eventos não são nem objetivos, nem subjetivos, nem absolutos - parte de uma verdade única -, nem relativos - isolados em *lócus* afastados uns dos outros. Ferrer (2002) menciona os eventos espirituais como cocriações ou enações, as quais não separam experiência e mundo, sujeito e objeto. A consciência, nesse contexto, não forma uma representação de uma realidade, mas com ela comunga de forma multidimensional. Aqui, abre-se espaço para os saberes somáticos, mentais, afetivos, energéticos, imaginais, simbólicos... E é nessa dança sem ritmo prévio que emergem os processos transformativos dos saberes e dos seres, das epistemologias e das ontologias a partir da abertura para o desconhecido da participação.

Ao falarmos em indefinição, necessariamente outro conceito nos vem à superfície: trata-se do Mistério, evocado – tamanha sua importância – até mesmo no título do seu mais recente trabalho (FERRER, 2017). O Mistério, para Ferrer (2002; 2011; 2017), se afasta do que sustentam perspectivas em congruência com ideias totalizantes de espiritualidade, ou mesmo algumas epistemologias perenialistas; ele não seria uma realidade última, inacessível ao humano, distante. Ao contrário, sua definição reside exatamente em seu aspecto de desconhecido, porém, de uma potência indeterminada que não cessa de se transformar e de criar e na qual podemos ativamente cocriar e (nos) transformar. Na perspectiva participativa, não há o que se almejar ou um centro que aglutine os caminhos espirituais. Pelo contrário, os mundos humanos e extra-humanos já participam, isto é, cocriam e transformam a si e ao mistério em um processo indefinido e plural.

Esse processo sem rota traçada nos possibilita, portanto, pensar o mistério como uma incessante cocriação de vida, e, nesse sentido, é importante recordar que nele não somente há espaço para as belezas e maravilhas, mas também pode haver dores, feiuras, sombras – aspectos que compõem a vida em sua inteireza. O grande passo, porém, é também perceber que o

processo segue, não é estanque, mas que cada produção abre espaço para a transformação num fluxo não-determinado e criativo, o qual acontece, de modo paradoxal, marcado pela continuidade do seu fluir e pela descontinuidade da criação que traz o novo e rompe com o anterior.

Em contrapartida, não é por afirmar um pluralismo participativo das espiritualidades (FERRER, 2002; 2011) que essa perspectiva não estabelece distinções em termos qualitativos entre elas: o autor fala em critérios que envolvem algumas das críticas mencionadas anteriormente, como o narcisismo e o egocentrismo espirituais, o poder de integração das experiências espirituais ao cotidiano e o equilíbrio da dimensão espiritual com outros aspectos da vida: a busca de justiça ecológica, econômica e político-social, por exemplo. Assim, como centralidade para a prática nas espiritualidades participativas, o psicólogo define o cultivo das “dimensões incorporadas [no sentido de apreendidas no e com o corpo], relacionais e enativas da cocriação espiritual” (FERRER, 2011, p. 9, tradução nossa). O corpo, portanto, ocupa um lugar central para essa compreensão.

2.3.2 A sementeira do nosso caminho: espiritualidades participativas decoloniais

É notável, por todos esses elementos, que, na abordagem da Transpessoal Participativa, imanência e transcendência deixam de ser dois polos de uma linha para se aproximarem e se integrarem na possibilidade da participação e na experiência da criatividade *com* o mistério. Mais ainda, tudo isso acontece tendo como palco a vida, o cotidiano, os corpos. Ferrer (2017) acerca disso, dedica-se a falar sobre a possibilidade de espiritualidades incorporadas.

Para isso, ele retoma alguns elementos das espiritualidades vividas nas tradições religiosas para deles apresentar uma noção de sublimação ou de apagamento do corpo perante o espírito. Nesse sentido, o corpo, seus movimentos, sua fisiologia, sua vitalidade não eram consideradas como fontes dignas de conhecimento e uma experiência espiritual verdadeira e, assim, ele foi colocado em um lugar de atenuação de seus efeitos, ou mesmo de controle ou repressão. Afastando-se dessa noção, a ideia de Ferrer (2017) é a de que, para participar inteiramente do mistério, o ser humano tem a possibilidade de abrir-se em todas as suas dimensões: corpo, vitalidade, coração, mente e consciência, não somente centrados em um indivíduo, mas como elementos dentro de um processo maior, relacional, multidimensional e transpessoal. A prática de espiritualidades incorporadas é, então, diretamente conectada a uma experiência espiritual centrada na vida em si mesma como fonte válida de criatividade e, mais

ainda, estabelece toda a força da vida puramente imanente em todos os seus âmbitos como espaço significativo de participação no mistério.

Outro aspecto da obra de Ferrer que nos é singularmente caro é o fato de ela despertar a possibilidade de múltiplas cosmologias e epistemologias, e, em especial, voltamos nosso olhar e nossa escuta para aquelas cujas falas, gestos e ações foram rechaçadas ao longo da história do conhecimento ocidental – privilegiadamente eurocêntrico, branco, heterossexual e masculino. Dito de outra forma: considerando que este é um trabalho que parte das periferias dos espaços urbanos e das narrativas, das histórias de mulheres que vivem nesses contextos, não poderia ser outro nosso posicionamento, a não ser o de tentar produzir um conhecimento dessas brechas de mundo, ou, como nos fala Ailton Krenak (2019, p. 11), um saber da “camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra”.

Desejamos, pois, cocriar nesse agarramento com a terra, e para isso, embora a produção de Ferrer não traga diretamente enfoques nesse sentido, sua proposta, em vários momentos, afirma essa possibilidade (FERRER, 2002; 2008; 2011). Observamos, assim, uma gama de estudos inspirados pela perspectiva participativa (BROOKS, 2010; BROOKS; CROUCH, 2010; BROOKS et al., 2013; DETERVILLE, 2016; HOLIDAY, 2010; ROTHBERG; CODER, 2013; FERNANDEZ-BORSOT, 2020; TURNER, 2017), os quais se voltam para realidades também diversificadas de fenômenos espirituais que, por sua vez, abarcam perspectivas afrocentradas, feministas, discutem o lugar da outridade, da diferença e da participação em transformações sociais e políticas na produção do conhecimento de espiritualidades participativas transpessoais.

A partir desse quadro, podemos, enfim, afirmar que a abordagem participativa nos oferta um caminho que somente pode ser trilhado em associação com a decolonialidade, a qual será mais aprofundada no capítulo que segue. É somente a partir dessa conexão, portanto, que podemos falar em uma centralidade analítica para nosso trabalho. Isso porque, além da abertura para a pluralidade de modos de participarmos desse mistério, ela ainda aponta horizontes para uma outra virada, a virada com esses outros cujos saberes – e vidas – são contra hegemônicos e que, em alguma medida, foram relegados como inferiores e, então, descartáveis.

Nosso alinhamento, enfim, vem para assentar nosso compromisso com esses saberes, com essas vidas e com os eventos participativos nelas compreendidos. Concordamos novamente com Ferrer (2011), ao anunciar o pluralismo e a diversidade ética que compõe a rede não hierárquica de pesquisadoras e pesquisadores que se interessam pela perspectiva participativa. Além disso, percebemos ainda outros posicionamentos na literatura acerca da

perspectiva transpessoal que apontam a necessidade de pluralizar a(s) espiritualidade(s) (SILVA, 2015).

Apresentamos, assim, um breve cenário da perspectiva participativa, com o enfoque nos seus aspectos mais relevantes para nosso trabalho. E, a partir dela, podemos dizer que encontramos um ponto de congruência com nossas intenções. Adiante, buscamos tecer pontes entre essa abordagem e algumas reflexões sobre o território central no qual nos movimentamos: a (Trans)formação Humana.

2.4 PROCESSOS DE (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA E ESPIRITUALIDADES PARTICIPATIVAS DECOLONIAIS

Até o momento percorremos um caminho consistente: nossa primeira paisagem foi uma espécie de prévia do território por onde iríamos caminhar. Pudemos observar – embora ainda estivéssemos pouco situadas - seu relevo, seu solo, sua geografia e, enfim, concluímos que o singular não mais contemplava o terreno complexo e tão cheio de novas paisagens pelo qual desejávamos caminhar. O segundo passo, então, foi pôr nossos pés para se mexerem e, sem pressa, mas com o intuito de colocar em movimento nossos horizontes, transformar paisagens e ir traçando um caminho próprio. Percebemos como os trabalhos se movimentavam em torno das temáticas que aqui se fazem relevantes e nos atentamos mais cuidadosamente para aqueles cuja terra nos parecia mais semelhante ao solo que desejamos estar pisando ao final desse percurso; passeamos por algumas referências teóricas imprescindíveis para adentrarmos no campo da espiritualidade.

Chegamos, assim, ao nosso ponto de partida. Nele pudemos levantar acampamento, nos aninharmos e obter o repouso e a nutrição necessárias para seguir em frente, sabendo que a estrada ainda nos reserva um longo caminho; reorganizamos as bagagens, para levar conosco apenas o que seria precioso; nesse ponto, nos debruçamos sobre – agora – as espiritualidades e acolhemos a Perspectiva Transpessoal Participativa Decolonial na nossa mochila, como ferramenta primordial para a trilha por vir.

Partimos, agora, a uma nova paisagem, e para atravessá-la, precisamos observar atentamente o mapa que desenhemos e estarmos com as ferramentas certas à mão para nos auxiliar e nos guiar. Isso tudo porque esta não é uma trilha demarcada. Pelo contrário, notamos que ela está em pleno movimento emergente de criação: existem pegadas, rastros de outros viajantes que por ela passaram, que podem nos fornecer pistas de como nela seguir. Contudo, não há um tracejado, uma linearidade, um trajeto pelo qual saibamos que é seguro pisar. Isso é

ampliado por uma característica singular dessa nova paisagem: nela se cruzam várias rotas, que podem sair em lugares totalmente distintos. Escolhas, portanto, são necessárias. Trata-se da paisagem em que se cruzam as espiritualidades e a (Trans)formação humana.

Nesse espaço, nosso primeiro passo é compreender o que queremos dizer ao falarmos em “Formação Humana”. Para isso, precisamos delinear a perspectiva que adotaremos. Falaremos em “processos de (trans)formação humana”, por notarmos que, em primeiro lugar, não se trata de um acontecimento pontual ou estanque, de uma formação localizada em um tempo ou espaço limitados, mas, ao contrário, a percebemos em consonância com a inspiração da abordagem participativa da teoria transpessoal (FERRER, 2002; 2017), enquanto originada de forças criativas indeterminadas, as quais acontecem de forma plural e participativa envolvendo toda a Vida. Em segundo lugar, ela inclui também o elemento das transformações, evocadas pela emergência contínua do não-determinado, do desconhecido nesse processo enativo.

A fim de situar como percebemos que esses processos se articulam com nosso contexto da educação de modo mais direto, devemos traçar um seu panorama mais amplo no século XXI e no Brasil. Diante disso, quando reconhecemo-nos habitantes de um mundo ocidental marcado pelo sistema capitalista, devemos refletir sobre a capilaridade desse modo de produção em nossas subjetividades e, inevitavelmente, nos processos (trans)formativos que as permeiam.

Mais ainda, falar em capitalismo contemporâneo, como nos indicam Dardot e Laval (2016), deve, necessariamente, passar por uma reflexão sobre o neoliberalismo. Os mesmos autores afirmam que essa marca não se trata meramente de uma nova formulação do capitalismo, mas o ultrapassa, ao não se definir apenas como um modo de produção econômico, mas, sim, em uma nova racionalidade que, dessa maneira, passa a exercer um papel fundante não somente para as trocas econômicas, mas para as próprias maneiras pelas quais os seres humanos se fazem no mundo, nas suas mais diversas atividades e relações, desde os planos macro, como as decisões de Estado, até as sutilezas de um plano micro. Trata-se, enfim, da produção de um novo sujeito do neoliberalismo – o neossujeito.

Como se caracterizaria, assim, essa nova subjetividade? Sua marca central é o ideal de concorrência como norma para os mais diversos âmbitos da vida: o âmbito do trabalho talvez seja o mais evidente, porém não é somente nele em que as metas, a autossuperação, a ideia de um vencedor absoluto se tornam normativas. O neossujeito se centra em um ideal de indivíduo autossuficiente, que gerencia a si mesmo e concorre não somente com todos que o rodeiam, mas também consigo mesmo, em um contínuo e infinito processo de desempenhar cada vez mais: insaciavelmente sentir cada vez mais prazer, trabalhar cada vez mais – para a própria

superação de si, não mais para uma empresa; ele tem como alvo ser cada vez mais: mais adaptado, mais produtivo, mais criativo, mais bem sucedido e uma série de tantos outros “mais” que não se esgotam. A normatividade subjetiva neoliberal é, assim, a de uma “empresa de si mesmo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 333).

Em adição, Gadelha (2017) aponta ainda a visibilidade como um elemento importante para essa análise: não basta apenas produzir, mas é preciso evidenciar, expor as metas alcançadas, o desempenho a ser batido, a fim de fomentar mais ainda a lógica da competição e o desejo de um empreendimento superior de si. Nas palavras de Severino (2010, p. 155) “Toda essa pedagogia, ao invés de levar os sujeitos a entenderem-se no mundo, mistifica o mundo, manipulando-o para produzir a ilusão da felicidade. Prosperidade prometida, mas nunca realizada. Leva ao individualismo egoísta e narcísico, simulacro do sujeito autônomo e livre.”.

No campo da educação, esses processos se encontram facilmente observáveis. Trevisol e Almeida (2019), em uma discussão acerca da educação escolar, apontam que os princípios da concorrência, da competitividade e da eficiência são regentes por excelência da organização escolar, e, na medida em que esse processo ganha tons mais dramáticos, a educação passa a ser compreendida como sinônimo de aquisições técnicas para fins de inserção produtiva. Em outras palavras, a mercantilização dos processos educativos se torna cada vez mais intensa.

De modo mais detalhado, os autores explicitam consequências dessa mercantilização: a escola se transforma em uma empresa cujo objetivo é formar sujeitos eficazes e extremamente competitivos e individualistas - o “fazer mais com menos” emerge como a nova meta, e os aprendizados se tornam mais enxutos, restritos e utilitários, de modo que a ética, a democracia e qualquer senso de coletividade passa a ser não somente questionado, mas profundamente atacado e ameaçado.

Não poderíamos deixar de citar, somado a todo esse quadro preocupante, o que nos remetem Lima e Hypolito (2019), acerca da ascensão de um pensamento neoconservador no Brasil e especialmente, no campo educativo. Os autores apontam a articulação muito próxima desse pensamento com os ideais neoliberais descritos acima, formando uma onda que invoca uma distorção de uma “ultra-liberdade” individualista para acionar um desejo de aniquilação da diferença, que se sente ameaçada por um outro, desconhecido, mas visto como inimigo. Esse movimento, sem dúvidas, coloca em xeque as próprias bases democráticas de defesa de espaços onde possam emergir as pluralidades de discursos, de cosmovisões, de vidas.

A partir de toda essa análise, podemos dizer que enunciar processos de (trans)formação humana, no contexto em que se encontra o debate educativo atualmente, passa, necessariamente, pela afirmativa de uma rota de oposição direta a todo esse cenário. Em

primeiro lugar, a formação humana se compromete com a reflexão sobre os processos humanos em espaços de formação em sua integralidade, como também critica de modo enfático as tentativas neoliberais de sua fragmentação utilitária em nome do lucro e do desempenho mensurável. Além disso, acreditamos não ser possível exercer essa integralidade, como nos lembra Ferrer (2002), a partir de uma visão subjetivista e, nesse caso, individualista. Acreditamos, portanto, na força dos eventos participativos, que podem, de fato, ocorrer no espaço intrassubjetivo, mas essa é apenas uma possibilidade, entre tantas outras, como detalhamos na seção anterior.

Essa espécie de tronco comum para uma definição da Formação Humana não deixa de revelar, por outro lado, a profunda polissemia que esse termo pode assumir. Como ponto de partida, apontamos a perspectiva de Severino (2010), atravessada pela ética e pela política, que enxerga na educação e na formação humana uma prática intencional cujo dever essencial é de investimento na emancipação da vida humana e na construção da cidadania. Por outro lado, Rodrigues (2001) afirma a impossibilidade de embasar a formação humana pela ideia de cidadania, visto que esse conceito se modifica ao longo da história, e aponta o “inacabamento” humano como a condição privilegiada para o trabalho formativo. Mogilka (2006) parte de uma perspectiva humanista para atribuir à formação o papel de construir sujeitos integrais, críticos e reflexivos, que ultrapassem uma educação predominantemente cognitiva e moral e priorizem o desenvolvimento das diversas dimensões intra e intersubjetivas. Para Tonet (2006), a formação humana adquire uma forma pautada pela teoria marxista, marcada por uma subjetividade definida pela práxis e, nesse contexto, sua defesa passa a ser a de que não é possível uma formação humana em sua integralidade a partir do modo de produção capitalista, mas sim, passaria pela sociabilidade comunista. Além destas, também encontramos perspectivas foucaultianas, que colocam o “cuidado de si” em um lugar de centralidade para a formação (FREITAS, 2015; PAGNI, 2011). Por fim, nos deparamos com a visão de Policarpo Júnior e Rodrigues (2010), que apontam a dimensão normativa da educação como ideal de humanidade a ser alcançado, por meio de princípios normativos – a saber: igualdade, verdade, utilidade, razoabilidade, introspecção, individuação e liberdade.

Começamos a perceber, nos últimos trabalhos citados, a emergência da noção das espiritualidades por dentro da discussão sobre os processos educativos e formativos. Dessa forma, também nos encontramos com trabalhos que se voltam explicitamente para essa intersecção que tanto nos interessa. É o caso de Vasconcelos (2009), que debate a espiritualidade no campo da Educação Popular em Saúde. Embora não se remeta a uma experiência em especial, ele reflete sobre os pressupostos da educação popular e defende a

necessidade de ir além da transformação das condições de vida dos oprimidos, bem como da essencial inclusão das práticas populares de espiritualidade como elemento essencial da pedagogia popular. E, por fim, temos a perspectiva de Röhr (2011; 2012; 2013), que aprofunda a noção de formação humana ao associá-la de modo direto e explícito à necessidade da inclusão da espiritualidade como dimensão humana norteadora do processo de humanização.

Esse breve esboço do campo nos faz compreender de modo mais sólido que não podemos falar em um único conceito formação humana. Assim como definimos com as espiritualidades, anteriormente, identificamos uma variedade de sentidos para essa ideia. Dessa forma, para melhor caracterizar a perspectiva que aqui afirmamos, precisamos adicionar mais um elemento: a integralidade. Citamos, logo acima, esse elemento para nos contrapor ao enxugamento da formação típico da racionalidade neoliberal. Portanto, assumimos esse lugar de afirmação de uma (trans)formação humana que também inclua a integralidade. Vale ressaltar, entretanto, que esse termo é usado por algumas perspectivas citadas e assume sentidos específicos no interior das teorias, os quais não estão no nosso escopo de aprofundamento.

Dessa maneira, reiteramos que não é o caso de uma afiliação com algum conceito específico de integralidade no interior desses referenciais teóricos. Nosso objetivo, ao adicionar a integralidade à formação humana é o de compreender esta última por dentro das diversas nuances da existência, conectada à vida, ao cotidiano e à possibilidade da afirmação da outriedade como modo de ser de vidas que constantemente são ameaçadas em suas existências e que nos exigem posições éticas de sua defesa (ARROYO, 2019). No sentido que aqui buscamos atribuir, a (trans)formação humana ganha contornos plurais, participativos, enativos e criativos, em afinação, de fato, com a perspectiva de Ferrer (2002; 2017).

Em meio a todo esse contexto, nosso posicionamento se volta para a formação humana em articulação com as espiritualidades. Assim, acreditamos que a conjunção desses dois elementos pode nos trazer uma riqueza para pensar os processos (trans)formativos nos diversos espaços em que eles se mostram. Nosso movimento seguinte, então, é de compreender, com mais detalhes, qual é nosso estímulo ao nos adentrarmos por esse território. Começamos com alguma definição acerca do nosso desafio enquanto pensadoras da Formação Humana e das espiritualidades, nas palavras de Freitas (2012):

Como pensar modelos formativos que mesmo não sendo “passíveis de ensino” formal, já que sua realização consiste em uma “apropriação pessoal”, impliquem, sim, em dinâmicas formativas de comprometimento com esses modelos, tanto por parte do educando, quanto do educador. (FREITAS, 2012, p. 359)

Nesse trecho, observamos um primeiro tensionamento entre a formalidade de um ensino e a possibilidade de sua apropriação na relação entre educador e educando. Nesse sentido, é

imprescindível que recordemos as reflexões de Röhr (2013) acerca da importância da espiritualidade na relação entre eles. Segundo o professor, a educação é um processo sem garantias, na medida em que o educador, em sua condição de liberdade, se encontra com a existência também livre do educando. Diante disso, a principal tarefa ética (RÖHR, 2014) do educador seria investir em seu próprio processo transformativo, de descoberta da espiritualidade e, dessa forma, possivelmente inspirar que ele ocorra com os educandos com os quais se relaciona. Em meio a esse processo, o norte da educação seria a confiança, enquanto aposta no possível dessa relação e na espiritualidade.

A proposta de Röhr (2013), porém, se volta com mais ênfase para os processos educativos enquanto intencionais. Mas diante disso, nos perguntamos: e quanto à não intencionalidade, aos eventos formativos que acontecem em espaços educativos não-formais? Para isso, voltamos-nos para o debate sobre os espaços de educação:

A escola possui o potencial de ser um espaço promissor para o cultivo da espiritualidade madura através dos encontros possíveis que a vida coletiva possibilita, da chance de se travar contato com conhecimentos que podem alimentar o intelecto e as emoções, do estímulo à criatividade, à sensibilidade e a reflexão crítica como caminhos para o autoconhecimento da celebração da liberdade de pensamento. O espírito pode florescer dentro dos muros da escola quando esta reconhece e valoriza esta que é a mais profunda dimensão humana. Mas que não se perca de vista os limites desse esforço. [...] É na concretude da vida, nas suas exigências, empecilhos, desafios, contradições, armadilhas e milagres cotidianos que essa espiritualidade será testada, aprimorada. Expandida. O que retoma o caráter difuso da educação no seu sentido mais amplo. (NEPOMUCENO, 2015, p. 153 – 154)

Novamente, nos deparamos com o cotidiano como palco no qual acontecem os processos de (trans)formação humana em sua integralidade. Não desconsideramos a educação formal, porém nosso interesse se volta para um olhar mais amplo, para nos debruçarmos sobre os processos (trans)formativos da e na vida por ela mesma. Por isso, afinal, nosso interesse pelas narrativas de vida, por acreditarmos que nessas histórias – compreendendo sua narração como um evento participativo, e tão logo, espiritual – reside uma abertura de possibilidades para a potência da (trans)formação humana em sua inteireza e abertura.

Dessa forma, estabelecemos aqui uma educação no interior da Perspectiva Transpessoal, como evocada por Silva (2015), como uma abordagem laica, cujo horizonte são as práticas de (trans)formação e inteireza na inseparabilidade entre natureza-eu-outro, em direção ao exercício dos valores éticos de humanização, da abertura e sustento da diferença e descentramento do eu, bem como de uma defesa da pluralidade das vidas. Adicionamos ainda a definição dada por Rowe e Braud (2013), que se referem à educação transpessoal como um processo expansivo, experiencial e reflexivo, que se conecta com uma variedade de inteligências, diálogos, experiências, os quais, por sua vez, envolvem dimensões corporais, afetivas, emocionais,

energéticas, políticas, poéticas, simbólicas, mitológicas, as quais podem despertar um sentido de (re)encantamento da vida e do mundo.

A essa definição provisória, acrescentaríamos ainda elementos sobre uma educação transpessoal participativa, fornecidos por reflexões de Hartelius (2014). Ele afirma a necessidade um saber transpessoal capaz de sustentar a inclusividade e a diversidade como princípios imperativos fundamentais para uma criação efetiva de conhecimento, que reflita não apenas a integralidade das pessoas, mas a inteireza da humanidade. Poderíamos ainda ir além e afirmarmos não uma humanidade – que recai nos perigos da defesa de um único modelo de humano (ARROYO, 2019) –, mas uma pluralidade delas, participando de formas tão diversas do desenrolar do mistério.

Por fim, apontamos um elemento elencado por Sohmer, et al. (2020) e Ferrer (2017), acerca da educação em uma abordagem transpessoal participativa: o lugar do corpo. É comum para os autores a defesa da integração de todas as dimensões corporais, intra e interpessoais no processo educativo. Porém, Ferrer (2017) menciona o desafio – e ao mesmo tempo a potência – de uma educação participativa incorporada, uma vez que, para além da superação de uma formação centrada no aspecto cognitivo-racional, ela se propõe a contribuir para a libertação de séculos de controle e repressão moral e dogmática sobre o corpo, que nos trouxeram para um estado de distorções e feridas na nossa relação com ele. Nesse sentido, podemos afirmar que este é um trabalho incorporado, no qual as dimensões somáticas, energéticas, afetivas, vitais e conscienciais estão constantemente sendo postas em jogo, de forma não-linear e enativa, com vistas à cocriação de conhecimentos que possam, de algum modo, ser pontes para a (trans)formação humana, nela incluídas, sem dúvida, todas participantes desse trabalho – as convidadas e a pesquisadora.

Após todo esse percurso, se pudéssemos sinteticamente definir nossa proposta para a formação humana, ela residiria em uma palavra mencionada há alguns parágrafos. Trata-se do (re)encantamento. Defendemos, assim, uma educação (re)encantada:

O encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário. Daí o encanto ser uma pulsação que rasga o humano para lhe transformar em bicho, vento, olho d'água, pedra de rio e grão de areia. O encanto pluraliza o ser, o descentraliza, o evidenciando como algo que jamais será total, mas sim ecológico e inacabado [...]. Considerando que viver é artimanha que se cultiva entre aquilo que se enxerga e aquilo que mora no invisível, seguimos o rastro da flecha que atravessa o tempo: o contrário da vida não é a morte, o contrário da vida é o desencanto. [...] Assim, cabe falarmos em mortandade e vivacidade, considerando que a primeira é um estado de desencanto da vida e a segunda é a experiência do ser integral e integrado como a natureza, mesmo que eventualmente tenha morrido. (SIMAS; RUFINO, 2020, P. 07 - 08)

Uma (trans)formação humana que possa brindar a vida, mas também nela abrir espaço para a morte, que possa fazer participar vivos, não-vivos, humanos e não humanos, uma (trans)formação que se possa abrir ao mistério. É essa nossa afirmação, como novo ponto de demarcação no caminho que vamos traçando. Mas, afinal, uma (trans)formação humana (re)encantada, que quer dizer? Essa é a pergunta que nos fazemos, e cuja resposta nos move em direção ao horizonte do caminho que se abre novamente.

3 ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS: COCRIAR MOVIMENTOS DE DECOLONIZAR O “HUMANO”

Na nossa busca pela afirmação de espiritualidades (re)encantadas, o questionamento que segue martelando nos nossos passos é: como, de fato, construir essas afirmativas? Como enxergar seus possíveis no chão que habitamos? Sendo o cotidiano nosso tecido, como essa costura pode ser composta? Ou melhor, será que ela já não é tecida em sutilezas, movimentos quase imperceptíveis que escapariam aos nossos olhares que buscam grandiosidades?

Na busca do (re)encanto, porém, nos deparamos com o desencanto. Vemos e vivemos um mundo ocidental permeado pelo olhar da dominação, da técnica, da fome de mundo incessante do “capitalismo devorador” (KRENAK, 2020). Somos devoradas e devorados em nossos cotidianos, em nossos afazeres, em nossas relações. Ficamos apertadas e apertados, esmagadas e esmagados por processos de mortificação diária. É nesse contexto que as espiritualidades propostas por Ferrer (2002, 2017) podem nos recordar: como podemos participar da vida? Como podemos desapertar esses esmagamentos, empurrar para longe os tratores, os rolos compressores de vida? Ao partirmos do nosso pressuposto de um lugar participativo humano, como ou se seria possível, de fato, cocriarmos espiritualidades que brindem um mundo encantado? Nesse contexto, nossas experiências de espiritualidades poderiam ser lugares, movimentos, atos de resistir, escapar ou mesmo confrontar a mortificação que insiste em nos devorar? Mais ainda, seria possível ampliar esses processos espirituais em busca de resistências cada vez mais potentes que façam barreiras, criem furos e alarguem as possibilidades de vida?

Encarar os processos de (trans)formação humana a partir dessas questões-pressupostos não seria tarefa simples sem que soubéssemos com quais aliados contamos e quem devemos encarar nos nossos campos de batalha rumo à ampliação da vida. Mais ainda, precisaríamos compreender o lugar de que partimos, o chão que habitamos como origem e como lar e, do qual, por mais que nos movimentemos, dele não nos dispersaríamos.

Chegamos, assim, no lugar dos feminismos. Ora, partimos, como já evidenciamos em outros momentos do texto, de um trabalho escrito por e com mulheres. Mulheres, aqui, necessariamente passa por um plural e por um político. Por isso nosso lugar é de *um* feminismo, e não de *o* feminismo, muito menos de um feminino, no sentido de unicidade ideal. Não tratamos, aqui, de uma posição na divisão de papéis sexuais, meramente, mas de um lugar de luta política e epistemológica. Esse é nosso lugar de partida e de caminho – se é que há uma

linearidade nesse trajeto. Jamais poderíamos deixar, então, de compreender que essa é nossa base e rumo. Porém, de que feminismo falaríamos?

Esse capítulo, portanto, gira em torno das nossas tentativas de circundar um entorno de terras-úteros de uma possibilidade de feminismo, por entre o qual caminhamos, em busca de apresentar as espiritualidades a partir desse aspecto, nas pontes que enxergamos como possíveis entre eles. Entendemos, assim, que as espiritualidades, em sua pluralidade, não se fecham em um “total” feminista. Pelo contrário, não ignoramos as possíveis tensões que essa qualificação pode gerar. Nosso olhar, na verdade, seria o de perceber as espiritualidades feministas como uma possível face da nossa abordagem para as espiritualidades, a qual optamos por ressaltar.

3.1 FEMINISMOS E COLONIALIDADE: QUE CASAS HABITAMOS?

Começamos a nos movimentar em busca da costura dessas pontes entre as espiritualidades e uma postura ético-epistemológica feminista. No entanto, a caminho dessa construção, nos deparamos com um primeiro “calo”, uma pedra nos nossos sapatos, da qual não podemos escapar. Trata-se do lugar da colonialidade nos processos de constituição das espiritualidades, bem como do movimento feminista.

O despertar da nossa inquietação aparece como tentativa de responder o que nos atíça Rufino (2018, p. 73), ao questionar: “como nos reconstruímos diante do trauma vivido e nos lançamos nas batalhas contra a violência imposta por esse sistema? Somado a essas questões lanço uma outra: Quais caminhos se abrem enquanto possibilidade?” A resposta de Rufino é a Pedagogia das Encruzilhadas, mobilizada pelo simbólico de Exu, da criatividade, do inacabamento da transformação, do vadeio e das transgressões “além dos limites da racionalidade moderna ocidental” (p. 74). Em muito se assemelha às nossas intenções: movimentar lógicas já dispostas, intensificar de afetos corporificados espiritualidades voltadas para transcendências perenes, bagunçar, descentrificar concepções totalizantes de espiritualidade no singular visando a uma noção dos processos de (trans)formação humana que tratem, antes de tudo, de uma baliza ética, mais do que técnica ou instrumental. Imaginamos, porém, que nossas possíveis respostas podem ser diferentes das desse autor, já que nosso lugar é outro, apesar da partilha de questões-inquietações. Sua menção, porém, às racionalidades modernas, nos faz rememorar as dimensões e intensidades da violência da colonialidade, e assim nos assentamos um pouco sobre ela.

A colonialidade está presente nas relações sociais, nas instituições, nas trocas afetivas, econômicas, políticas do mundo anteriormente articulado dentro do colonialismo europeu,

enquanto sistema de domínio institucionalizado, sobre vários lugares geográficos, especialmente África e América. Desse modo, a lógica colonial é compreendida como continuidade simbólica do que era anteriormente ocupado pelo colonialismo enquanto sistema-mundo de dominação e aniquilamento de seres, saberes e poderes de povos originários (CASTRO-GOMES; GROSGUÉL, 2007; MIGNOLO, 2008; SANTOS, 2019).

Da mesma forma, a relação entre esse sistema e o que conhecemos como modernidade - com seus ideais de técnica, progresso e desenvolvimento capitalístico - seria intrínseca; ou seja, não existiria modernidade sem colonialidade, inaugurada a partir das expansões mercantilistas ibéricas do século XV e intensificada a partir do Iluminismo e do processo de industrialização inglês do século XVIII (DUSSEL, 2005). É, portanto, um lugar de esquecimento e apagamento violentos de potências encantadoras de mundo de grupos considerados sub-humanos, inferiores numa hierarquia criada pela vontade de dominação do mundo eurocêntrico, que tentou estabelecer a si mesmo como parâmetro de humanidade e, a partir desse pretexto, subjugou terras e vidas humanas e extra-humanas de povos – que então passam a ser inventados e classificados como outros: “Na modernidade ocidental não há humanidade sem sub-humanidades” (SANTOS, 2019, p. 41).

Essa posição de outridade não significaria somente um lugar da alteridade enquanto diferença radical daquilo que constitui um “eu” e seu fora, mas uma divisão radical entre periferias e centro, uma distinção hierárquica de posicionamentos quanto a seu verdadeiro valor de humanidade. É nesse sentido, então, que concordamos com o questionamento contínuo de Ailton Krenak (2020) acerca de que humanidade seria essa que tanto enaltece como um ideal de ser superior a outros seres, mas que, em sua arrogância, tem destruído as diversas outras formas de vida em nome de um pretense desenvolvimento.

No interior dessas tais “outras formas” estariam localizadas uma variedade de categorias postas de lado, que perpassam aspectos do mundo não humano, como a biosfera. O intuito dos “humanos”, ao agir *sobre* ela, olhando-a com uma *coisa*, em separado, era o de dominá-la e explorá-la. Entretanto, essa fome de domínio não agiu somente sobre o que passou a ser entendido como “a natureza”, mas também atravessou e atravessa fenômenos iminentemente “humanos”. Um dos exemplos mais fortes é o próprio racismo, localizado como o dispositivo de poder estruturador de hierarquias também de dominação, exploração e aniquilamento dentro sistema colonial por meio da criação artificial da noção de raças e da hierarquia entre elas (BERNARDINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016). Além do poder, a tensão da colonialidade se manifesta também nas dimensões do ser, por meio da hierarquização das identidades; e do

saber, pela desvalorização, ou mesmo destruição de saberes colonizados, em um movimento denominado epistemicídio (BALLESTRIN, 2013; MIGNOLO, 2008; SANTOS, 2019).

O encontro com as propostas do ponto de vista da decolonização, dessa maneira, se coloca como uma alternativa contra hegemônica à tentativa de universalização moderna, a qual era marcada por “(...) el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí.” (GROSFOGUEL, 2007, p. 64). Como colocam Mignolo (2008) e Rufino (2018), se trata de uma posição epistêmico-política em que as dicotomias típicas do pensamento moderno entre teoria e prática são fissuradas em busca da elaboração de pluri-versos (MIGNOLO, 2008), ou seja, exercícios de pensamento localizados:

Afirmar o *locus* de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêtricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressado e não situados. O *locus* de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo. (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p. 19).

Essa tem sido, portanto, nossa tarefa ao longo deste trabalho: afirmar nosso lugar, afirmar um conhecimento-vida que tem gênero, afeto, corpo. Não haveria uma possibilidade nem um objetivo de um retorno a uma pré-colonialidade ou um abandono das marcas modernas ou mesmo de pensamentos ocidentais, os quais poderiam contribuir para a afirmação dessa posição de contra-hegemonia. Pensar desse modo significaria, como aponta Dussel (2005), uma errônea tentativa de criar mais uma nova proposta que se pretenderia universalizável e hegemônica.

Não se intenciona, portanto, que a decolonialidade assuma um posto de modismo ou capricho teórico, mas, ao contrário, que as possibilidades de tensionamento que ela abre funcionem como aberturas para a pluralização dos modos de ser, saber, conhecer, afetar, corporificar, culturalizar, “espiritualizar”. Isso pode incluir, portanto, o “cruzo” (RUFINO, 2018, p. 75) como exercício de pensar e cocriar nas fronteiras a partir do encontro entre os lugares das mulheres enquanto participantes-pesquisadoras. Trata-se, assim, do que Boaventura de Souza Santos (2018) denomina como ecologia dos saberes, em que eles, diversos, podem co-habitar e cocriar novos elementos de ser-fazer-sentir.

Nossa proposta é dizer que as espiritualidades, como plurais, podem abarcar distintos modos de fazer(-se) espirituais e nossa intenção, assim, é debruçarmos-nos sobre suas possibilidades quando nos voltamos para um feminismo periférico, constituído no chão e no

calor do asfalto, da metrópole caótica de Recife, nos ônibus lotados, no cheiro de trânsito e mangue misturados.

Ao propormos, então, um feminismo entrecortado pela decolonialidade, vamos na esteira de uma série de pensadoras que abriram caminhos conectando essas duas grandes esferas. Uma das mais importantes é María Lugones (2014), que, inspirada pelo conceito de colonialidade do poder, vai além da noção apontada por Quijano para abordar a perspectiva do gênero como categoria essencial para observar o processo de dominação colonial. A autora aponta a dicotomização da modernidade como eixo central de análise para explicitar sua argumentação. Com isso, ela afirma que:

O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. (LUGONES, 2014, p. 936)

A dicotomização, dessa forma, não era de modo algum compreendida em um sentido de oposição complementar igualitária, mas pelo contrário, havia uma distinção de lugares hierarquizados, na qual apenas o colonizador detinha a posição de *sujeito*. Assim, se para as mulheres europeias esse lugar não era possível, que posição estaria “reservada” para as mulheres colonizadas? A partir dessa pergunta, Lugones aponta que a dicotomia não era apenas uma característica das relações de gênero, mas também marcava os lugares entre colonizadores x colonizados; europeus x bárbaros e que, portanto, a colonialidade de gênero não poderia ser analisada a partir “(...) somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos.” (LUGONES, 2014, p. 939).

Esse argumento é exemplificado quando a autora menciona o papel da associação entre a conversão forçada ao cristianismo e os conceitos tipicamente modernos de dominação da natureza como elementos explicativos para o apagamento das práticas comunitárias de cultivo do solo, de tecelagem e mesmo de relação com o cosmos. Começamos a perceber, nesse sentido, que a colonização atinge de forma direta também as espiritualidades dos povos originários. Para a autora, portanto, as “fêmeas colonizadas” (p. 939) não são mulheres, já que não estão no posto de humanas. Olhar para isso, dessa maneira, é reconhecer-nos como herdeiras desse processo de violência.

Por outro lado, Lugones também enxerga a dinâmica desse processo. Ela afirma que essas relações não são estanque, mas o tempo todo há uma tentativa de hegemonização

capitalista, que também é resistida, e, nesse ponto, o feminismo desempenha um papel central no sentido de tentar superar a colonialidade de gênero. A especificidade de um feminismo decolonial seria um olhar para o encontro com a/os colonizadas/os como

(...) seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram. (LUGONES, 2021, p. 941)

Lugones (2014) compreende as/os colonizada/os como seres que habitam o “lôcus fraturado” (p. 942) da colonialidade e é precisamente a partir desse lugar de fratura, de fronteira, que se pode começar a tecer um pensamento de resistência à contínua investida de desumanização, com a construção de novos olhares e sentidos pela “a novidade de ser-sendo.” (LUGONES, 2014, p. 947). Ao contrário de tentativas de universalizar, portanto, uma noção de gênero exclusiva que dê conta de suas análises, a proposta da autora é pela multiplicidade das subalternidades, que incluam as tensões, que revistem as memórias e, nesse movimento, construam resistências. As dicotomias, assim, dão lugar às pluri-versalidades que podem afirmar as vidas outras.

Assim, para partir de uma epistemologia feminista, é necessário estabelecer um giro epistêmico que não se volta simplesmente para um olhar para as experiências femininas, mas sim, revela-se uma outra experiência de mundo enquanto pesquisadoras:

Portanto, o feminismo propõe uma nova relação entre teoria e prática. Delineia-se um novo agente epistêmico, não isolado do mundo, mas inserido no coração dele, não isento e imparcial, mas subjetivo e afirmando sua particularidade. Ao contrário do distanciamento do cientista em relação ao seu objeto de conhecimento, o que permitiria produzir um conhecimento neutro, livre de interferências subjetivas, clama-se pelo envolvimento do sujeito com seu objeto. Uma nova ideia da produção do conhecimento: não o cientista isolado em seu gabinete, testando seu método acabado na realidade empírica, livre das emoções desviantes do contato social; mas um processo de conhecimento construído por indivíduos em interação, em diálogo crítico, contrastando seus diferentes pontos de vista, alterando suas observações, teorias e hipóteses, sem um método pronto. Reafirma-se a ideia de que o caminho se constrói caminhando e interagindo (RAGO, 2019, p. 361)

Além disso, há a grande necessidade de atentar para a diferença colonial, reveladora de uma crítica ao movimento feminista europeu e hegemônico construído, majoritariamente, em um contexto de produção acadêmica por mulheres intelectuais heterossexuais brancas de classe média - o qual buscou uniformizar todas as experiências de mulheres a partir de uma categoria de “mulher” e de um sistema patriarcal universal (BALLESTRIN, 2020). Apesar da polifonia

de discursos sob o guarda-chuva da decolonialidade, há a urgência de pautar demandas de mulheres negras, pobres, lésbicas, bissexuais, latinas, periféricas, camponesas...

É, então, assentado nessa multiplicidade de mulheres que emerge a pluralidade de feminismos englobados como de(s)coloniais⁵. Para Alcoff (2020), o feminismo eurocêntrico também pode ser visto como imperial, na medida em que busca chegar a uma definição do que seria liberdade para as mulheres, novamente de modo pretensamente universalizável. A autora alerta ainda que as realidades pré-coloniais foram muito apressada e distorcidamente “traduzidas” para conceitos ocidentais dentro da categoria de gênero binárias, mas que, não necessariamente elas corresponderiam a essas classificações.

Nesse sentido, a professora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2004; 2017), a partir da sua discussão sobre gênero em um olhar para o processo de colonialismo e colonialidade desde África, aponta as mulheres colonizadas como a outridade radical da colonialidade, ao afirmar que elas “ocuparon la categoría residual y sin especificación de lo Otro.” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 209). A pesquisadora aponta ainda a dificuldade de separar os conceitos ocidentais de sexo e gênero, na medida em que, embora exista toda a discussão do gênero enquanto um constructo social, ele ainda se referencia pelo sexo enquanto base biológica. A crítica da autora, portanto, é de que o feminismo centrado no Ocidente, especialmente nas chamadas primeira e segunda onda, reproduziu, de modo mais ou menos consciente, a centralidade da biologia como parâmetro para definição da sua crítica ao patriarcado. A partir desse lugar, “en los estudios multiculturales de género, los teóricos y las teóricas imponen categorías occidentales a culturas no-occidentales y luego proyectan dichas categorías como naturales” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 52).

A ênfase ocidental no sentido da visão, assim, está nas bases disso que a autora chama de um determinismo biológico moderno, cujas consequências são as classificações identitárias a partir da classificação dos corpos. Categorias sociais apontadas como “diferentes”, nelas incluídas as mulheres, mas também pessoas racializadas, pobres, são localizadas em hierarquias a partir dos seus corpos; enquanto, inversamente, a valorização da racionalidade moderna

⁵ O uso do termo “de(s)colonial”, com o “s” entre parênteses é explicado por Ballestrin (2020). A autora diferencia os usos de “feminismos descoloniais” de “feminismo decolonial”, ao afirmar que o segundo está mais ligado de modo direto à produção do grupo Modernidade/Decolonialidade. Contudo, também refere que os termos comumente são usados como sinônimos. Por outro lado, Walsh (2009, p. 14-15) explicita que a opção sem o “s”, “decolonial” demarca um posicionamento distinto da outra, “descolonial”. Enquanto esta se referiria a uma negação, reversão ou superação da colonialidade, a primeira demarcaria um movimento contínuo de “transgredir, intervir, in-surgir e incidir”. A decolonialidade, assim, englobaria um movimento de contra-hegemonizar, antes um deslocamento dos centros para as periferias do que uma superação deles para a construção de uma nova hegemonia. Nesse sentido, então, optamos pelo uso do termo sem o “s” - com exceção de quando há a referência direta ao texto de Ballestrin (2020) -, a fim de demarcar a provisoriade das nossas cocriações, bem como a aliança delas com as outridades e seus gestos contínuos de decolonização.

coloca as categorias eurocêntricas, branca e masculina como dotadas de razão, ao mesmo tempo em que o corpo é inferiorizado como lugar das paixões, do pecado e da falta de discernimento. A autora observa, portanto, o paradoxo de um sistema-pensamento que se embasa em classificações sobre o corpo, mas também o coloca em um lugar de rechaço.

No contexto brasileiro, a crítica a um feminismo universalizante e eurocêntrico é tecida por Lélia González (2020), que aponta que um feminismo que de fato busque transformações na vida das mulheres, para além de uma elite branca e majoritariamente acadêmica, deve incluir a centralidade dos debates sobre raça, usualmente omitidos no interior das discussões feministas. Para além disso, a autora também ressalta a categoria da Amefricanidade para evocar as raízes ameríndias e africanas da chamada América Latina, como importante marcador para analisarmos as especificidades do Brasil e de sua herança colonialista, especialmente no que diz respeito ao “racismo por denegação” ou “racismo disfarçado” (GONZÁLEZ, 2020, p. 118), no qual existe uma ilusão de “democracia racial” ao mesmo tempo em que o branqueamento é uma prática histórica. A Améfrica seria, assim, o a referência para o pensamento ancestral e afrocentrado de um feminismo que considere “(...) o caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região.” (GONZÁLEZ, 2020, p. 129) e que, dessa forma, veja as experiências de mulheres negras e brancas como radicalmente distintas. A autora exemplifica com o lugar social da mulher negra, localizada como altamente sexualizada ou feita para o trabalho pesado (nos dois casos, há uma aproximação com uma condição de animalização), enquanto à mulher branca está destinado o posto do casamento.

Percebemos, a partir dessas provocações dos vários feminismos decoloniais, sua multiplicidade de referências de partida. Além desses elementos, consideramos que outro aspecto retomado por esses pensamentos que nos é particularmente relevante é seu senti-pensar sobre o corpo. O pensamento feminista decolonial, em contraposição às normativas modernas que consideram o corpo sujo, poluído – retoma-o como uma espécie de primeira morada, de onde partem as experiências das diversas “seres” mulheres. Assim como para Ferrer (2017), não há um caminho para de cocriação que não passe pelo corpo. Nesse contexto feminista, ele também é compreendido para além de um sentido biológico, abarcando corpos políticos, corpos simbólicos, corpos energéticos e corpos espirituais e tantos outros:

En y a través de los “otros cuerpos”, el de las mujeres, se afirma dicha inseparabilidad interconectando el pensamiento con el placer, la sensualidad y la ternura de un vivir que contribuye a una poética del conocimiento en que se afirma la alegría y propende por la integración del hacer con el sentir (TOBÓN; CANAL, 2019, p. 59 - 79)

O movimento, como pudemos perceber, é de uma subversão do símbolo do corpo enquanto marca da sub-humanidade – enquanto povos “corporificados”, movidos pelos desejos

– para uma apropriação positiva do corpo enquanto marca dessa outridade que se contrapõe a uma neutralidade asséptica, ao sujeito abstrato e desenraizado do pensamento moderno e que afirma que um conhecimento que passe pelo corpo não somente é possível, como também pode ofertar experiências, saberes, dimensões que não serão acessados somente por meio do pensamento abstratizado, mental.

O corpo, para nossa posição de tecer um feminismo decolonial, torna-se uma casa, um habitat de onde partimos para percorrer os caminhos das espiritualidades. Como já destacamos anteriormente, não se trata de negação de uma racionalidade. Novamente, o lugar é de um cruzo (RUFINO, 2018), um in-corporar.

Para além disso, observamos algumas tarefas relevantes (ALCOFF, 2020), no âmbito acadêmico – tão responsável por imensas distorções e omissões no interior do feminismo. Seriam as atividades de crítica, ao perceber os resíduos de colonialidade presentes nas nossas teorias-práticas; de comunicação intercultural, na medida em que nossas pesquisas podem envolver posições de alteridade nas várias categorias sociais e, por fim, a tarefa metodológica de desenvolver ferramentas para localizar nossas análises dentro de um campo mais alargado, que os saberes localizados não se tornem isolados ou pulverizados. Finalmente, essas inquietações são também levantadas nas perguntas de Lugones, que retorcem nossas entranhas e nos movem em direção a novos passos:

Como aprendemos umas das outras? Como faremos isso sem nos causar dano, mas com a coragem de retomar a tessitura do cotidiano que pode revelar profundas traições? Como nos entrecruzarmos sem assumir o controle? Com quem fazemos esse trabalho? O teórico aqui é imediatamente prático. Minha própria vida – as maneiras de usar meu tempo, de ver, de cultivar um pesar profundo – é animada por uma grande ira e dirigida pelo amor que Lorde, Emma Pérez e Sandoval nos ensinam. Como praticamos umas com as outras, engajando-nos em diálogo na diferença colonial? Como saber que estamos fazendo isso? (LUGONES, 2014, p. 950)

É com o exercício desse aprendizado que quer emergir no diálogo e na diferença que nos movemos, a partir de um lugar comum de latinoamericanidade e rumo à criação de novos sentidos para ela. Desse modo, nos interessamos pelas sutilezas, pelas histórias não relevantes, banais – talvez, à primeira vista, inúteis. Mas é nessa aparente inutilidade que, acreditamos, possibilidades são cocriadas. Como questiona Rago (2019, p. 263): “Onde estaria uma história dos segredos, das formas de circulação e comunicação femininas, das fofocas, das redes interativas construídas nas margens, igualmente fundamentais para a construção da vida em sociedade?”

Ainda nesse contexto, recordamos a inspiração de Collins (2019) acerca de uma epistemologia feminista negra, por acreditarmos que, embora a raça não seja elemento central na nossa discussão, a omissão da sua articulação com a categoria de gênero, especialmente em

um contexto brasileiro, nordestino e periférico seria, para dizer o mínimo, irresponsável. Dessa maneira, partimos de alguns pressupostos colocados pela autora: a validade da experiência como locus de produção dos significados, e, nela, a sabedoria, enquanto partilha coletiva, como critério de análise para o conhecimento produzido; o diálogo como forma primordial de validação dessa sabedoria; o “falar com o coração” (COLLINS, 2019, p. 419), a inclusão dos afetos, das emoções, da troca de expressividades que ocorre na coletivização das singularidades; a produção de uma ética do cuidado e das responsabilidades pessoais nas relações, nesse caso, construídas na pesquisa.

3.2 UM ENCONTRO ENTRE TRANSPESSOALIDADE E ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS DECOLONIAIS: (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA?

Nossa busca de fazer costuras entre a teoria transpessoal participativa e os feminismos decoloniais latino-americanos foi inicialmente desperta por algumas menções de Ferrer (2008) acerca da importância da teoria e prática feministas para o tensionamento da teoria transpessoal rumo a abordagens da espiritualidade mais conectadas com as demandas sociais dos nossos tempos e do cotidiano. Essa conexão inicial foi visualizada também por Brooks (2010, p. 33, tradução nossa), ao mencionar que, embora “o feminismo e a teoria transpessoal tenham se movido em paralelo mais do que tendendo a se encontrar”, “Questões relacionadas a quem tem o direito ou o poder de nomear e legitimizar suas próprias experiências estão no centro tanto do trabalho feminista, quanto do de Ferrer na década passada” (BROOKS, 2010, p. 39, tradução nossa).

Deparamo-nos também com alguns trabalhos no interior da perspectiva transpessoal que se embasam pelo pensamento feminista (BROOKS, 2010; BROOKS; CROUCH, 2010; COMAS-DÍAZ, 2008; DUCKET, 2010; COLEMAN, 2020; GRAHN, 2010; HOLIDAY, 2010; LAZARUS, 2010; TOPFER, 2010) e, nesse sentido, poderíamos afirmar que essas produções partem para a cocriação de um novo campo: a perspectiva transpessoal feminista. Dentre esses trabalhos, observamos abordagens diversas, tanto onto-epistemológicas, como metodológicas. Como afirmam Brooks e Couch (2010, p. 29, tradução nossa): “As vozes das mulheres não podem ser representadas por um único autor: elas são uma confluência de vozes que levarão a cabo caminhos dinâmicos, multidimensionais, nos quais as experiências de mulheres podem comunicar uma compreensão mais profunda dos fenômenos transpessoais”.

Dentre os trabalhos citados, observamos pontos interessantes de intersecção representados pelo texto de Holiday (2010), que propõe uma psicologia transpessoal embasada

na perspectiva mulherista, proposta como uma epistemologia-prática feminista negra e centrada na comunicação, no corpo e na comunidade como elementos do desenvolvimento psicoespiritual das mulheres. Apesar da origem dentro do feminismo negro e ainda a uma espiritualidade cristã, a partir das experiências de mulheres negras, a autora afirma a não exclusividade de uma identidade racial preta ou cristã para a participação nessa perspectiva – ela a associa muito mais a uma posição de vivência das margens, das fronteiras. Esse posicionamento, segundo ela, é mais intensificado pela contribuição da teoria transpessoal para um “ir além” das literalidades, das identidades fixas.

De modo semelhante, também inspirada pelo mulherismo, Comas-Diaz (2008) propõe uma noção de espiritualidade chamada “Spirita”, que se coloca como um modo de ser e saber centrado nas experiências de gênero e raça e no qual a espiritualidade é entendida como um modo de resistência, r/evolução e cura das experiências de colonizadas/colonizadores e inspirada nos ideais da Psicologia da Libertação.

Também no intuito de mobilizar processos curativos, a dissertação de Coleman (2020) explora experiências de cura vivenciadas por mulheres racializadas no contexto dos Estados Unidos a partir de uma metodologia denominada de Pesquisa-ação Orgânica Participativa Feminista (FPAOI, na sigla em inglês). A proposta da autora foi utilizar essa metodologia orientada pelo olhar participativo, transformativo e indígena para criar um Círculo Sagrado de Irmãs com as coautoras da pesquisa.

A partir desses poucos apontamentos, podemos perceber a multiplicidade e as potências dos feminismos, expressa também na sua intersecção com o campo da transpessoalidade. No entanto, para além dessas pluri-versalidades, alguns pontos em comum podem ser tecidos como elementos centrais para as perspectivas participativas feministas. O primeiro deles é a compreensão do corpo enquanto poderoso lócus de desenvolvimento espiritual e fonte de conhecimento; bem como um entendimento da relevância das identidades, mas a não sua fixidez como fins em si. Além disso, as relações sociais, os vínculos – especialmente tecidos para o fortalecimento dos seus lugares como mulheres - são também valorizadas, em consonância com a perspectiva de Ferrer (2002; 2017), como possíveis centros de emergência dos eventos multilocais que compreendem as espiritualidades. Por fim, o cotidiano e a imanência são destacados como também valiosos para uma compreensão mais inteira das complexidades das experiências femininas e humanas.

No entanto, nem tudo são concordâncias e consensos. Os campos transpessoais, assim como os feminismos, são permeados e continuamente (re)construídos a partir de tensões. Assim, o encontro entre esses dois grandes territórios não poderia deixar de produzir questões

e pontos que merecem ainda mais aprofundamento. Duas delas são apontadas por Brooks (2010) e representam, além do marco do conflito, um aspecto de potencial por meio do qual podem ser gerados novos trabalhos.

O primeiro deles é a questão do ego na teoria transpessoal, no interior da qual existe uma tensão entre sua superação para níveis de consciência superiores e sua integração como um elemento relevante da psique. Ao adicionarmos as questões identitárias levantadas pelo feminismo, acerca das distinções entre experiências de mulheres negras, latinas, lésbicas, bissexuais, pobres... Toda essa rede de questionamentos se torna ainda mais entranhada, complexa.

Além disso, Hartelius et al. (2007) realizam uma análise bibliográfica das produções da transpessoal nos últimos 35 anos em relação à data da publicação, e percebem uma forte discrepância na representatividade de publicações de autoras e autores masculinos, embora essa diferença esteja diminuindo ao longo do tempo. Em números brutos, dos 182 trabalhos analisados, apenas 25% eram de autoria feminina, bem como, nos primeiros 20 anos de publicações, essa percentagem representava apenas 12% do total. Os autores, enfim, são categóricos ao afirmarem: “Se a psicologia transpessoal se pretende a defender a inteireza e transformação humanas, ela precisa incorporar o que ensina: não há como existir transformação humana duradoura sem inclusão, assim como não há holismo sem diversidade.” (HARTELIUS et al, 2007, p. 19, tradução nossa).

Põe-se, então, um desafio para o qual a perspectiva transpessoal está sendo cada vez mais demandada: a de posicionar-se e criar teorias, ferramentas pedagógicas e clínicas que se pautem por espiritualidades encarnadas, enraizadas no mundo imanente, e que, portanto, considerem também as dimensões político-sociais e suas lutas. A autora critica ainda a ênfase que o campo transpessoal historicamente atribuiu aos aspectos transcendentais do desenvolvimento psicoespiritual e estados superiores de consciência, bem como as tentativas de criar modelos universais, o que implica um foco individual e descontextualizado, e não na complexidade e profundidade das experiências mundanas, corriqueiras. O apelo é o de que o prefixo “trans” do “transpessoal” não signifique apenas um ir adiante, mas também um ser atravessado pelo que nos chega, pelos apelos do mundo, pela diversidade de olhares e lugares (HOLIDAY, 2010).

As discussões em torno das espiritualidades feministas não são, porém, exclusividade do campo transpessoal. Pelo contrário, o fato de elas se inserirem como fenômeno a ser desenvolvido por dentro da transpessoalidade é justamente uma consequência da força político-epistemológica do movimento e do pensamento feminista, que veio fazendo proposições no

sentido de criar tensionamentos nas mais diversas áreas do conhecimento (BROOKS, 2010). No caso da teoria transpessoal, questionava-se a marca do gênero e das interseccionalidades como elementos legítimos da experiência das mulheres e, de modo afim, para a criação de noções de espiritualidade que não se dissociassem das lutas e demandas sociopolíticas, assim como das denúncias que expressavam as vozes militantes.

No campo dos próprios feminismos, porém, as espiritualidades também ganhavam esse tom de importância para a compreensão das experiências das mulheres e para a libertação dos ciclos traumáticos e violentos perpetuados pelas desigualdades de gênero. A professora americana Leela Fernandes explicitamente argumenta nesse sentido, ao elaborar sua proposta de um “Feminismo Espiritualizado” (FERNANDES, 2003). Sua ideia é a de que espiritualidade e justiça social são indissociáveis e de que a espiritualidade foi colonizada por movimentos conservadores e dogmáticos, especialmente pelos fundamentalismos religiosos, de modo que foi rechaçada dentro do campo feminista. Ela ainda argumenta que a dissociação, no movimento feminista, entre justiça social e espiritualidade fez com que os feminismos se afastassem ainda mais do cotidiano de mulheres negras, pobres, latinas, para quem a distinção entre mundos seculares e sagrados não era tão rígida.

Intensificava-se, então, a restrição do movimento feminista a círculos de mulheres brancas, de classe média, em geral movidas por espiritualidades seculares, cuja única menção a algum aspecto espiritual seria o do mero “respeito às diferenças”, posição que não aprofunda o diálogo nem traz um encontro genuíno com essas diferenças como aspectos relevantes do debate. Sua defesa por uma retomada de um olhar espiritual se pauta, assim, pela inseparabilidade entre mundos material e sagrado, pela defesa de uma espiritualidade “vivificada” (FERNANDES, 2003, p. 10, tradução nossa) em um senso de conexão de todos os mundos.

Uma das mais importantes pensadoras do feminismo negro, bell hooks, também aborda aspectos da sua visão de espiritualidade em uma de suas principais obras, “O feminismo é para todo mundo”. Não deixa de afirmar a importância das espiritualidades como práticas de liberdade para o feminismo e ainda deixa caminhos abertos para um porvir que trate com mais dedicação dessas questões:

Um grande número de mulheres que aderiram ao feminismo radical vindas de políticas socialistas tradicionais eram ateias. Elas viram os esforços para retornar a uma visão da feminilidade sagrada como apolítica e sentimental. Essa divisão dentro do movimento não durou muito, uma vez que várias mulheres começaram a enxergar a conexão entre desafiar a religião patriarcal e a espiritualidade libertadora. (...) Em movimentos feministas futuros, precisaremos de estratégias melhores para compartilhar informações sobre espiritualidade feminista. (...)

A espiritualidade feminista criou um espaço para todo mundo questionar antiquados sistemas de crenças e criar novos caminhos. (...) Identificar a libertação de qualquer forma de dominação e opressão como uma tarefa essencialmente espiritual nos leva de volta a uma espiritualidade que une a prática espiritual com nossas lutas por justiça e libertação. Uma visão feminista de realização espiritual é naturalmente a fundação de uma vida espiritual autêntica. (hooks, 2018, p. 120 - 123).

Em outra obra, dedicada ao amor (HOOKS, 2000), hooks se volta para as várias faces que ele pode assumir na vida das mulheres. Dentre elas, ela menciona a espiritualidade como a presença de um amor divino, além de abordar diretamente a convivência com seres de outros mundos, como os anjos. Contudo, sua abordagem tão vasta dos sentidos que o amor assume nos leva a compreender que, de fato, podemos falar em uma presença de espiritualidades que transversalizam os vários amores que ela cita, os quais, por sua vez, também assumem vários sentidos e, mais concretamente do que nunca, apresentam a inseparabilidade com a vida cotidiana, as relações, as questões existenciais e profundas das vidas das mulheres.

A autora vai ainda mais longe e aborda a questão pedagógica, e, nela, a presença de um sentido de *eros*, enquanto força motriz de autoatualização, que transforma potências interiores em existência, e que nos conecta com o mundo, que nos faz perceber-nos enquanto parte de um mistério movente da natureza (HOOKS, 2013). Ela critica a cisão corpo-mente nos ambientes educativos, bem como a exclusão do corpo e do afeto e a ilusão da separação entre interior e exterior da posição de sujeitos. hooks ilustra toda essa complexidade por meio de trechos retirados de diários de seus alunos sobre suas aulas:

Os brancos nunca compreenderam a beleza do silêncio, dos laços e da reflexão. Você nos ensina a falar e a ouvir o que o vento diz. Como um guia, caminha silenciosamente pela floresta à nossa frente. Na floresta tudo produz som, tudo fala.... Você também nos ensina a falar, onde todas as formas de vida falam na floresta, e não somente as dos brancos. Por acaso isso não faz parte do sentir-se inteiro - a capacidade de ser capaz de falar, de não ter de ficar em silêncio ou de representar o tempo todo, de ser capaz de ser crítica e honesta-abertamente? Esta é a verdade que você nos ensinou: todas as pessoas merecem falar. (HOOKS, 2013, p. 260)

A riqueza desse depoimento decorre especialmente do fato de ele apresentar diversas faces de questões que nos atravessam, enquanto mulheres, trazer um sentimento de inteireza e conexão com a vida e, ao mesmo tempo, por demarcar complexidades da posição singular de uma mulher negra, tudo isso experienciado de modo inteiro, misturado, sem separatividade, como, de fato, é o movimento da existência. Além disso, seu destaque também vem do fato de ela explorar de modo direto as questões que envolvem a educação, em um contexto formal. hooks apresenta a importância de seu lugar de educadora para a inteireza que inspira que ela se movimenta em seus alunos. Nesse sentido, ela nos recorda do debate travado por Röhr (2013) acerca da única possibilidade de o ato educativo ocorrer pela confiança e pela fé na relação educadora-educanda/os.

Essa potência de ser-saber-sentir-se inteira também é explorada por Audre Lorde (2019) ao tratar dos sentidos do erótico como força na subjetividade. Ela trata de um erótico que, apesar de englobar a sexualidade, vai muito além dela, e diz respeito a um lugar onde habita nosso conhecimento mais profundo, como fonte de saber, de compreensão e poder. Trata-se de uma consciência de satisfação, a qual, uma vez alcançada, não pode ficar para trás. É um senso de inteireza e de entrega do que se é e faz(-se) com o mundo, que nos leva, enquanto mulheres, a partir dessa multiplicidade que nos constitui, a não aceitar menos do que *tudo* que podemos ser para nós mesmas. Nosso exercício do erótico passa a ser uma questão *vital*.

Mais ainda, a autora aponta a falsa dicotomia criada entre erótico e espiritual e deste com o político. Essas esferas, juntas, permitem o exercício de uma presença inteira de desejos, de conhecimentos, de profundidades. Embora fale dessa força erótica como interna, Lorde (2019) localiza sua potência nas relações, no prazer, no conhecimento compartilhado, assim como na recusa àquelas situações violentas. A chamada, por fim, é para reconhecer o sim, em nós mesmas, a nossas mais profundas vontades, que tanto fomos ensinadas a temer.

Outra representante do feminismo que aborda temas de espiritualidades é a escritora *mestiza e queer* Gloria Anzaldúa. Na verdade, no caso dela, pesquisadoras leitoras de sua obra apontam uma omissão proposital de seus escritos com ênfase maior na sua visão de espiritualidade, e um foco na sua teoria feminista de análise sociopolítica enquanto *mestiza e lésbica* (KEATING, 2005). A própria Gloria chega a abordar esse apagamento em uma entrevista:

Uma das coisas que não é falada em meu trabalho é a conexão entre corpo, mente e espírito. Qualquer coisa que tenha a ver com o sagrado, qualquer coisa que tenha a ver com o espírito. Desde que seja teórico ou histórico, ou sobre fronteiras, isso é algo que eles querem. Mas quando eu começo a falar sobre *neplanta*, você sabe, o espaço no entre, que conecta espírito, psique e mente, eles resistem. (ANZALDÚA, 1995, p. 85, tradução nossa).

A noção de espiritualidade defendida pela autora, portanto, não somente atravessa as questões políticas que também aborda em sua obra, como é indissociável delas. Ela fala de um “ativismo espiritual” como projeto ético e epistemológico (KEATING, 2008). Para a professora AnaLouise Keating, uma de suas leitoras mais aprofundadas, trata-se de uma “both-and perspective” (KEATING, 2005, p. 246), que seria um ponto de vista que defende tanto a coexistência de uma materialidade de lutas concretas com a vida espiritual (“both”), mas também a fusão delas (“and”). Para isso, Anzaldúa defende que a possibilidade de cocriarmos mundos mais justos não passa pelo apenas pelas identidades sociais, sejam étnico-raciais, religiosas, de gênero, classe ou nacionalidade, mas sim pelo encontro de espaços em comum

“não mapeados” (ANZALDÚA, 2015, p. 151) entre essas identidades, na interconexão que forma uma grande rede cósmica.

Nesse ponto, Keating (2005) destaca que “em comum” não quer dizer “idênticos”, mas incluem a possibilidade do conflito, das tensões, de modo que esses espaços são heterogêneos e multifacetados e que o fato de serem não mapeados representa a não-determinação dessa criação, da qual não temos total controle ou conhecimento. Nesse sentido, a ideia da autora não é de que as identidades não importam e devem ser descartadas, mas de que elas são uma espécie de ponte para outros modos de vida e cocriação de mundos, os quais incluem as espiritualidades.

Outro aspecto especialmente interessante na obra da autora é seu lugar de partida. De fato, apesar de abordar esses espaços em comum para além das identidades sociais, ela não tenta criar uma ideia de sujeito abstrato, desenraizado e válido universalmente. De modo oposto, ela é bastante enfática ao afirmar que seu pensamento parte *de las fronteras*:

Nós somos os grupos que, as pessoas que não pertencem a lugar algum, nem no mundo dominante, nem completamente no interior das nossas respectivas culturas. Combinados, nós abrangemos tantas opressões. Mas a opressão esmagadora é o fato coletivo de que nós não cabemos, e porque não cabemos, *nós somos um fio*. (ANZALDÚA, 2009, p. 38, tradução nossa, grifo original)

Ela chega a pensar, dessa maneira, que a própria forma humana ocupa um lugar de transição dentro do movimento cósmico da Terra. Nesse aspecto, a proposta de Gloria é de um “transhumanismo cósmico” (SCHAFFER, 2018). Ou seja, ao contrário de ideais de um ultra desenvolvimento humano, por meio de modificações corporais e adição de tecnologias que potencializem a condição humana para além do limite da morte, a proposta de Anzaldúa é precisamente oposta. Sua ideia é de um deslocamento do humano como centro das nossas espiritualidades. Ela defende não somente a inclusão de outras formas de vida em íntima, profunda e constante interação com nossa condição humana, mas que essas formas extra-humanas estão em posições equivalentes à nossa, em uma grande dança cósmica.

Para Anzaldúa (2015), portanto, a ideia não é que nós, enquanto humanos, temos um sentido de interconexão cósmica que cria uma humanidade ou uma “natureza humana”. Para a autora, essa própria ideia de humanidade é absolutamente desfeita e ampliada, já que nós compartilhamos mundos com outros seres:

Como você pode ir além de rótulos étnicos e outros enquanto se apegar a suas raízes identitárias? Sua identidade tem raízes que você compartilha com todas as pessoas e outros seres – espírito, sentimento e corpo constituem uma categoria identitária bem mais ampla. O corpo está enraizado na terra, *la tierra* em si mesma. Você encontra alma em árvores, nas florestas, nos rios. As raízes das árvores da vida de todos os seres planetários são natureza, alma, corpo. (ANZALDÚA, 2015, p. 140)

AnaLouise Keating (2005; 2008) observa ainda que a defesa de uma espiritualidade na proposta de Anzaldúa se afasta de ideias chamadas “New Age”, já que, nelas, há uma ênfase na transformação interior e no autodesenvolvimento, a qual não provoca fissuras nas bases das hegemonias de poder. Para a autora, ao contrário, “interior” e “exterior” não podem ser separados, de modo que agir, ser, pensar politicamente é também fazê-lo espiritualmente e vice-versa. Assim, percebemos que as noções de espiritualidades elaboradas por Anzaldúa se opõem fortemente a uma captura mercadológica das espiritualidades, que prezam por um desenvolvimento individual “interior” de uma espiritualidade apartada do compromisso político ou mesmo de um posicionamento frente às injustiças e opressões do mundo “externo”.

A proposta de espiritualidade da autora ainda pode nos dar pistas para pensarmos nossos processos de (trans)formação humana, como podemos observar a seguir:

A maioria de nós, todos homens e mulheres de todas as cores, saímos por aí pensando que isso é o que somos e nós vemos apenas três quartos, ou talvez nem mesmo três quartos de nós mesmos. Existe um componente, que é muito mais parte de um inconsciente - parte do mundo espiritual – que também é parte de nós, mas fomos contados que isso não existe, então nós não percebemos. Uma criancinha é ensinada fisicamente ao que enxergar. Se nós fôssemos ensinados a ver diferente, provavelmente nós poderíamos ver pessoas de outras dimensões sentadas nessa cadeira de balanço, sabe? Universos entrelaçados. Mas nós não fomos ensinados a ver dessa maneira. (ANZALDÚA; KEATING, 1993, p. 112, tradução nossa).

O aspecto do “ensino” é o que nos chama a atenção e nos faz refletir em torno de expandir ainda mais os limites das nossas propostas formativas. Se partirmos, realmente, do pressuposto que, na condição humana, estamos em contínua interação participativa e transformativa com outros seres, que podemos cocriar diversos mundos, é preciso defender uma noção de (trans)formação que vá além dos limites do que conhecemos como “humano”. Inspiradas por Gloria, podemos colocar em questão que sentidos de humano defendemos. Mais ainda, recordamos da percepção de Lugones (2014) de que os processos da colonialidade de gênero não envolviam apenas uma hierarquia, mas estavam na base mesma da definição do que é ou deixa de ser humano. Nesse sentido, encarnar um pensamento decolonial e feminista é não apenas lutar por mulheres, mas defender outros mundos e sentidos de “humano” possíveis.

A ideia de uma humanidade como categoria universal já se mostrava frágil pela possibilidade de pensar, como Krenak (2019), que ela não contempla uma infinidade de experiências que ficaram de fora desse “clube seletor”. Porém, com Gloria, nossas possibilidades se expandem ao pensarmos que, mesmo com essa suposta inclusão ainda em porvir, ela não daria conta de experienciarmos em palavras essas conexões, cocriações de mundo das quais podemos participar em partilha com outros seres e, as quais, de fato, tem grandes potenciais (trans)formativos para nossas Vidas, na inseparabilidade natureza-outro-ser.

Mais do que nunca, esse gesto de colocar em questão essa humanidade representa um confronto direto às tentativas de mortificação dos modos de vida pautados pelo neoliberalismo e pelo individualismo que esgotam cada vez mais a possibilidade de criação de vida, de comuns não mapeados. Se nossa intenção, nossos sonhos têm a ver com projetos de humanos em que a (trans)formação seja relevante, é urgente que façamos movimentos de “outrar-nos” de nós mesmos.

4 CRUZOS METODOLÓGICOS

4.1 PRESSUPOSTOS DA PESQUISA

Como ponto de início, esse trabalho começou a nascer a partir das leituras do professor Ferdinand Röhr (2012; 2013), no que diz respeito às costuras entre Formação Humana e Espiritualidade. O professor coloca a espiritualidade como dimensão humana transcendente e transversal às outras, imanescentes, como guia para a direção de crescimento humano e caminhada para além de si. Na sua elaboração, a dimensão espiritual é mediada pela intuição e se presentifica nas relações humanas; portanto também na relação educativa, entre educador e educando, na qual os elementos da fé e da confiança, bem como a abertura para a própria espiritualidade são elementos fundamentais para que o ato pedagógico ocorra. Nesse sentido, o professor também defende que a formação humana é o objeto de interesse específico da Educação e que ela, portanto, ocorre de modo intencional.

A partir desse esboço, honramos as costuras tecidas por Röhr, mas pedimos licença para seguirmos para outros rumos. Pensamos aqui uma *(trans)formação humana*. O acréscimo do “trans” carrega em si alguns pressupostos. O primeiro deles é a opção por manter ainda a relevância da Formação Humana enquanto raízes do nosso campo de diálogo. No entanto, do modo como percebemos, ela vem se *transformando*, e é nesse sentido que o prefixo *trans* vem trazer uma noção de movimento, de processo, de travessia. Para nós, pensar a formação humana é olhar para as possibilidades de transformação. Nosso olhar, portanto, muda de ênfase: mais do que pensar como os humanos se formam, desejamos sentipensar em como, nós, na condição de humanos-mundos, movemos nossas identidades para outridades, isto é, para deixá-las insignificantes e poder adentrar pluriversos, para participar de processos com outros seres, humanos e extra-humanos.

É nesse aspecto que levantamos a possibilidade das espiritualidades - acrescida de plural, por compreendermos a diversidade de modos de fazer(-se) espiritual – enquanto potência em devir, movimento na vida, imanência e abertura para a radicalidade do novo, da diferença. Fazemos um gesto de afastamento do pensar a *(trans)formação humana* de modo intencional para compreendê-la como processo por dentro da vida mesma e, nesse sentido, poder abarcar intencionalidades, instituições, espaços formais e não-formais. Em seu devir, as *(trans)formações* se movem a partir da potência das espiritualidades, que, nesse contexto, são como uma dança político-cósmica cujo ritmo é definido a cada movimento. As músicas tocadas nessa festa espiritual são compostas pelos próprios convidados. Ela é então, criada em redes

coletivas, permeáveis, expansivas e autopoieticas. Nela, as dualidades - entre feio e belo, agradável e desagradável, silêncio e barulho, luz e escuridão – são aproximadas a partir das experiências daqueles que dançam.

No caso desse trabalho, temos um baile de dançarinas. Sentipensamos experiências de mulheres periféricas no encontro com mulheres de um lugar de pesquisadoras. Assim, não podemos assumir um sentido binário, essencialista do que é ser mulher, mas sim localizar esse ponto de experiência como fio em comum e a partir dele tecer. Isto é: de modo não dual, deixar que no lugar das polaridades brotem as pluralidades. Em meio a elas, localizamos as mulheres moradoras de espaços periféricos como centrais para o desenvolvimento de sentires, olhares e tatos para além das espiritualidades hegemônicas, carregadas das tintas coloniais de uma referência branca, eurocêntrica, masculina e cristã. Assim, pensar a partir da ideia de *trans* é deixar que falem as espiritualidades periféricas, femininas e feministas, e, em suas imanências, se esvaziem os binarismos, marcas da colonialidade do ser nas vidas delas, de nós, mulheres. Nossa tarefa, com toda a responsabilidade que assumimos ao explicitá-la, é abrir caminhos, a partir das vidas de mulheres e no diálogo com mulheres, para cocriarmos modos de decolonizar espiritualidades.

4.2 PESQUISA NARRATIVA: ALGUNS APONTAMENTOS TEÓRICO-EPISTEMOLÓGICOS

Inspiradas pelo conceito que já invocamos, o de encantamento, buscamos alongá-lo e expandi-lo para começar a tecer os primeiros fios da nossa costura metodológica. Como evidenciamos na introdução deste trabalho, esta é uma pesquisa narrativa. Unimos os dois primeiros fios e partimos para o primeiro laço: que significa, então, fazer uma pesquisa narrativa encantada? Que linhas, de que cores, quais tecidos podem compor nosso retalho de saber? Para começar a responder essas questões, “desenlinhamos” alguns fios do bordado e voltamos alguns passos na história para compreender o que são e, mais ainda: por que narrativas para nosso contexto de pesquisa?

As narrativas, embora presentes de modo difuso no contexto da pesquisa qualitativa, apenas recentemente passaram a ser consideradas como um corpo definido de um tipo de investigação, que se sustenta em fundamentos epistemológicos, metodológicos e teóricos de um conjunto articulado de saberes e passa a criar uma rede de pesquisadores organizados em torno da discussão dessa metodologia (SUÁREZ, 2015). Nas raízes desse tipo de investigação, encontramos influências da Escola de Chicago (NOGUEIRA et al., 2017), como também uma

forte influência da fenomenologia e da hermenêutica (AMADO, 2014). Além disso, Amado (2014) aponta ainda a força dessa corrente na França, onde as referências também perpassaram o existencialismo sartreano e os eventos revolucionários de maio de 1968.

Apesar de terem atingido esse lugar de um núcleo consolidado nas pesquisas nas áreas de educação, ciências sociais, psicologia e nas ciências humanas, de modo geral, outro aspecto relevante da pesquisa narrativa é seu pluralismo metodológico, como aponta Suárez (2015). Segundo o mesmo autor, nesse contexto de olhar sobre o mundo, de fato, as entrevistas em profundidade são consideradas ferramentas fundamentais de acesso aos sentidos e significados das vidas dos sujeitos, no entanto, elas não delimitam um espaço fechado para a exclusão de outros instrumentos e, mais ainda, para o exercício do espaço criativo e do diálogo entre os pesquisadores no sentido de propor novas formas de fazer pesquisa narrativa.

Além de um sentido metodológico, mais uma vez a pluralidade assume novamente um lugar de importância: lembramos da discussão levantada por Nogueira et al. (2017) acerca da variedade de objetivos dessa pesquisa: os autores localizam perspectivas preocupadas em produzir conhecimentos necessariamente úteis para um problema social; outros que se propõem a narrar histórias que se pretendem universalizáveis e outras que ressaltam a importância do ponto de vista do sujeito como fonte do conhecimento válido. Além deles, Josso (2004; 2020) aponta a diversidade dos usos da abordagem narrativa, tanto enquanto modo de produzir conhecimento, como também de intervir na formação profissional, por meio de projetos específicos, que denomina como “abordagem experiencial” (JOSSO, 2004 p. 30). Amado (2014) localiza, dentro das abordagens narrativas, uma classificação entre perspectivas construtivistas, que enfatizam os discursos pessoais e a liberdade individual; realistas, que pautam uma reapropriação singular do coletivo e colocam a pessoa como uma encruzilhada entre esses dois polos e ainda a pragmática, cuja ênfase é na estrutura social que possibilita o intermédio das vidas individuais.

Percebemos, desse modo, que o binômio individual-coletivo, assim como subjetivo-objetivo são pontos de tensão dentro dessa perspectiva. Do ponto de vista que enxergamos, contudo, trata-se de uma falsa dicotomia. Isso porque a pesquisa narrativa parte do pressuposto de que seu acontecimento somente pode ocorrer pelo encontro com as histórias criadas pelos sujeitos em um movimento – sempre no presente e sempre frágil – de atribuir sentido a suas experiências situadas em um momento social e histórico. É, então, precisamente na história de um que encontramos rastros do outro. Como aponta Delory-Momberger (2012, p. 75): “De alguma forma, não podemos impedir que as histórias que contamos a nosso respeito e a nós mesmos sejam ao mesmo tempo histórias de sociedade.”.

Nesse contexto, partimos de uma pluralidade de singulares em um social que potencializa esse movimento de multiplicação: é nas histórias, nos contares de sujeitos individuais e coletivos, e, especialmente, na sua relação com o social que situamos um lugar de escuta. Esse tipo de compreensão, portanto, afasta a oposição entre individual e coletivo, entre subjetivo e objetivo. É nesse contexto que se situa a chamada “virada narrativa”, movimento fundamental pra realocar a produção do conhecimento de um *status* de cientificidade fechada, racionalista, para outro, que abre espaço para saberes sentipensantes de organização e contação da vida (SUÁREZ, 2015).

Porém, ao falarmos em vida, somos levados a um novo questionamento: que vidas são essas escutadas pelas pesquisas narrativas? Nela, localizamos um novo sentido dessa pluralidade, que, novamente, indo além de um aspecto metodológico, assume um posicionamento ético-político. No encontro com o campo biográfico e da história oral, esse empenho se torna imbuído de uma responsabilidade com segmentos sociais silenciados, as trajetórias apagadas pela história oficial (MEIHY, 2005). Josso (2020) também aponta a indissociabilidade entre as práticas de histórias de vida e as lutas individuais e coletivas; a autora situa essa afirmação no contexto contemporâneo das pesquisas que se voltam para os movimentos migratórios na Europa e se posiciona abertamente em defesa das vidas migrantes.

Acreditamos, porém, que essa postura de demarcação de um lugar político na pesquisa não é de uma identificação com uma atitude salvacionista, de um pesquisador benfeitor que fala em nome dos oprimidos e que busca “emancipá-los”. Na verdade, assumir essa posição poderia perigosamente se transformar em uma superioridade sutil, talvez até um egocentrismo. O compromisso de quem pesquisa com narrativas, portanto, é com a incorporação da direção radical rumo a um horizonte em que possam habitar os diversos sentidos do agir, do existir e do historiar humanos, não há um poder de salvar a/o outra/o de qualquer coisa que pretensiosamente se imagina que precisa de salvação.

No contexto brasileiro, Gattaz et al. (2019) recordam que o nascimento da pesquisa narrativa ocorreu em meio à repressão político-ideológica da ditadura militar e, desse modo, originava-se também um compromisso com uma ética democrática, entrecortada pela evocação e a denúncia dos silenciamentos da memória. Esta, nesse pensar, não é uma entidade fechada, uma caixa recheada mais e mais na medida em que o tempo cronológico se desenrola. Pelo contrário, ela se conforma de modo produtivo, impreciso e inventivo (NOGUEIRA, et al. 2017) evocando, criando e apagando imagens de modo indeterminado, produzindo, como nos recorda Bósi (2005), tempos vivos – afetivos, singulares, sensíveis, e mortos - de repetição e burocratização da vida.

Como elemento desse exercício ético, a relação entre participantes e pesquisadoras e pesquisadores também deve ser refletida com bastante atenção dentro do contexto das abordagens narrativas e biográficas. Isso se justifica porque corroboramos com o alerta de Josso (2020), ao falar do risco de uma prática predatória quando a academia se dirige para seus contextos de pesquisa, a qual somente só pode ser ultrapassada se aquelas e aqueles que ocupam o lugar de narradoras e narradores se coloquem “como ‘sujeito de sua própria pesquisa’ e não como ‘objeto mais ou menos ativo’ em uma pesquisa cujas apostas em conhecimento lhe serão comunicadas mais tarde.” (JOSSO, 2020, p. 46).

Esse deslocamento nas posições das/dos participantes da pesquisa também implica, de modo inevitável, que nós, enquanto pesquisadoras, nos coloquemos também em movimento, em primeiro lugar, para o distanciamento de um lugar de suposto saber autoritário sobre as vidas, para outro, de aproximação com um sentido de humildade e partilha epistêmica, mas também com a potência de criar saberes como um projeto coletivo de transformação do mundo (SANTOS, 2019). Esse autor ainda nos inspira ao definir metodologicamente uma sociologia das ausências e das emergências, pautadas pela recuperação desses saberes de um lugar epistemológico do Sul, enquanto símbolo da contraposição aos ideais universalizantes da modernidade.

Inspiradas ainda por Santos (2019), fazemos um “giro”, deslocamos nossos posicionamentos e referenciais e passamos a nos situar em um cruzo epistêmico (RUFINO, 2018). Nele, enxergamos um lugar que nos é relevante, que é o da construção teórico metodológica da pesquisa narrativa, construído majoritariamente considerando os saberes produzidos no contexto europeu ou a partir de referências desse centro, como é o caso de Josso (2004) e Delory-Momberger (2012). Em um determinado momento do nosso percurso, no entanto, sentimos que essas referências, embora já se localizassem em um posicionamento crítico de uma ciência positivista, de um distanciamento sujeito-objeto, ainda estava distante das experiências das quais gostaríamos de nos aproximar. Buscávamos pontos de apoio que falassem nossas línguas.

A continuidade desse movimento nos levou a compreender o que Rufino (2018) e Santos (2019) explicitam sobre a não necessidade de substituição de uma perspectiva por outra. Na verdade, entendemos que seria precisamente no encontro entre elas e na afirmação do nosso lugar ao Sul que poderíamos potenciar nossas apostas metodológicas.

Nesse sentido, a perspectiva de Ferrer (2002; 2017) nos inspira de modo muito próximo: somente podemos falar na pesquisa narrativa, como aqui compreendemos e defendemos, enquanto um evento participativo e cocriativo, consequentemente múltiplo e mutável,

processual, que envolve encontros, que evoca a inteireza das participantes e da pesquisadora, como sujeitas que não podem ser reduzidas a uma dimensão cognitiva ou mental. Mas que colocam todo o seu corpo, sua imanência como meios de participarem no mistério, como dito pelas palavras do espanhol.

O corpo, nesse sentido, também é um elemento privilegiado a ser considerado na pesquisa narrativa. Situamos a centralidade do corpo enquanto lugar de morada orgânica, simbólica e espiritual no capítulo anterior, de forma que fazer uma pesquisa narrativa desincorporada, racionalizada seria uma enorme contradição. Josso (2012, p. 21) o aponta como uma das vias essenciais de acesso a “uma peregrinação *vital*, a busca de um saber-viver em sabedoria”. O cerne dessa viagem, portanto, estaria em torno da descoberta de uma sensibilidade que desperte dos automatismos de uma vida programada pelas estruturas, para o encontro e a transformação indefinida de si. Assim, estaríamos tratando de um projeto de conhecimento, de saber, que não residiria em outro lugar que não esse processo de transformar(-se). Em meio a tudo isso, o corpo é absolutamente basal, na passagem de um lugar do “ter” um corpo, para uma apropriação dele enquanto “ser”.

O corpo, assim, passa a ser compreendido como uma entidade viva, que é parte da formação, que é dotada de desejos e pode ser escutada, sentida e vivenciada em sua integralidade. Gloria Anzaldúa novamente nos carrega de inspiração ao nos falar do que seria uma escrita com o corpo:

Eles mentiram, não existe separação entre vida e escrita. O perigo ao escrever é não fundir nossa experiência pessoal e visão do mundo com a realidade, com nossa vida interior, nossa história, nossa economia e nossa visão. (...) *Nenhum assunto é muito trivial.* O perigo é ser muito universal e humanitária e invocar o eterno ao custo de sacrificar o particular, o feminino e o momento histórico específico. (...). O corpo se distrai, faz sabotagem com centenas de subterfúgios, uma xícara de café, lápis para apontar. O recurso é ancorar o corpo em um cigarro ou algum outro ritual. E quem tem tempo ou energia para escrever, depois de cuidar do marido ou amante, crianças, e muitas vezes do trabalho fora de casa? (...). Um poema funciona para mim *não* quando diz o que eu quero que diga, nem quando evoca o que eu quero que evoque. Ele funciona quando o assunto com o qual iniciiei se metamorfoseia alquimicamente em outro, outro que foi descoberto pelo poema. Ele funciona quando me surpreende, quando me diz algo que reprimi ou fingi não saber. (...). Eu digo, mulher mágica, se esvazie. Choque você mesma com novas formas de perceber o mundo, choque seus leitores da mesma maneira. Acabe com os ruídos dentro da cabeça deles. Não há necessidade de que as palavras infestem nossas mentes. Elas germinam na boca aberta de uma criança descalça no meio das massas inquietas. Elas murcham nas torres de marfim e nas salas de aula. Juguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor. *Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordidas abafar suas*

vozes. Ponham suas tripas no papel. Não estamos reconciliadas com o opressor que afia seu grito em nosso pesar. Não estamos reconciliadas. Encontrem a musa dentro de vocês. Desenterrem a voz que está soterrada em vocês. Não a falsifiquem, não tentem vendê-la por alguns aplausos ou para terem seus nomes impressos. (ANZALDÚA, 2000, p. 233 – 235, grifos originais)

Impactadas pela força dessa escrita, buscamos ainda tecer caminhos de muita intimidade com a abordagem de Ferrer, especialmente no seu conceito de espiritualidade incorporada (FERRER, 2017). A pesquisa narrativa, enquanto ferramenta de olhar para os processos de (trans)formação humana, parece, portanto, trazer em si também pistas de diálogo com a perspectiva de espiritualidades que vem sendo nossa guia analítica. Percebemos, enfim, uma troca que nos parece muito frutífera: a pesquisa narrativa ganha um brilho pela inclusão da possibilidade das espiritualidades; ao mesmo tempo que as espiritualidades ganham contornos do cotidiano e passam também a serem compreendidas como fenômenos cocriados no campo das relações, com marcas políticas, econômicas e sociais dos contextos nas quais emergem. Essa conexão se intensifica de modo muito vibrante quando evocamos as vozes feministas e periféricas, que trazem nelas as marcas de uma escrita viva, de sangue e suor sagrados, que incorporam um saber com e do corpo, orgânico, visceral, e, portanto, espiritual. Como diz Conceição Evaristo (2005), é uma escrevivência feita para desalojar, para incomodar as injustiças. O modo como descreve esse “escrever” contempla perfeitamente nossas intenções na pesquisa:

Gosto de ouvir, mas não sei se sou hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faço a minha, as histórias também. E no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto da minha mão a correr sobre o meu próprio rosto, deixo o choro vir. E, depois, confesso a quem me conta que emocionada estou por uma história que nunca ouvi e nunca imaginei para nenhuma personagem encarnar. Portanto estas histórias não são totalmente minhas, mas quase me pertencem, na medida em que, às vezes, se (com)fundem com as minhas. Invento? Sim invento, sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda ainda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar essas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência. (EVARISTO, 2016, p. 8)

Além de nos inspirar com sua invenção-narração, Conceição nos apresenta uma escrita da e pela favela (EVARISTO, 2017), em seus becos carregados de memórias familiares, afetivas, ancestrais, negras, que não diferenciam criação e biografia – porque afinal são criações de mundos e, de fato, não se separam – desenham um cenário onírico e, ao mesmo tempo, pulsante, de tão real. No nosso caso, lembramos que nossa escrita não é da favela exatamente, mas do que pode produzir o encontro entre ela e a academia. Conceição nos mostra, então, a

potência de colocar o narrar como ato de criação de sentipensares a partir dessa in-corporação das histórias na escrita.

Em meio a esse processo, nossa abordagem participativa, feminista e desde o Sul, ganha o tom da temporalidade e da memória como elementos dentro da diversidade de seus focos de interesse. Falamos, desse modo, em temporalidade com esse destaque, pois ela é evocada como o elemento central que distingue a pesquisa narrativa de outros tipos de investigação. No sentido que aqui compreendemos, ela se expande para além do tempo cronológico para incluir outras temporalidades. Oliveira et al. fazem isso por meio da evocação de imagens, fragmentos poéticos de suas ancestralidades como a força motriz – por que não dizer, erótica (LORDE, 1984) - de suas escritas.

Assim, as autoras aproximam de modo mais concreto a escrita acadêmica da escrita do cotidiano. Elas rememoram e, nesse ato, criam suas referências de centralidade para produzir conhecimento para além da academia. Essa postura de resistência epistemológica aproxima conhecimento acadêmico e senso comum, retirando a academia de um lugar de validade exclusiva dos saberes para cocriar posturas de continuidade entre memória, cotidiano saber, escrever – não necessariamente nessa ordem.

Ainda como aprendizado importante das nossas referências europeias, Delory-Momberger (2012) narra de modo metafórico: a pesquisa narrativa é como a imagem de um viajante observando a paisagem à janela do seu carro: na medida em que o caminho avança, a paisagem também jamais será a mesma. A paisagem existe somente, então, na medida em que segue o caminho do viajante. Esse é o sentido central das narrativas: a construção de sentidos na existência somente emerge na medida em que se vive. Não se trata, portanto, de um conhecimento racional, mas de uma inseparabilidade entre vida e viajante.

Associados à noção discutida há pouco da pesquisa narrativa enquanto um deslocamento das posições das suas atrizes e atores, ressaltamos a ideia de experiência para esse tipo de estudo. Sem a experiência, não existe cotidiano vivo, não existe possibilidades de aprendizagem e, portanto, também são inviabilizados os processos de (trans)formação humana. A experiência, nesse sentido, ganha os tons evocados por Larrosa (2011), ao abarcar dimensões de uma tripla conjunção de um acontecimento, uma alteridade; uma subjetividade, reflexividade e transformação e um movimento, uma passagem; as quais permitem pensar a formação por dentro dessa tríade. Nas palavras do autor: “A possibilidade da experiência supõe, portanto, a suspensão de uma série de vontades: a vontade de identificar, a vontade de representar, a vontade de compreender. A possibilidade da experiência supõe, em suma, que o real se mantenha em sua alteridade constitutiva.” (LARROSA, 2011, p. 18).

Assim, no caminho dessa experiência de pesquisa, Nogueira et al. (2017) nos lembram que a pesquisa narrativa pode apenas existir tendo como base central uma relação, um encontro, e não uma mediação de ferramentas. É nesse sentido que, inspiradas por Simoni e Rickes (2012, p. 177) podemos nos remeter à ação de “outrar” como movimento incessante. Isso significa que a pesquisa narrativa exige não apenas uma abertura para um outro enquanto sujeito diferente de um eu, mas um radical movimento de deslocamento de identidades, deixar-se atravessar pelos vários outros que podem emergir ao longo do caminho: outros sujeitos, outras metodologias, outras práticas, outros campos, outros desconhecidos.

Sustentar essa outridade, essa dimensão radical do não saber, nesse sentido, também é nos liberarmos de garantias. Contudo, também temos a compreensão de que estamos em um campo de batalha com as tentativas de hierarquização, categorização e classificação da vida, as quais também – é nosso dever admitir - exercemos. Tenório (2013, p. 60), por exemplo, ao narrar sua própria experiência de construção de uma pesquisa narrativa, relata seu espanto no fazer da pesquisa ao se deparar com a necessidade de “enfrentar o meu próprio ‘desejo hermenêutico’ de encontrar uma verdade sobre as experiências narradas.”

Dessa maneira, nos localizamos em meio na corda bamba dos tensionamentos entre nossos “desejos hermenêuticos” e nossos movimentos de outrar para, assim, chegarmos justamente às outridades incorporadas das participantes que aqui convidamos para nosso pesquisar e as nossas tantas, que ainda desconhecemos.

Nesse sentido, nossa pesquisa adquire os tons radicais de uma experiência, como descrita por Larrosa (2011), na medida em que nos voltamos às alteridades das espiritualidades emergentes das narrativas de mulheres que habitam espaços urbanos periféricos; mas também evoca uma subjetividade na medida em que me afirmo, como uma necessidade, numa posição de uma pesquisadora mulher com uma história, uma idade, uma classe social, uma raça, uma sexualidade distintas das delas - sem perder de vista que essas posições estão longe de serem idênticas, mas, na verdade, afirmam a complexidade do lugar do comum possível, em que as diferenças são expressas e valorizadas e as interseccionalidades que o plural que o termo “mulheres” evoca podem ser exercitadas (EVANGELISTA, 2015). Todas essas complexidades, por fim, se entrelaçam ao desejo de nos implicarmos na cocriação de um conhecimento em meio a esse emaranhado dinâmico, o qual nos abre para nossos processos de (trans)formação humana – e além e através dessas humanidades.

4.3 HORIZONTES DO PESQUISAR: DELINEAMENTOS

Explicitamos nos tópicos a seguir alguns elementos necessários para o detalhamento do percurso metodológico que seguiremos. Em termos do seu **desenho**, como definimos anteriormente, esta é uma pesquisa qualitativa, na modalidade Pesquisa Narrativa. Suas características centrais foram designadas no item anterior.

Acerca do **local** onde ela ocorreu, ressaltamos que todo o processo do trabalho aconteceu durante o contexto da pandemia da Covid-19. Por isso, embora não fosse o plano inicial, toda etapa de construção do campo ocorreu de forma virtual, de modo que não houve um local físico de referência. Todas as participantes estavam em suas casas, no Conjunto Habitacional do Cordeiro, assim como a pesquisadora estava na sua casa. Todo o contato se deu via plataforma *Google Meet*, com encontros previamente agendados via telefone ou aplicativo de mensagens instantâneas (*Whatsapp*), de forma a evitar riscos relacionados à pandemia.

As **participantes** foram quatro mulheres adultas, ou seja, maiores de 18 anos de idade completos, que possuam residência fixa no Conjunto Habitacional do Cordeiro. Nesse sentido, compreendemos que a categoria “mulheres” não designa necessariamente um aparato biológico, mas um lugar social e político, e, dessa maneira, ressaltamos que o enfoque deste trabalho é voltado para pessoas cuja identificação em termos de identidade de gênero enquadra-se na categoria “mulher”, abrangendo trans e cisgeneridade.

As participantes foram convidadas a partir de um vínculo prévio com a pesquisadora, de modo que foi composta uma amostra de caráter intencional, já que o contexto da pandemia estreitou as possibilidades de ampliação do grupo de voluntárias. Foi realizado o convite via contato telefônico e/ou com uso de *Whatsapp* entre participantes e pesquisadora. Inicialmente foram contactadas nove participantes, das quais oito confirmaram a participação e uma optou por deixar a pesquisa devido a dificuldades com as ferramentas tecnológicas. Contudo, como será detalhado no capítulo posterior, somente foi possível contar com a participação da metade desse grupo.

Nossa intenção, ao fazer o convite para as voluntárias, foi de retomar o diálogo e o vínculo, interrompido de forma mais severa devido ao contexto da pandemia de Covid-19. Nesse movimento de reaproximação, como pressuposto ético-epistemológico, consideramos as convidadas para o projeto como autoras e narradoras de si. Ressalta-se que, a partir do nosso vínculo prévio com a comunidade, bem como a situação de pandemia, que juntos, levaram a nossa decisão de compor de modo intencional o grupo de participantes, compreendemos esse vínculo não como um fator dificultador por esbarrar na nossa suposta neutralidade, porém enquanto ferramenta facilitadora para o processo de abertura necessário para o aprofundamento no processo de pesquisa. Por outro lado, isso não implica que exista um descuido acerca do

rigor científico (ALVES-MAZZOTTI, 2001), especialmente centrado, nessa situação, na reflexão acerca do lugar da pesquisadora no campo e na relação com as participantes.

A fim de chegar a essas mulheres, definimos alguns **critérios de inclusão**:

- 1) Possuir acima de 18 anos de idade completos;
- 2) Identificar-se enquanto mulher;
- 3) Residir no Conjunto Habitacional do Cordeiro;
- 4) Ter interesse e disponibilidade para participar da pesquisa.

Estabelecemos ainda, como **critério de exclusão**, a vivência de alguma condição de saúde aguda ou crônica que limite a possibilidade da voluntária para participar das metodologias de pesquisa propostas. Além disso, embora não seja um critério para a exclusão de uma possível participante, temos ainda imposta a dificuldade de precisar realizar uma pesquisa online, dado o contexto da Covid-19, o que impõe a necessidade de contar com o acesso à internet para possibilitar a participação das voluntárias. Nesse sentido, esse acesso tem sido uma barreira, já que o uso da internet é mediado por recursos, como celulares, computadores, pacotes de dados – todos esses relacionados a custos que, por vezes, não são viáveis para as realidades periféricas e que se constituem, na verdade, como marcas da desigualdade relevada e agravada durante a pandemia.

Apesar disso, como práticas de resistência, no sentido atribuído por Certeau et al. (1996), percebemos que, em um primeiro contato com o grupo das voluntárias, aquelas que dispunham desses recursos ofertaram suas casas, seus celulares e sinais de *wifi* para a partilha com aquelas que não os tivessem e desejassem participar da pesquisa. Para nós, esse parece ser um primeiro rastro de uma espiritualidade tecida na solidariedade.

Descrevemos, também, alguns processos que ocorreram para a **construção dos dados**. Inicialmente, destacamos algumas ferramentas que nos auxiliaram. A primeira é a realização de entrevistas semiestruturadas em profundidade (o roteiro se encontra no apêndice A), as quais guardam em si uma abertura para acréscimo de novas perguntas a depender do seguimento do processo de diálogo entre participantes e pesquisadora. Além delas, fizemos de outro instrumento imprescindível que nos acompanhou, na posição de pesquisadora, ao longo de todo o processo. Trata-se do diário pessoal de campo (YIN, 2016), no qual estarão registradas todas as memórias, impressões, reflexões, notas e quaisquer outras afetações que nos atravessem, em uma compreensão desse instrumento, de maneira coerente com a perspectiva teórica que guia nossas análises, como *lôcus* de criação, não somente registro escrito formal. Os diários foram utilizados como forma de constituir uma memória escrita das vivências da pesquisa, impressões, sensações, afetos e sentidos perpassados ao longo do processo de

encontro com as participantes e para além deles, mas em todo momento de conexão com o campo de pesquisa, por exemplo, nos convites às voluntárias, no estabelecimento de contato virtual.

Destacamos que a participação na pesquisa e todos os processos subsequentes somente ocorreram mediante leitura ou escuta da leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) por parte das voluntárias. Ressaltamos que todo o processo de construção, gravação e transcrição das entrevistas ocorreu somente mediante participação voluntária, que poderia ser suspensa a qualquer momento, e foi registrada por meio da assinatura do referido Termo (Apêndice B) pelas participantes e pesquisadora, o qual era preenchido via Formulário Eletrônico do dispositivo Google Forms, o qual permite o envio de uma via para o *e-mail* da participante (cadastrado no próprio formulário) e outra para a pesquisadora. Esta foi arquivada pela pesquisadora durante cinco anos.

Para além disso, nosso compromisso, enquanto pesquisadoras, é que a pesquisa seja cocriada por meio da troca entre nós e as participantes, de maneira que, no momento inicial de contato, nosso compromisso foi de colocar de modo aberto nossos objetivos com este trabalho e como imaginamos que a colaboração de cada uma das participantes pode ser necessária, assim como abrir espaço para escutar as participantes acerca do que pensam sobre sua colaboração. Assim, tratamos dos objetivos do trabalho, seus riscos e benefícios (expostos também no próprio TCLE – ver apêndice B). Após a aceitação da participação por parte da voluntária, foram agendados dias e horários para as primeiras entrevistas em profundidade. Após a autorização da participante os encontros foram gravados.

Segundo Yin (2016), as entrevistas qualitativas enfatizam muito mais as perguntas abertas, porém, embora seja esse nosso maior interesse, em um primeiro momento, reconhecemos a necessidade de definirmos três questões essenciais. Ressaltamos que elas se tratam, muito mais, de questionamentos-guia para nossa posição de pesquisadora, porém, no contexto das entrevistas, podem ser diretamente feitas se assim for oportuno. Seriam elas (Apêndice A):

- 1) Qual é sua história? Pode nos contar da forma mais livre possível?
- 2) O que lhe vem à cabeça quando você escuta sobre “espiritualidades”?
- 3) Essas “espiritualidades” têm a ver, de alguma forma, com sua história? Se sim, pode nos contar mais?

Como planejamento inicial, o objetivo desse momento era o de criar possíveis primeiras imagens das falas e das experiências emergentes. Tendo em vista, porém, a densidade das questões, já reconhecíamos previamente a possibilidade de que elas poderiam não ser

aprofundadas em um único momento. Por isso, a partir dessas primeiras impressões e do nosso diálogo como pesquisadora e participantes, poderiam ocorrer outros momentos de entrevistas abertas, com o intuito de expansão e aprofundamento nas narrativas. Para que esses momentos acontecessem, vale ressaltar, estabelecemos como critério o desejo de uma maior abertura e de partilha das histórias por parte das participantes. Os encontros subsequentes seguiriam uma estrutura semelhante ao primeiro, com exceção das questões norteadoras: diálogo livre para construção de narrativa de si por parte da participante; transcrição do encontro e escrita em diário de campo por parte da pesquisadora; e retorno em novo encontro para validação do escrito da narrativa. Somente após esse processo de transcrição e validação é que teria início a construção das narrativas.

Oferecemos, aqui, um panorama do delineamento inicial da pesquisa. No entanto, como veremos no próximo capítulo, esse plano precisou ser revisto inúmeras vezes e por diversas razões. Essas reviravoltas nos recordam da organicidade do processo da pesquisa e do imprevisto e da capacidade de reinvenção como habilidades necessárias à tarefa do pesquisar.

Por último, em termos da **cocriação das narrativas**, a **análise narrativa** de Josso (2003; 2010) também nos auxiliou. Ela se centra na análise intersubjetiva entre participantes e pesquisadora, por meio da troca de opiniões e interrogações recíprocas, com vistas à circulação por entre os papéis de leitoras, autoras e atrizes. Nesse sentido, concordamos com Nobre, et al. (2018), ao afirmarem a necessidade da co-autoria entre participantes/convidadas e pesquisadora.

Poderemos ainda ir além, inspiradas por Ferrer (2002; 2017), e falar em uma indispensável cocriação metodológica e analítica. Ainda segundo Chizzotti (2014), a análise de narrativas pode se basear em dois modos de construir as informações e sentidos sobre o vivido: uma, pré-formada pela pesquisadora, que busca extrair informações e verificar suas hipóteses e outra, definida pela própria narradora, que elabora seus sentidos próprios. Percebemos, então, que nosso trabalho se posiciona na tensão entre essas formas, tendo a segunda como norte: compreendemos que tentamos nos afastar de posicionamentos “extrativistas” em direção a outros, de construção cocriada. A autora destaca ainda que as narrativas se estruturam além do conteúdo dito, mas se articulam ao contexto do vivido. Ressaltamos, dessa maneira, que as narrativas não se encerram nas falas explícitas das participantes, mas serão articuladas aos registros nos diários de campo como meio de pluralização das estratégias do processo de pesquisa.

Embasamo-nos ainda na perspectiva analítica para a pesquisa narrativa proposta por Clandinin e Connelly (2015). Esses autores afirmam dois momentos importantes na transformação entre as experiências no campo da pesquisa até sua tradução – inevitavelmente recortada – em um texto final presente no relatório de pesquisa. Trata-se dos textos de campo e os textos da pesquisa, os primeiros criados ao longo da imersão e da vivência no campo, portanto, com uma carga descritiva mais enfática, focada em eventos particulares; e o segundo, com outro objetivo, mais reflexivo, voltado para o sentido e a significância social das questões para as quais a pesquisa se volta (CLANDININ, CONNELLY, 2015). Os mesmos autores ainda traçam um breve panorama de orientações analítico-interpretativas, embora ressaltem, em primeiro plano, o caráter essencialmente processual desse modo de pesquisar e, assim, enfatizarem a conexão entre pesquisador e pesquisa, que cocriam um trabalho singular, de modo que não existe um passo-a-passo em sentido protocolar delimitado para a construção de narrativas.

Nessa via de construir pistas para a construção das narrativas, as reflexões dos autores perpassam, inicialmente, a necessidade de um momento de afastamento do campo de pesquisa, para que seja possível tomar uma certa distância das experiências vividas e das paixões que o campo desperta, para deixar nascer novos olhares para essas mesmas experiências. Não se trata, no entanto, de um distanciamento racionalizante que afaste os afetos do horizonte da construção das narrativas, mas, pelo contrário, uma permissividade para que novos sentidos, afetos e pensamentos possam atravessar a cocriação das narrativas. O segundo momento seria de reunião e leitura exaustiva de todo o material produzido em campo – no nosso caso, as entrevistas com as participantes, relatos de conversas, diálogos para aprofundamento das entrevistas. Esse momento não se esgota em apenas uma leitura geral, mas sucessivas delas, na busca esmiuçar o material: é necessário criar um ordenamento para o material, perceber as nuances de posicionamento em seu interior, perceber quais questões emergem dele. Também é importante que identifiquemos elementos narrativos: personagens, enredos, tempos, lugares, temáticas, tensões no interior de cada história, bem como nas aproximações, distanciamentos e tensionamentos, lacunas entre elas. É a partir desses movimentos que, então, emergem as narrativas, enquanto texto de pesquisa estruturado a partir da análise das histórias contadas e vividas em campo. O movimento é de ampliação das particularidades para o sentido social das temáticas evocadas.

Nesse sentido, os autores vão ao encontro do que é colocado por Josso (2003), ao afirmarem o a fundamentação das narrativas na constante negociação com o campo – no nosso caso, pautamos esse processo a partir do diálogo com as participantes. Não existe, assim, uma

linearidade, mas um contínuo ir e vir por entre a cocriação textual e o trânsito entre os lugares de narradoras, tradutoras e contadoras de histórias.

Cabe ressaltar ainda que a escrita das narrativas será inspirada pelas propostas de escrevivência de Evaristo (2016; 2017) e da escrita orgânica, proposta por Anzaldúa (2000), ambas detalhadas no início deste capítulo.

5 ASPECTOS ÉTICOS

De acordo com critérios éticos, a realização da presente pesquisa está obedecendo aos preceitos éticos das Resoluções 466, de 12 de dezembro de 2012 e 510, de 7 de abril de 2016 do Conselho Nacional de Saúde, bem como o ofício circular nº 2/2021 da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), de 24 de fevereiro de 2021. A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética da Universidade Federal de Pernambuco por meio do projeto CAAE 13516419.7.0000.5208. A pesquisa foi aprovada para realização do trabalho de campo em 15/05/2021. Apresentamos a seguir elementos éticos formais que subsidiam a realização do trabalho.

- **Riscos:** Compreende-se a possibilidade de que as entrevistas despertem questões emocionais e/ou psicológicas sensíveis a partir da emergência das histórias de vida. Diante dessa possibilidade, a pesquisadora se disponibiliza a acolher, inicialmente, as possíveis questões e buscar encaminhamentos, se necessários, em serviços de acolhimento à saúde mental. Diante dessa possibilidade, a pesquisadora suspenderá imediatamente a participação, em acordo com a participante, dada a compreensão de que a sensibilidade das questões não deve ser tratada em espaços de pesquisa, mas merece um cuidado especializado. Consideramos que a pesquisa está sujeita aos riscos e políticas de privacidade que são limitadas pelas ferramentas virtuais (*Google Meet* e *Whatsapp*). Isso significa que consideramos os riscos de vazamento devido a roubo de informações disponibilizadas de forma virtual, isto é, nas entrevistas. Porém, como forma de buscar evitar que isso aconteça, a pesquisadora se compromete a acessar a plataforma do Google Meet apenas através da sua conta institucional (que minimiza as chances de invasores acessarem as salas virtuais, já que a própria pesquisadora é responsável por permitir ou não a entrada de pessoas nas salas) e utilizar as ferramentas de segurança disponíveis no *Whatsapp*. Além disso, ela também salvará todos os arquivos produzidos nos encontros online em pasta de arquivos local do computador, e não em ferramentas online (nuvens de armazenamento), pois o uso delas pode facilitar esse roubo de informações. Além disso, o computador da pesquisadora é equipado com antivírus como modo também de minimizar esse risco.
- **Benefícios:** Como potencial benefício, compreendemos que o olhar para as histórias de vida pelas participantes pode trazer questionamentos, compreensões, novos entendimentos subjetivos e objetivos acerca de suas experiências, vínculos e fazeres.

Percebemos, então, possíveis transformações em seus momentos atuais de vida, bem como em relação a projetos futuros. Compreendemos que as espiritualidades são elementos importantes para o crescimento e a transformação de si e de suas relações e, desse modo, a pesquisa pode trazer outras formas de pensar, sentir e fazer as espiritualidades a curto, médio ou longo prazos. Para a população em geral, acreditamos que esse estudo pode trazer novos elementos para aprofundar a compreensão das espiritualidades de forma conectada às histórias de vida e aos cotidianos, especialmente de mulheres.

- **Armazenamento dos dados coletados:** Na condição de pesquisadoras, declaramos que os dados construídos (narrativas de histórias de vida, gravações de áudio e vídeo de entrevistas, arquivos escritos em diários de campo) ficarão armazenados a depender do tipo de material. No caso dos materiais com suporte físico (diários de campo registrados em cadernos) serão armazenados em pastas de arquivo na residência da pesquisadora responsável (Lis Paiva de Medeiros) no endereço R. Ângelo Roseli, 50, Barro Vermelho, Natal-RN, CEP: 59.030-630. No caso de materiais digitais (gravações, transcrições e documentos de texto), serão armazenados em computador pessoal ou pen drive também sob a responsabilidade da pesquisadora, no mesmo endereço. Ambos os tipos de material serão armazenados por um período mínimo de cinco anos.

6 NARRAR, EXPERIENCIAR: (TRANS)FORMAR

Apresentamos, a seguir, quatro narrativas. Cada uma, construída em diálogo com as participantes. Antes de iniciarmos nossos mergulhos, porém, algumas ressalvas devem ser feitas em torno do percurso no campo. Inicialmente, oito mulheres haviam aceitado a participação no trabalho, contudo, ao longo do processo, apenas a metade delas permaneceu. Os motivos para a desistência das outras não foram explicitados por elas - apenas houve uma desistência em retornar às tentativas de contato, a qual foi respeitada. Desse modo, as quatro participantes cocriaram conosco também quatro narrativas, cujos títulos são palavras, nomes – Karla Transformadora, Bela Flor, Luna e Resiliência - que foram escolhidos por cada uma para si mesmas, como próprios, por as contemplarem.

As histórias expostas são fruto das conversas com cada uma, nas quais também houve imprevistos e necessidade de adaptação. O plano inicial seria realizar pelo menos três encontros virtuais com cada uma das participantes. O primeiro, como ponto de partida, com o objetivo de abrir a história de forma livre; o segundo, com o intuito de aprofundá-la, a partir da retomada de aspectos tratados no primeiro encontro, assim como com questões que tivessem deixado lacunas; e o último, a fim de reunir tudo isso e construir a narrativa final.

As demandas da vida, no entanto, quebraram completamente esse plano. Já no primeiro encontro, ficou nítido, pela densidade da conversa, que a ideia de construir um texto conjuntamente, ao final, iria levar um tempo muito grande, que reduziria aquele dedicado à profundidade nas histórias e nos sentidos delas para as participantes. A estratégia, assim, foi deixar os encontros com essa ênfase e o texto foi sendo construído pela pesquisadora, com base nos seus diários e nas transcrições dos encontros. No encontro final, o texto seria apresentado às participantes para, então, a finalização conjunta.

Mais uma vez, a organicidade do campo exigiu algumas mudanças nesse cenário. Com apenas uma das mulheres foi possível realizar o percurso desse modo. Com as outras, somente foi possível realizar um encontro virtual, no qual a história de cada uma foi contada de forma livre, com pontos de partida e término definidos por elas. O seguimento desse primeiro encontro não foi possível, para uma delas, por questões pessoais que impediram que ela encontrasse o tempo necessário para outros encontros. Para as outras duas, o impedimento aconteceu por um adoecimento e suspeita de Covid-19.

Dado o contexto de fragilidade física e emocional de estarmos em uma pandemia, no caso dessas duas participantes, bem como considerando os limites de tempo da primeira, a decisão foi por suspender a continuidade dos encontros e trocarmos mensagens via *whatsapp*

para aprofundar algumas lacunas deixadas para as três. Ainda havia o plano de realizar ao menos um encontro coletivo entre todas nós, o que também não foi possível devido a essas limitações. As histórias contadas aqui, portanto, foram fruto dos possíveis diante de um contexto pandêmico e que considerou, como prioridade, que a pesquisa não fosse “mais uma” tarefa na vida dessas mulheres que cotidianamente já enfrentam sobrecargas com os lugares que ocupam em suas dinâmicas familiares e comunitárias. Sigamos para o que as histórias nos querem falar.

6.1 KARLA TRANSFORMADORA

A chegada agora é outra. Não chego mais ao Conjunto do Cordeiro, não vejo mais os cachorros e gatos nas calçadas, o lixo que se acumulava pelas esquinas, não subo mais as escadas e olho para os escritos nas paredes, não mais as poças se acumulando das chuvas da noite anterior e o cheiro temperado dos almoços sendo preparados nos apartamentos nas manhãs em que visito a casa de Karla. O céu de Recife, sempre abafado, sempre quente, sempre como uma estufa – ou como diz um grande amigo, uma cuscuzeira – agora são imagens que guardo na memória dos tempos em que conheci Karla e as outras mulheres do Casarão. Agora a chegada é mediada pela virtualidade. Em vez de bater à porta, bater palmas ou chamar por “Ô de casa”, o encontro é marcado com um link enviado; a espera pela dona da casa vir abrir a porta dá lugar à espera de um “ding dong” na sala virtual, que avisa que há uma convidada que chega.

A adaptação ainda me é estranha, apesar de quase dois anos de mundo *online* cada vez mais intenso e alargado. Sinto falta de encontrar Karla de corpo todo, de permitir que meu corpo ocupe o mesmo espaço que ela e que a troca aí se estabeleça. Porém, vivemos os limites que a pandemia nos impõe. O lado bom é que recebo Karla – mesmo que virtualmente - em minha casa, abro espaço também nas minhas intimidades para sua presença.

O reencontro com ela me faz recordar nossos encontros à tarde, à sombra de um pé de árvore, nos fundos da Unidade de Saúde. Lembro das nossas rodas, de como pisamos no chão, respiramos, dançamos e conversamos. Lembro de como aprendi com ela e com todas as mulheres do grupo que formamos a conversar sobre dores e colocar sementinhas nas orelhas para tirá-las. Karla sempre dizia: “Já sabe, né, Lis? Aquele ombro hoje tá que tá!” Ombro, coluna, dores musculares. Karla dói de excesso de peso, de carregar o mundo nas costas. Quem dera fosse um jeito poético de dizer, somente. É nada. As dores são concretas, feitas de carne e osso: resultado de esforços em excesso, pegando no pesado, operando maquinários industriais. “Serviço de homem”, segundo conta, que a fez precisar se ausentar do trabalho. Até hoje ela

aguarda uma posição, um médico, com sua caneta, que ateste que foi mesmo o trabalho que a lesionou. O poder de uma caneta que pesa toneladas nas suas costas.

Apesar das dores – ou justamente por elas –, Karla é pura presença. Das minhas primeiras memórias dela, guardo a imponência daquela mulher negra, alta, uma deusa-majestade com seu *black* como coroa. Nos nossos primeiros contatos, ela veio até mim questionar o papel da Unidade, reivindicava sua posição com firmeza e elegância. Com nossa convivência no grupo, nosso contato se tornando mais próximo, ela passou a ocupar um lugar de liderança, chamando as outras mulheres, integrando-as, propondo como o grupo poderia seguir e crescer, organizando. Por onde passa, Karla caminha com sua grandeza e sua generosidade. Assim continuou sendo, no nosso contato para me contar sua história e, nele, seu nome ganha sobrenome: aqui, apresento, a vocês que me leem, Karla Transformadora.

Seu nome e sobrenome são de batismo e de conquista, escolhidos por si mesma para fazer jus a sua trajetória. Ela me afirma que sua história é de uma vida-roda-gigante: nunca para de girar, há dias em que está no topo, vendo todo o horizonte a sua frente, prestes a desbravá-lo. Há outros em que, no chão, resta respirar fundo e aguardar uma nova subida. Há ainda outros dias em que o parque está minguando, pouco movimentado, só há um casazinho numa das cabines da roda, solitário; enquanto noutros, a fila anda disputada por um lugar para apreciar a vista, a animosidade é geral, as luzes e sons dos brinquedos anunciam a alegria do lugar. Entre altos e baixos, solidões e festejos, o fato é que a roda-vida de Karla Transformadora não para. Contudo, o mais importante, como ela gosta de enfatizar, é que a roda gira, gira, sempre em torno de um eixo, e, por mais que o movimento seja incansável, esse eixo é aquilo que está ali para dar sustentação, para trazer forças e para permitir que a roda siga rodando-vivendo.

O eixo, na história dessa mulher-presença, é a transformação. Os tantos e tantos Nãos escutados, que insistem em chegar aos seus ouvidos, são digeridos e, em resposta, sonoros Sims são sussurrados, falados, gritados, explodidos. Mas chega de preâmbulos: eis, então, a história que Transformadora me contou. Nas palavras da própria: “O negativismo lá de trás é uma fonte de inspiração do hoje [...]. Os obstáculos lá de trás, o que tentaram me impedir lá atrás, hoje eu transformo eles [sic.] com um ‘sim’, em busca de melhorias, em busca de novos conhecimento. E isso me renova!”.

Karla Transformadora começa a me contar sua história. A cena começa com uma moça cheia de sonhos. A saúde e o conhecimento são seus grandes encantos, o que não poderia desaguar em outro canto: com ajuda da família, ela vai em busca de cursar enfermagem. “Cuidar”, para ela, é a palavra, o sentido de vida e o sentimento que a guiam. Seus sonhos, porém, são interrompidos. Parados, como ela também frisa, jamais deixados de lado. A

interrupção não vem de obras do acaso, mas de mãos muito concretas: o peso do machismo de um casamento violento impõe a proibição do trabalho como enfermeira. Seu marido, na época, a ordena que fique em casa e ela cede, como afirma, com medo de perdê-lo. Mal sabia, nesse momento, a jovem Transformadora, que ali ela estaria, na verdade, abrindo mão de si.

Foram anos vividos sob esse peso de ver seus sonhos suspensos em nome da salvação do seu casamento. Foram anos sofrendo violências psicológicas, morais e físicas. Mas tudo mudou quando ela foi convidada para uma palestra sobre violência doméstica. Ela me conta da imagem de uma mão em punho, de palma aberta, com a palavra “Basta”. Aquilo a capturou. Nessa hora, sua mente foi aberta, como um leque, ela diz, e percebeu o que, de fato, vivia. Separou-se. Ali começava seu caminho de volta, para reencontrar-se. O seu “basta” foi para os tantos “nãos” que esse casamento lhe impunha:

Quando o “não” verdadeiramente, ele lhe acompanha, mas dentro de você tem... uma força maior, Lis... Só quem sabe é quem... quem vivencia esse momento, sabe? De querer sempre mais... E o Não é dizendo “não” e você “Sim!”, “Não!”, “Sim!”, porque... eu vejo... vejo muito os meus filhos, entendeu, Lis? Eu vejo também que... terão pessoas que... vão precisar de mim.... eu sinto isso. Mas eu primeiro me busco, entendeu?

Seus filhos são, como afirma, as pessoas mais importantes para si, e justamente por isso, é que ela busca ser para eles o eixo da roda-vida que seu pai foi para ela. Seu pai, que se sentava com ela e os irmãos na mesa para ensinar matemática enquanto a televisão estava ligada na TV Jornal. A frase dele, Karla recorda, era dizer que “a TV está ligada, mas o foco de vocês é aqui comigo”. O foco vinha pelo desejo de aprender, mas também misturado ao medo da chinelada do pai, que ameaçava os filhos caso desviassem a atenção. Para ela, a TV são os tantos “nãos” que a vida lhe entrega, e seu foco é na matemática que representa o “sim” de ir em busca do que deseja.

Seus sonhos, assim, não ficaram para trás. Foi nesse caminho de si mesma que ela se reencontrou com o que ela me descreve como uma chama, um fogo nela mesma, interno, que não se apaga, e que a guia para prosseguir. Com essa chama acesa, ela também diz que se sente detentora de uma visão de águia, que precisa dar os mais altos voos e enfiar suas garras nas pedras para que suas unhas se renovem e ela possa continuar caçando. Com olhos de águia e coração em chamas que Karla se movimenta em busca dos seus sonhos. Hoje a enfermagem não está morta: ela ainda faz curativos, presta serviços em sua comunidade, mas a vida a continua dando “nãos”, e ela sofre por não conseguir oportunidades de emprego. Na pandemia, Karla foi mais uma vítima do aumento da desigualdade. As dificuldades que enfrentou – não romantizáveis – foram encaradas com a força dessa chama e de suas garras, ela afirma. O

trabalho como professora, dando aulas de reforço para crianças, conseguiu crescer, e hoje é sua forma principal de se colocar em serviço e de renda. Os obstáculos foram grandes, mas hoje ela se emociona ao falar de como tem conseguido cuidar das crianças por meio de algo que também transformou a si – o conhecimento.

Tudo isso, no entanto, não brotou do nada, da noite para o dia. Pergunto a Karla o que mudou. Ela me conta, então, de uma imagem importante para si, de um guarda-roupa, um armário que precisa ser faxinado de tempos em tempos para que não crie mofo, nem amarele as próprias roupas que se propõe a guardar. Somente sendo como esse guarda-roupa, fazendo essa limpeza em si mesma é que ela se renova. E nisso tudo é onde brota a mulher que ela enxerga em si hoje. Antes, conta, ela alisava seu cabelo – marca de sua negritude – para agradar seu ex-marido. Hoje, ela se apresenta na igreja em que congrega como “Karla Cabelo”, como sua marca registrada.

Eu faria tudo, eu faria tudo pra ver ele realizado. Eu me negava, eu me negava, eu, como mulher, não me permitia, entendeu? E... é... pra ganhar ele, mas que depois eu perdia, eu não me realizava, eu não chegava ao orgasmo, eu tava [sic.] ali como fosse um objeto, pra não perde-lo. Hoje em dia, não. Eu... eu prefiro perder, me enxergar primeiro, entendeu? [...] Hoje em dia não, as pessoas têm que me ver como eu sou, me aceitar como eu sou. E com isso eu me permito quando eu vejo que a pessoa reconheceu, eu me permito! É... eu fazia tanto as coisas, assim, que não era de mim, entendeu? Com medo de perder aquela pessoa. Hoje em dia não, eu digo: “Não, perai [sic.], se eu não tenho isso pra oferecer pesso... ela tem que me enxergar que eu sou assim!”.

Karla se achou e não se larga mais! Como é bonito vê-la habitando sua posição de majestade de si mesma:

Eu não me enxergava, eu enxergava o homem. Hoje em dia, não. Hoje em dia, primeiro eu, segundo eu, terceiro eu. Depois é que eu venho... Pra as pessoas estar bem, hoje em dia, eu tenho que estar bem primeiro. [...] Meu pensamento hoje flui mais aberto, sabe? Eu procuro muito ouvir palestras... Algo que traga de dentro pra fora, algo que brote o melhor na minha vida. Coisas... coisas que eu vejo que tem algo construtivo pra minha vida.

Ela se coloca ainda frente a frente com a jovem que um dia foi, aquela cheia de sonhos interrompidos:

Eu... eu pedia pra ela olhar pra dentro dela. O que é que ela tem dentro dela? Que ela podia, é... explodir, né? [...] Explodir, assim, oferecer. O que é que você tem dentro de você que você pode oferecer pra outras pessoas, entendeu, que você quer fazer, entendeu? Eu faria... eu faria uma pergunta a ela: o que é que te impede de buscar algo melhor na tua vida?

Qual não foi a minha surpresa, quando, ao nos encontrarmos depois para seguirmos conversando, Karla vem me contar que essa pergunta que eu a fiz se concretizou. Ela encontrou uma moça, “outra Karla sofrida”, como diz, uma jovem que vivia as mesmas situações que ela enfrentou anos atrás. Ela vinha sendo agredida sistematicamente pelo companheiro, mas acabava sempre voltando para ele. Karla me confessa até mesmo ter chegado a se questionar se valeria ainda a pena buscar ajudá-la a romper esse ciclo que parecia não ter fim. A resposta veio, enfim, em forma de ação. Karla me conta que foi pega de surpresa, de madrugada, quando ia fechar a casa, e viu várias sacolas pretas, sacos de lixo junto a um micro-ondas, na porta da sua casa, no *hall* das escadarias.

Era a jovem que vinha pedir ajuda. Havia sido posta para fora de casa pelo marido e ali estavam todos os seus pertences. Alguns dias antes ela já havia perguntado a Karla se um quartinho que ela alugava estava disponível. Eram os sinais vindo. Karla, então, acolheu-a de imediato em sua casa naquela noite, e pôde conversar com a moça, contar sua história e aconselhá-la, como quem já esteve em circunstâncias muito parecidas. Nos dias seguintes, a auxiliou a comprar utensílios, fogão, geladeira, itens para mobiliar a pequena casinha, ainda tão frágil.

Tamanha fragilidade, Karla conta, se revela no modo como ela sente a moça, que parece estar insegura sobre a decisão de se afastar do homem que lhe agride. Tento reforçar que, de fato, como ela sabe em sua pele, é uma situação que abala, que realmente desperta muita fragilidade, medo. É muito forte também para mim a conexão entre esses acontecimentos e a sensação de não estarmos sós, especialmente nos enfrentamentos que fazemos às violências que ainda insistem em se manifestar contra nós. Não estamos sozinhas. Toca-me a forma como essa história chega, a rede de mulheres que se criou e, principalmente, a postura de Karla, de enxergar na vida mesma o verdadeiro destino das nossas conversas: “Que bom que não foram só palavras, que não ficaram só no papel. Eu pude fazer valer o que eu te disse”. E, mais uma vez, ela me afirma que interpreta isso como uma espiritualidade, “uma coisa limpa, uma voz sobrenatural me dizendo para cuidar” – Deus, em sua compreensão – que a permitiu fazer com que as palavras que um dia ela precisou, tivessem de ser expressas, anos e anos depois, para outra moça que vive o que ela conseguiu girar. A roda-vida continua no seu movimento.

Apesar da insegurança, Karla ainda me conta que também sente que a moça está conseguindo encontrar “o que vivia guardado dentro dela”. Afirma que ela tem uma habilidade enorme com maquiagem, e que está fazendo uso disso na peça da igreja que Karla a tem incentivado para participar. Essa peça também é uma grande novidade para a própria Karla, que vem recordando de seu ser artístico, no exercício de estar novamente num palco de um teatro,

como atriz. Ela vai interpretar, na peça, uma espécie de conselheira para pessoas que a buscam pedindo ajuda. A arte parece imitar a vida, e Karla me conta que já teve uma história, além do teatro, com a percussão e com a dança. Ela abre um sorriso enorme para me contar de como tem sido boa e expansiva a experiência de estar novamente em contato com a plateia, olhando para as pessoas e se expressando. Parece que a Karla cheia de sonhos realmente está voltando à vida com toda força!

Ela ainda me diz que todas essas faces de si são parte de sua busca pelo serviço e pelo aprendizado como formas de resistir. Eu a conto que, para mim, sua história me lembra o último discurso de Marielle Franco na câmara dos vereadores do Rio de Janeiro, em que ela repete que não será interrompida. Karla faz ecoar:

Eu não serei interrompida, eu não darei oportunidades pra que as pessoas me calem! Entendeu? Me faça parar, entendeu? Eu não penso em... entregar as armas, assim, sabe? Nem dar como fraca, entendeu? Entendeu? Resistir é a palavra. [...] Resistir enquanto vida tiver [...] Resistir e almejar o que você deseja ser, entendeu?"

É aí, então, que Karla Transformadora me diz o que é, para ela, sua espiritualidade. Ela se trilha como força para esse caminho de resistência, mas não uma força bruta, mas algo de suavidade:

Ela me traz um alívio na alma, assim, sabe? Eu procuro, é... uma direção certa, assim, eu respiro, e converso comigo, e minha mente vai abrindo, assim, porque, se eu for viver o meu momento, o meu momento, de Karla também, sem agregar essa espiritualidade, eu já tinha endoidado. E é essa espiritualidade que tem aberto minha visão, entendeu? Que tem me mostrado esses caminhos. Porque lá atrás, quando eu não buscava essa espiritualidade, me atormentava minha vida. Eu não conversava comigo, eu não procurava, assim, pedir a direção, o que devo fazer, a minha calma.

Sua espiritualidade – ela a chama de Deus - e me conta de sua primeira experiência com ele, um dia, quando observava uma folhinha de uma planta e foi tomada de encanto pelo fato de algo tão pequeno poder ser desmembrado em pedaços ainda menores e menores. “Só pode ter alguém por trás disso!”, ela pensou. A partir de então, tudo isso se intensifica com seu contato com a natureza: ela conta também de como se sente bem quando pedala, quando está tomando banho de cachoeira. E foi a partir dessas experiências que despertou para isso que diz ser uma força da qual sente que participa, em seu interior, mas que não é somente sua: sente-se elevada por ela, sente-se sublime. Para ela, a experiência espiritual é, antes de tudo, parar e se conhecer, e partir dela, observar suas limitações e, por meio dessa força que vai além de si, também ir além.

Ela ainda fala de sua religiosidade. Afirma que não se considera religiosa, mas serve. Religiosa, diz, é “uma coisa que pra muitos é só você... todos os dias você ir pra determinado lugar, fazer aquilo, entendeu? Que os homens mandam, entendeu?” – usar determinada roupa, não usar determinado cabelo, seguir regras, estar no culto todo dia. Ela congrega em uma igreja batista, a qual, para si, é importante, mas também afirma que sua religiosidade e sua espiritualidade andam juntas e vão além da igreja: elas se realizam em sua intimidade, na sua relação consigo mesma; assim como no serviço que se coloca no mundo: “a minha religiosidade é todo dia, eu aprender, entendeu? Buscar o melhor pra oferecer...”.

Karla, fala, por fim, me conta sobre a canção que a inspira, pela voz de Milton Nascimento. Como Mulher-Maria, se mostra e se entrega à vida como “um dom, uma certa magia, uma força que nos alerta, uma mulher que merece Viver e Amar como outra qualquer do planeta”. Ela é “o som, é a cor, é o suor, é a dose mais forte e lenta de uma gente que ri quando deve chorar e não vive, apenas aguenta”. Sua vida-roda nos ensina que “é preciso ter força, é preciso ter raça, é preciso ter gana sempre, mas é preciso ter manha, é preciso ter graça, é preciso ter sonho sempre” (NASCIMENTO, 1978).

É buscando o melhor para ofertar que me encontro com Karla. Sua participação aqui é mais um dos seus atos generosos. Generosa por partilhar sua história de forma tão aberta e tranquila; generosa por ofertar seu tempo; por me contar de suas dores, suas conquistas, seus redemoinhos; generosa por inspirar com imagens e metáforas tão preciosas sobre seus aprendizados: a roda gigante, o guarda-roupa, os olhos de águia e a chama que não pode ser apagada. A história de Karla, ilustrada pela qualidade que ela escolheu para si, de transformar, é marcada pelo giro do não em sim na roda-vida. Como novamente diz a música, Karla “traz no corpo a marca Maria, Maria mistura a dor e a alegria, com sua “estranha mania de ter fé na vida” (NASCIMENTO, 1978). Para ela, espiritual é fazer essa roda girar, é renovar, tirar as roupas velhas do guarda-roupa para que novas possam chegar. É a partir desse movimento de transmutar que ela se vê como mulher, como Karla Cabelo, Karla Transformadora, ou Karla mesmo, já que seu nome “pode aparecer, eu quero que apareça!”. Karla é explícita, transparente. Ela apenas é. E isso não é qualquer coisa. Mais do que nunca, essa é sua história, essa é sua espiritualidade. Ser Karla. Ser-se, como ela pediu para expressar pela sua foto:



Imagem 9: Karla Transformadora (Imagem escolhida pela própria participante e incluída no trabalho apenas após sua autorização).

6.2 BELA FLOR

Bela Flor é uma mulher pequena em tamanho, miúda de corpo, mas que também parece trazer essa delicadeza no tom de voz sempre manso, sempre agudo, de alguém que fala como se estivesse deixando um pedaço da voz guardada, contida dentro de si. Nas recordações nos momentos coletivos, ela é geralmente uma das pessoas que espera os últimos momentos para falar, ou o faz quando é diretamente provocada, resguardando-se ao silêncio e à escuta atenta na maior parte do tempo. Raramente sua expressão vem de modo espontâneo. A impressão que fica, então, é de uma mulher tímida, embora doce, com um olhar acolhedor que parece estar esperando um convite certo para que possa se abrir, na sua medida de conforto.

Essa impressão inicial se acentua quando começamos a conversar diretamente. Sinto o primeiro rastro da sua timidez quando Bela Flor titubeia em dizer “sim” para a participação no trabalho. Seu receio parecia ser o do porvir, do inesperado, da surpresa de não saber o que a esperaria naquele encontro. Apesar disso, ela dá um passo corajoso e topa participar comigo nessa viagem sem destino.

A segunda revelação – dessa vez, explícita - do seu recolhimento foi sua reação à minha primeira pergunta: quando questiono sobre qual é sua história, ela abre um sorriso envergonhado, se distancia com um olhar ao longe e se interroga: “Me dá um branco, assim, de repente! [...] Como é que eu posso falar da minha história?! Não sei nem como começar, Li!...⁶

⁶ Bela Flor me chama de “Li” ao longo de toda a conversa. Supus que era uma dificuldade de entender a pronúncia de “Lis”, mas deixei que ela expressasse de modo livre. No final, pensei que era até engraçado que fosse possível encurtar nome já tão minúsculo!

[...] eu sou uma pessoa tímida, assim, eu sou mais pra escutar de que falar...”. Sinto, nesse momento, que, além da sua timidez usual, Bela Flor fica com receio de que o que tenha para contar – sua vida – não seja interessante ou esperado. Tento tranquilizá-la para reconhecer que sua expressão aberta, sem expectativas de como deveria ser uma boa história, é exatamente o que posso esperar que surja naquela conversa. Minha tentativa – também como pessoa tímida que sou – é permitir que ela se sinta à vontade para relaxar e deixar cair as cascas de tensões.

Mas Bela Flor ainda reforça que se vê como tímida em vários momentos da conversa: ela conta que desde a infância se considera uma criança “muito quieta mesmo!”. E continua, comentando sobre a mulher adulta, com o mesmo sorriso envergonhado: “Sou muito passiva, muito quieta, muito calma. [...] Pelo menos a gente é... Nem fala e nem escuta. Porque a gente que fala demais, fala pelos cotovelo [sic.], acaba a gente falando demais, acaba escutando o que não quer!”. Por essa fala, percebo que Bela Flor prefere se manter retraída, que essa é uma postura que a acompanha há muito tempo.

A partir desse preâmbulo, em que, de certo modo, ela delimita um modo se estar ali, ela começa afirmando que se considera “muito família”. Esse é, então, o eixo sob o qual gira a sua história. Bela Flor irá mencionar principalmente suas dores, mas também as alegrias e aprendizados que vieram nas relações que lhe são significativas dentro da sua família, tanto nas gerações que vieram antes, seus pais; como na sua própria, seus irmãos; e as que vieram depois, seus filhos e netos.

Ela fala de suas tristezas. Em vários momentos, apesar da vergonha e da timidez, se deixa emocionar pelo pesar de sua história “muito, muito sofrida”. Seu relato começa, então, com seu casamento com o primeiro homem que namorou. Eram os primeiros anos do matrimônio, ainda em Recife, quando seu esposo decidiu mudar-se para São Paulo, após a ida anterior da mãe dele, sogra de Bela Flor. Ela, embora apegada a sua família e sua cidade natal, se viu obrigada a ir para a nova cidade pelo vínculo com o esposo: “Porque ele queria ir, então, como sendo meu marido, eu tive que ir”, ela diz. Nessa ida compulsória, começaram a construir uma vida lá, mas Bela Flor não vivia uma vida feliz, pois, apegada a seus pais como era, “Aí eu separei da minha família pra ficar... pra ir com ele [...]. Fui muito humilhada, muito massacrada em São Paulo, um lugar que eu não conhecia, um lugar desconhecido... Não saía daqui pra [sic.] esquina porque não conhecia nada... E essa foi minha vida.”. Sozinha, nesse momento, Bela Flor se viu distante do seu lugar e dos seus queridos. Essa escolha, mais do que nunca, foi motivada pelo peso que, para ela, o casamento exercia: era mais importante sustentar a família que começava a nascer, e nisso ela apostou: “Meu marido, eu casei pra viver com ele”, diz ela, e seu tom é de um dever.

Na ida para São Paulo, Bela Flor já havia tido dois filhos, ainda em Recife, que foram para lá com poucos anos de vida. Ao chegar, contudo, ela conta que passou a sentir muitas interferências da família do marido em seu casamento, e, segundo ela, foi justamente por isso que o casamento começou a se desgastar. A vida solitária, então, se acentuou com o estopim, há 25 anos, quando o marido falou diretamente para ela que queria se separar e saiu de casa:

Sofri muito na mão dele, né? Em termo, assim, dele me deixar. Mas ele nunca me maltratou, nunca me xingava, nunca me botou pra trás, nunca me humilhou em termos de querer bater, de espancar, não! Nunca fez isso, nunca! O sofrimento foi mais porque ele disse na minha cara... falou pra mim que não gostava mais de mim e que não dava mais.

É doloroso escutar como a o sofrimento, para ela, é associado diretamente apenas aos xingamentos, maus-tratos e humilhações, enquanto o abandono vem em segundo plano. Ele, contudo, faz sofrer de um modo muito intenso, dor que Bela Flor traz ainda em sua voz, quando ela embarga ao contar essa história, ou nos olhos marejados que transparecem entre as telas que nos separam. Ela, então, fala de sua dor:

Porque eu confiei nele, né? Achando que ele era uma pessoa que a gente podia confiar nele. Mas eu quebrei a cara com ele, né? Pensei uma coisa e foi outra. Como ele tinha dito pra mim que o pai não gostava dele, e o que ele fazia com ele jamais ele ia fazer comigo e com os filhos, confiei, né? Nunca tive ninguém...

Além disso, o processo da separação, além da ferida do abandono, envolvia também a perda muito concreta do seu sustento. Seu ex-marido era o único que trabalhava na casa, ao mesmo tempo em que impedia que ela o fizesse. Bela Flor, portanto, dependia financeiramente dele. Após a separação, não à toa, ela se viu completamente perdida, abandonada, objetiva e subjetivamente. Além disso, ela não se via voltando para a casa dos pais, por não querer “deixar eles [sic.] aborrecidos”, não ser mais uma fonte de preocupação, estando de volta à casa deles e levando os filhos junto a ela. Como seria possível alguém que a trouxe para São Paulo e, antes, não queria que ela trabalhasse, agora saísse de casa e “mandasse” que ela fosse trabalhar e que voltasse para Recife?

A situação era ainda mais grave porque, quando tudo isso aconteceu, Bela Flor estava grávida da sua filha caçula. Sozinha, em uma cidade desconhecida, com dois filhos pequenos e outro por vir, sem sustento. Embora tomada pela dor da separação, Bela Flor não ficou parada. Ela me conta que, após a separação, ainda ficou por dois anos na capital paulista, trabalhando e tentando organizar sua vida junto aos filhos: “Foi um sufoco, viu? Foi muito sofrimento, muita dor. Mas eu... eu lutei, ergui minha cabeça, fui trabalhar, mesmo grávida... Eu comecei a trabalhar porque ele nunca me deixou eu trabalhar... Né? Aí depois que ele se separou, ele

mandou eu me virar e ir voltar pra a casa dos meus pais”. Sua solução foi buscar emprego em “casa de família”, fazer faxinas para pessoas conhecidas. Não escondendo a comoção que essa descrição me trouxe, pergunto a Bela Flor como foi fazer um trabalho que exige tanto do corpo, estando numa condição tão peculiar, que, em si, já traz uma série de mudanças corporais, como é uma gestação. “Eu passava roupa, e... e lavava uns pratinho [sic.], alguma coisa assim. Era gente conhecida, só pra me ajudar, entendeu? Não pegava assim no batente, valendo, não.”.

Apesar de ter encontrado maneiras para lidar com as exigências do trabalho e os limites do seu corpo, a história de Bela Flor é de sucessivos silenciamentos. Nessa ocasião, ela conta que doía acompanhar o sofrimento dos filhos pela separação:

Então os meus filhos assistia [sic.], entendeu? Assistiu tudo isso, ao sofrimento. E... chegou ao ponto do... de eu ter o menino, lá, ele era muito, assim, inteligente na escola, e de repente meus filhos ficaram tudo assim... é... sem querer mais nada, fazer mais nada. Aí a professora veio até a mim, me procurar, saber o que tava [sic.] acontecendo.

A estratégia possível, para ela, foi, então “Não mostrar... não mostrar tanta coisa ruim pros meus filhos. Como dizem, eu aguentei sozinha, né? Eu fui pai e mãe quando era pequeno.”. E assim, mais uma vez, no silêncio, suportando as suas angústias de modo solitário, e buscando acolher as dores dos filhos, foi que ela seguiu no tempo que ainda ficou em São Paulo. Houve um momento, porém, que não suportou e decidiu pedir ajuda a sua família de origem. Seu pai, prontamente, comprou uma passagem para Recife e ela voltou para sua casa quando conseguiu se organizar financeiramente. Mas essa volta não foi totalmente um alívio, pois ela se sentia julgada pelos irmãos, por voltar na condição de “mãe solteira”.

Por outro lado, ela contava com o apoio especialmente do seu pai, que chegou a lhe presentear, em testamento, com a casa que vive hoje, para oferecer-lhe uma estabilidade: “A gente como mulher não tinha essa capacidade que um homem tem, né? Assim, de fazer e acontecer. Então ele se preocupava muito com a gente, eu e minha irmã. A gente como mulher, porque somos pessoas indefesas, né? Ele já sabia que eu tinha três filhos, separada, e não tinha ninguém por mim.”.

Vendo-se nesse lugar de fragilidade, ela aceitou o presente do pai, embora ainda com receio. Seu medo era que o fato de ter ganhado uma casa somente para si pudesse gerar ainda mais conflitos com os irmãos, o que acabou não acontecendo.

Chama minha atenção, principalmente, o fato de ela ter “aguentado calada” tristezas tão profundas, e por tanto tempo, a fim de proteger seus pais – que, segundo ela, não podiam se estressar, especialmente a mãe, que sofria do coração –, assim como seus filhos, que ainda eram crianças e dos quais queria poupar qualquer sofrimento.

Até mesmo a volta para casa, Recife, para morar novamente com os pais após a separação, trouxe-a dor, pelos conflitos. Ela também diz que só percebeu que seus irmãos passaram a se unir após a morte dos pais: “por que a gente não era assim quando eles era... era vivo?”. Apesar da complexidade nas relações, de divergências e de apoio, ela resume sua volta para a casa de modo positivo: “Aqui eu sofri, mas com minha família por perto.”.

Bela Flor ainda morou por um tempo sozinha, junto a seus filhos, mas depois voltou para a casa dos pais, para cuidar da sua mãe, quando ela já estava com a saúde debilitada, e, após sua morte, lá continuou, fazendo companhia a seu pai. Após o falecimento dele, ela seguiu na casa, hoje sua: “Agora, no momento, eu moro só. Já tem três anos e meio que eu moro só. Só eu e Deus. [...] aí eu me sinto... sou uma pessoa completamente, assim... sozinha.”.

O lugar da solidão é muito conhecido para ela, ela o coloca até mesmo como uma escolha, de modo muito consciente. Diz que seus filhos a incentivam a buscar amigos, ou um companheiro, para partilhar seu tempo. Ela, porém, se vê ainda muito magoada pela frustração de ter se separado do pai dos seus filhos, como afirma com uma fala emocionada: “Essas lágrimas... essas lágrimas não é outra coisa assim... é porque a gente vê que a gente ama tanto, né? E sendo desprezada.”. Para ela, conseguir confiar em alguém novamente é algo difícil:

Eu depusitei... eu depusitei minha confiança. Totalmente em um... confiei! E o confiar aqui a gente quebrou a cara! Aí eu botei dentro de mim mesma, dentro do meu íntimo e dizer “eu não quero mais! Não vou mais confiar em ninguém! Prefiro tar sozinha! [...] Eu não quero! Não quero! Eu não quero que volte nada... tudo de novo não! Eu me sinto bem assim, sabe, Li? Me sinto muito bem! Pra mim... eu tô ótima assim!

Ela ainda reitera que o pai dos seus filhos, com quem ela teve um vínculo que valoriza tanto, do casamento, foi quem a abandonou, então, se questiona: “imagine os outros? Aí só vão querer aproveitar. E eu não quero.”. Afirma, enfim, que “Isso é o erro da gente. A gente mulheres [sic.]” ao “amar demais”: sempre eu dizia pra ele assim: ‘eu te amo’, ele dizia ‘idem’. Nunca ele dizia que me amava. Isso me doía.”. Ela conta como enxerga isso na sua história: “Amei tanto que perdi. E hoje eu me recuperei, graças a Deus! Hoje o meu coração tá... tá aliviado! [...] E eu amei por dois. Amei por ele e por mim.”.

Hoje, quando olha para esse passado, ela diz que se sente feliz, “entre aspas”, estando totalmente dedicada aos filhos. Quando pergunto sobre as aspas, ela justifica: “A gente não é feliz totalmente, né?”, e explica que existem os problemas do dia a dia, que a levam a pensar que não se pode dizer que é 100% feliz, mas que se sente bem estando só e vendo seus filhos “tudo casado, eles tão feliz e eu fico feliz também [...] Posso te dizer que, depois de tanta coisa que passou... Hoje eu olho... olho pra frente e digo ‘Eu venci!’.”.

O olhar em retrospecto para sua história dolorida, porém, não vem somente preenchida de um reviver os sentimentos ruins que existiram. Primeiro, ela conta sobre o alívio que é poder falar de tudo isso sem se sentir repreendida. Explica que, nas suas tentativas de conversar sobre suas dores, principalmente com seus filhos, ela recebe respostas desanimadoras: “Aí [alguém] diz: ‘É drama!’, aí diz ‘Deixe isso pra lá, já passou...’. Não sei o quê... Mas ninguém tá na pele de ninguém, entendes?!”.

Assim, sem receio, afirmo que Bela Flor habita sua pele. Com todas as cascas, feridas e cicatrizes que nela foram sendo criadas ao longo de sua vida. Além do alívio de poder expressar essas angústias que ainda machucam, apesar de atenuadas pelo tempo, o olhar de Bela Flor para seu passado ainda guarda um tom positivo, mesmo que tímido. Ela diz: “Então nisso aí eu cresci, entendes? Mesmo chorando, mesmo sofrimento, mesmo na angústia, mesmo na... na tristeza, mas eu tava sempre ali!”.

Nesse pequeno respiro, no meio de tanto sofrimento, animo-me para buscar junto a ela um entendimento do que a fez continuar, do que a fez seguir até estar ali, conversando comigo, afinal, viva, sorridente e tímida, contando essas histórias. Nesse ponto, começam a se delinear rastros de uma espiritualidade, experiências que produzem um sentido diferente desse existir apenas doloroso. Bela Flor, então, afirma – e dessa vez sem titubear: “Minha filha, vou te dizer uma coisa: Jesus, viu? Me deu muita força pra isso. Se não fosse Deus na minha vida... Eu não taria aqui contando história.”

A primeira força, então, vem do seu olhar religioso, que também é tocado quando peço para que ela escreva uma frase que resume o que aquela conversa a deixou, e ela me mostra uma folha de caderno, escrita com uma tinta vermelha, de letras grandes – nada tímidas – a frase famosa “Deus é fiel!”. Além da força, ela comenta que esse Deus foi uma grande fonte de sabedoria: “Porque só era Ele mesmo que podia me dar... é... pra enfrentar as dificuldade [sic.] da vida... né? Cuidar de três filhos praticamente sozinha, né? Eu agradeço muito primeiramente Deus, segundo meus pais que me ajudou a criar os meus filho [sic.]...”.

O Deus cristão, assim, não é a única esfera dessa espiritualidade em sua vida: ela contempla também seus pais. Mais ainda, seus filhos também ocupam esse lugar, já que, por eles, ela afirma: “Assim, de enfrentar as dificuldades, a gente vira uma leoa! Quando é pra... é... como é que chama... de... proteger as nossas cria! Então eu comecei a aprender e ter força através dos meus filhos. Porque tudo o que eu fazia era... era em termos dos meus filho.”. Com seus filhos como motivação para seguir no seu caminho, mesmo sem saber como ou por onde dar qualquer passo, ela conta ainda que enfrentou e enfrentaria “tudo que vir pela frente” e que foi por meio deles que conseguiu encontrar em si uma potência até então desconhecida: “A

gente procura... encontra força onde não tem. Mas pelos nossos filhos, a gente encontra força que a gente não sabe de onde vem. Só do alto.”. Enfim, conclui: “Hoje eu posso dizer que, mesmo com tudo isso que eu passei, né, eu fui uma guerreira! Fui um guerreira...”.

Se, na história de Karla e de Luna – que ainda será contada –, essa posição de ser uma “guerreira” estava em acolher em si suas fragilidades e suas expansões; para Bela Flor esse lugar é o de, em meio a uma história predominantemente sofrida, se permitir achar energia para seguir, buscar fazer diferente diante desse lugar pesado e triste.

A passividade e a timidez que essa mulher alega ter contrastam com as imagens que ela evoca, de leoa e de guerreira. Parece que a capacidade de “fazer e acontecer”, que ela havia associado apenas com o masculino, também está nela. Isso mexe comigo de um jeito muito profundo, e falo disso para ela. Ela parece ficar ainda mais tímida com o apontamento, mas abre novamente um sorriso, e dessa vez, ele vem com uma gargalhada. Sua timidez, tão marcada, parece então ela mesma se tornar mais tímida, diminuir. Bela Flor ganha ares de uma expansividade mais relaxada, mais leve e contente. É possível, afinal, experimentar a alegria!

6.3 RESILIÊNCIA

A maternidade não é uma história romântica. Mas, para Resiliência, ela tem sido uma história de tornar-se outra. As minhas primeiras memórias de jovem mulher que é Resiliência já são do seu lugar enquanto mãe: apesar da pouca idade, ela sempre chamava atenção pelo cuidado que dedicava a sua filha, Força, que, de vez em quando, aparecia no grupo e participava das atividades conosco. Força era sempre uma criança muito curiosa e feliz - livre: ela brincava às vezes com seus brinquedos, às vezes as brincadeiras eram com outras crianças que também estavam na unidade esperando seus familiares serem atendidos, às vezes era atraída pelos cachorros que circulavam os arredores e, por fim, às vezes resolvia ficar abraçada, no colo de Resiliência, com uma boneca nos braços, apenas escutando o que acontecia ali e sendo paparicada por nós.

Desde que me recordo, Resiliência se apresentava como mãe, e contava, mesmo que de modo breve, sobre sua gravidez durante a adolescência. Não foi diferente, então, quando pedi para que ela me contasse acerca de quem era ela, quando conversamos cara a cara – ou melhor – tela a tela. Assim foi sua apresentação, sempre vestida com um sorriso tímido: “Resiliência é mãe de Força... Resiliência é filha”. E foi justamente acerca desses papéis de mãe e de filha que sua história circulou. Resiliência me conta de como experimenta e como sua transformação veio a partir da descoberta da mãe que é e que se tornou.

Sua história com o lugar da maternidade começa a partir da gravidez inesperada, quando tinha 16 anos. Na época, havia acabado de fazer uma cirurgia para retirada do apêndice, o que tornou a preocupação ainda maior, de que seu corpo ainda não estivesse preparado para todas as mudanças que viriam com a gestação. Nesse momento, ela conta, sua cabeça foi tomada com inúmeros questionamentos: ... “ ‘Minha gente! Eu só tenho 16 anos, e tô [sic.] grávida!’ [...] Então aquilo pra mim, no começo, eu não queria falar pra ninguém, eu não queria mostrar a barriga... é... chegou a me... Algumas pessoas chegaram a me perguntar e [eu] a dizer que: ‘Ah, não, não é!’.” Mas aí depois eu fui caindo em mim, né? Aí eu pensei que não era o fim do mundo, que agora eu só precisava me cuidar, e cuidar de um ser que ia chegar, e que... é isso.”.

Esse “é isso” se mostrou muito mais do que uma postura de conformismo com a situação. Resiliência, fazendo jus a seu nome, viveu uma transformação profunda, passou por um processo de sair do lugar de “menina”, como ela gosta de frisar, de uma filha, para inverter as polaridades e assumir os cuidados – consigo, a partir da gravidez – e com sua filha, desde o seu nascimento. Isso é algo que ela enfatiza por diversas vezes:

“Nossa, eu vivia, assim, antes de eu engravidar, o meu mundo era eu e pronto. Assim, a minha tia era tudo pra mim, a minha mãe era aquela atenção, é... a minha vó era aquela vó, sabe? Eu era, assim, menina criada com vó! A minha vó colocava minha janta e levava pra [sic.] mim no sofá, entendeu? E depois, assim, eu ver toda aquela responsabilidade! E eu sou muito feliz porque eu tomei a responsabilidade pra [sic.] mim, entendeu?”

Ela enfatiza de vários modos sobre como se sentiu inteira ao assumir isso que chama da responsabilidade de ser mãe, mas, surpreendentemente, a impressão é de que essa responsabilidade não parece ter vindo, em sua experiência, de um lugar de peso, mas, muito mais, falou de um processo de descobrir as suas potências: “eu sou completamente apaixonada pela mãe que eu sou! Né? Porque eu fui mãe muito nova, é difícil... Mas assim, a minha filha é... é minha! Eu tenho ajuda sim, mas eu cuido, eu educo! Entendeu? E isso, pra mim... eu falo pra ela todos os dias que ela é minha força extra!”.

Como começamos falando, no entanto, nem tudo são flores nessa história. A maternidade não é simplesmente um lugar de potência. Pelo contrário, ela traz uma série de barreiras, obstáculos e desafios. Não há um simples “brotar” de uma mãe – ela é uma construção cotidiana, sem receitas, cheia de dores também, para que Resiliência hoje afirme com tanta intensidade sobre *sua* filha. Ela menciona que uma de suas dificuldades foi encarar as mudanças no seu corpo: o peso aumentado, as estrias, as dores nos seios para amamentar... “E aquilo era uma coisa que me incomodava ao ponto de eu não querer mostrar, não querer usar um biquini,

ou não querer que ninguém me visse de roupa íntima, entendeu?”. Hoje, em outro lugar, ela resume como está de modo muito simples, em meio a risos: “Hoje eu me aceito!”.

Para além do seu corpo, a grande frustração e tensão, na história de Resiliência, é a experiência de acompanhar uma paternidade e vê-la acontecer de modo tão negativo, com uma ruptura tão drástica em relação às responsabilidades que deveriam ser compartilhadas com o pai de Força, seu ex-namorado. Sem rodeios, ela precisou lidar com a ausência dele, desde pouco tempo após o nascimento da filha, e se estende até hoje. Na época, eles namoravam e, após a descoberta da gravidez, eles optaram por permanecerem no relacionamento, mas nunca decidiram morar juntos ou assumirem-se como “casados”. Desde o nascimento da criança, ela começou a suspeitar que as atitudes que começavam a aparecer no seu namorado não condiziam com o que ela esperava de um companheiro naquelas circunstâncias. Ele parecia não cuidar dela e nem da filha.

Eu acho que pai tem que tá ali, tem que sim trocar fralda, entendeu? Tem que sim dar o “mamá”. E assim, ele não contribuía com essas coisas. É... assim... Minha mãe passava pra mim que “Ah, Resiliência, ele também tem que cuidar de você. Você amamenta a filha dele, então ele precisa, ele tem a obrigação de cu... de cuidar de você, de te trazer uma fruta e tal”. E isso não rolava, entendeu?

Ela conta, então, que o ponto definitivo de saída dessa relação foi quando sua filha pegou dengue, aos seis meses, e ele não prestou nenhum cuidado. No final das contas, ela diz, a filha foi levada até o pronto socorro por sua mãe e ela contou com o apoio de suas amigas, que, como afirma, são como “anjos” na vida de Força. “E desde esse dia, eu bati o pé, eu disse: ‘Eu não quero! Eu não quero ele mais pra mim [com ênfase], pra minha vida, eu não quero!’ ”.

A partir dessa rede formada com os vínculos de afeto com sua mãe e com suas amigas é que Resiliência passou a se firmar como mãe. Ela conta ainda que sente muito pela ausência do pai de sua filha, e se preocupa com o que chama da “saúde mental” dela. Ela nota que Força sofre pela falta de carinho e presença do pai, e, de seu modo, busca levá-la a “esquecer” dessa ausência, fazendo brincadeiras, sendo atenciosa com sua filha, quando percebe que ela se sente triste. “... Quando ela vem, eu sempre tento... tirar a atenção dela daquele sentimento, de que não foi preenchido, sabe? De que aquele tempo não deu pra preencher a falta que ela sente.”.

É curioso que, nesse momento da conversa, Força se aproxima da mãe, algo que não aconteceu em nenhum outro momento ao longo de todo o tempo em que conversamos. Para mim, fica como um sinal de que ela está interessada nesse assunto, para dizer o mínimo, e que Resiliência faz, sem dúvidas, o seu melhor, nas circunstâncias que se apresentam. O descaso paterno, a falta de companheirismo e os conflitos entre ela e o seu ex-namorado retratam um

lugar injusto, pesado, que negligencia a maternidade, e reforça a sobrecarga e a solidão da responsabilidade feminina com os cuidados físicos e emocionais com a filha. Essa definitivamente não é uma história romântica.

Porém Resiliência conta já ter mudado de postura diante dessa situação: “[...] no começo, assim, era bem desgastante. Depois eu saía de perto dela, ia chorar, entendeu? Só que depois eu entendi que a gente só dá o que a gente tem.”. Embora possua em si algumas mágoas, que a situação sem dúvidas envolve para si, o que parece permanecer, em Resiliência, é a vontade de querer ofertar as melhores circunstâncias para a filha: “eu não quero ela no meio desse conflito, sabe? Porque são duas pessoas que ela ama. Que ela ama.”.

Apesar dessa dor, ela tem encontrado vias de acesso à alegria que a maternidade, para ela, proporciona, e isso se deve em especial à experiência da relação com sua própria mãe em sua vida. Primeiro, por ter aprendido com ela o que esse papel significava, por ter visto nela uma mãe possível, por ter sido sua filha. Mas, além disso, concretamente, sua mãe foi e é um apoio incessante, a ponto de a própria Resiliência admitir que sua mãe é como se fosse também mãe para sua filha. Ela recorda que o primeiro símbolo do laço tecido por ela e sua mãe em torno do cuidado de Força foi quando Luna, após receber a notícia da gravidez da filha, chegou em casa, no dia seguinte, com um pequeno macaquinho, uma primeira roupinha, presente que inaugurava o caminho de acompanhamento do pré-natal e parto, nos adoecimentos, nas alegrias, no cotidiano da infância que ali nascia.

Além da mãe e das amigas, a criação de redes de apoio entre mulheres também veio de um lugar inesperado: de repente, Resiliência se viu amiga de outra ex-companheira do pai da sua filha, que também teve um filho com ele, irmão de Força. Unidas pelas angústias que enfrentavam, “A gente já chegou a chorar juntas, assim, porque... pelo descaso [faz sinal de aspas no ar] que ele faz com os filhos, sabe?”. Uma amizade se criou, e hoje a convivência de Força com o irmão se tornou bem mais intensa, embora a motivação para essa aproximação tenha sido por um motivo triste.

Mas nem só de maternidade essa história é composta. “Resiliência filha” é o outro lado dessa moeda:

Eu costumo dizer que eu sou uma filha tranquila, porque, assim: eu tenho minhas responsabilidades, eu cumpro com elas, entendeu? Eu trabalho! Podia sim tar estudando, mas é que, no momento, tá realmente complicado... é... eu me preocupo... como eu te falei: eu trabalho de segunda a sexta, ela [Luna] trabalha de segunda a sábado. Então, assim, no sábado, eu organizo, faço aquela organização maior na casa, entendeu? [...] Me preocupo em lavar roupa, já que a gente tem uma semana muito corrida, ver o que é que tá faltando, pra ir

comprar... Toda aquela... aquela obrigação dentro de casa, eu tento balancear pra que o domingo dela não fique tão... entendeu? Tão ocupado. Que ela possa descansar também. Tem a minha irmã, se precisar um médico, uma escola, algo tipo, eu procuro ir buscar, ir lá...”

O lugar de filha, então, é também uma experiência de companheirismo, de busca de realização das necessidades mais básicas, concretas e as mais sutis. O cuidado vem consigo, por meio da autorresponsabilização, como também se apresenta com o outro, pela abertura para as necessidades dele – no caso, delas, na relação entre mãe e filha - e da disponibilidade para nutrir esse vínculo. Essa fala de Resiliência me leva a pensar como esse fazer concreto, cotidiano, é também uma experiência profundamente espiritual, no sentido de oferta e de abertura para si e outro.

Essa abertura para o crescimento do outro é ainda intensamente notada na postura que Resiliência relata na sua mãe, ao receber a notícia da gestação, além de já trazer um primeiro presente e de chamá-la para a responsabilidade do que estaria por vir, também foi determinante para que Resiliência continuasse cuidando de si no âmbito profissional. Resiliência conta que sua mãe não deixou que ela saísse da escola, que ela teria todo o apoio para não abandonar seu caminho de estudos por causa da gestação. E assim essa atitude segue até hoje, pois Resiliência comenta que sua mãe é sua maior incentivadora que ela avance nesse campo da vida, que curse faculdade – de Pedagogia, já que Resiliência já tem experiência e gosta do trabalho que já realiza há algum tempo, com crianças em uma creche.

Contudo, essa não é apenas uma cobrança de sua mãe – Resiliência afirma também desejar ir em busca desses ideais. A realidade, contudo, envolve muito mais fatores do que apenas esse desejo: Resiliência pensa nos impactos dessa escolha no seu tempo e, conseqüentemente, na dedicação que tem condições de ofertar para sua filha. E, como ela mesma lembra: “a gente tem aquela realidade de que ou a gente vai trabalhar, ou a gente vai estudar, entendeu?”. Em meio a essa sobrecarga e com o impacto financeiro dessa escolha, ela fala do seu dilema:

Aí eu fico me culpando, “Poxa, tem Força, eu preciso...”. Veja: eu reconheço que eu me formando, de certa forma, é... é uma evolução pra ela. Mas eu me culpo, porque, se eu for, eu vou, é... deixar ela mais tempo em casa, com outra pessoa, que é com a minha vó, que fica com ela. Eu não vou ter tempo, entendeu? Pra fazer atividade do dia... Então, assim, ainda é muito... faz pouco tempo, também, que eu tô na empresa...

A dúvida que ela traz parece falar de um retrato duro da complexidade e das dificuldades da experiência de uma mãe solo jovem, periférica, que junta em si sonhos e desejos, mas não os concebe sem a priorização da sua filha no mesmo “pacote”. Resiliência habita uma corda

bamba em que o equilíbrio nasce a cada passo e, para enfrentar esse percurso, os apoios com que ela pode contar não são coadjuvantes; mas sim, são elementos centrais para que ela siga tecendo sua história com sua filha, e no seu lugar de mãe-filha.

Ela fala ainda sobre suas metas nesse momento, quando percebe, cada vez mais, sua necessidade da construção de sua autonomia junto a Força, embora saiba como o apoio de sua mãe e de seu padrasto tem sido importante. Nesse momento, contudo, ela se vê cada vez mais como mãe, e isso fica notável quando fala orgulhosamente, com os olhos brilhando, das novidades que vem percebendo no crescimento da filha: sua conquista de ter aprendido a ler, da emoção que sente ao andar na rua com ela e vê-la juntando as sílabas, mas não só isso:

Ah, ela faz uma companhia! Ela vai com você conversando, volta conversando! Ela pesquisa os preços! Ela vê a... o feijão... Hoje a gente foi no mercado: “Vai, filha, pega ali duas cebolas pra mamãe!”. Ela pegou o saquinho, colocou as duas cebola [sic.], e deu o nozinho, e colocou no carro. Eu disse: “Mas meu Deus do céu, tá crescendo!”.

Na história de Resiliência, portanto, essa é a forma com que as espiritualidades emergem: a partir da sua descoberta de si na maternidade, na experiência de ser cuidada e apoiada como filha e se permitir crescer e assumir a responsabilidade e o cuidado com outro ser vivo, como mãe. Nessa linha “vertical” entre ofertar e receber, também são tecidas relações de cuidado horizontais, especialmente no campo dos afetos familiares, em que ela destaca sua mãe e seu padrasto, e entre amigas. Às vezes essas conexões surgem de modo amoroso e alegre, mas também emergem inesperadamente, ou de forma conturbada, em meio às turbulências de outras relações que foram negligentes, descuidadas.

É por meio de todas elas, as relações de solidariedade, que Resiliência pode afirmar: “Eu me senti muito, muito, muito assegurada! Muito abraçada!”. É nelas que se criam verdadeiras redes de resistência e, por entre elas, como não dar especial destaque para as redes femininas: redes de amigas, redes de mães, redes de filhas, redes de “tias”, mães e avós de Força, as quais, justamente por serem criadas pelo afeto, não vêm com fórmulas, e são costuradas a cada ponto, a cada enlace. É com esses retalhos, às vezes belos, às vezes com encaixes perfeitos, mas às vezes precisando de ajustes, remendos, ou mesmo de outros tecidos para fechar uma costura, que as espiritualidades se criam na vida de Resiliência, na sua experiência como mãe-filha, já que esses lugares são inseparáveis.

No momento em que conversamos, porém os rumos de Resiliência apontavam para novas estradas a serem percorridas. Ela planejava dar mais um passo rumo a assumir cada vez mais seu lugar enquanto mãe de Força, e deixar para trás o de filha de Luna. Seu desejo era o de construir uma estabilidade e uma independência financeira para se mudar para uma casa

nova, para morar sozinha junto à filha. Ela me mostra um desenho, feito por ela e a filha juntas, em parceria – de modo simbólico - e conclui: “Esse é o desenho que me representa RS, apesar de me dar muito bem com minha família eu estou naquele fase de querer conquistar um cantinho pra chamar de meu, aí no desenho somos eu e Força porque é assim que eu sonho a princípio, nós duas e um cantinho pra chamar de nosso RS <3”. Eis, enfim, o desenho:

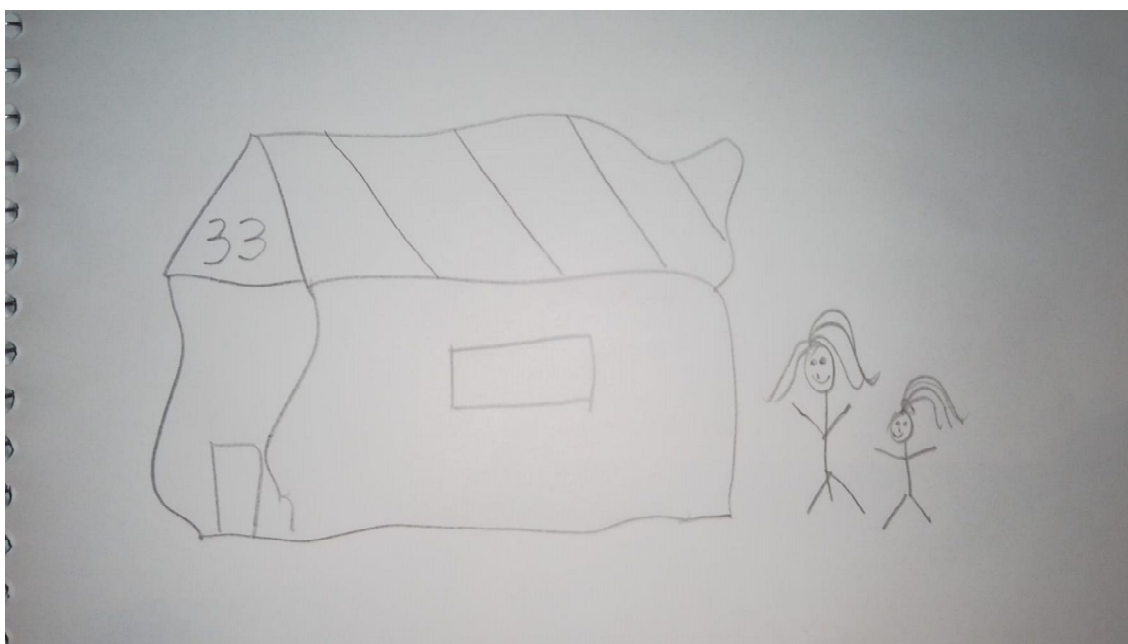


Imagem 10: desenho feito por Resiliência e sua filha, Força, como forma de representar seu desejo no presente. (Incluída no trabalho apenas após autorização da participante).

6.4 LUNA

E eu lembro que no dia que eu falei pra ela: “Mãe, eu tô grávida”, ela, assim, ela ficou calada. E depois ela... é... raciocinou... ela tinha acabado de chegar do trabalho, ela tomou banho, ela comeu, e depois ela: “sente aqui”. Em nenhum momento ela gritou, ela bateu, entendeu? Não. Ela só falou: “Sente aqui. Olhe, você sabe que você saiu de uma cirurgia agora há pouco, sabe que é muito nova. Eu só vou dizer uma coisa a você: você vai parir dentro da escola, porque você não vai deixar de estudar. Outra coisa, eu já passei uma vida... eu cuido de você, da sua irmã, então, assim, eu passo... eu passei uma vida abdicando pra estar com vocês, pra cuidar de vocês, e eu não vou poder fazer isso por Força. A mãe de Força é você. Então você vai saber o que é ser mãe sim. Entendeu? Porque eu não vou passar a mão na cabeça...”. E assim, foi uma conversa bem... e eu falei pra [sic.] ela... eu lembro que eu falei pra [sic.] ela assim: “Mãe, e agora? O que é que minha família vai falar? O que é o pessoal, os vizinhos, os meus amigos vão falar?”. E ela disse: “Ninguém tem que falar nada de você!

Você nem é a primeira, nem é a última. Mas o que eu não posso é pegar uma responsabilidade que é sua, e tomar pra [sic.] mim. Porque esse bebê que está dentro de você é responsabilidade sua”. E aí, no outro dia, ela já chegou com um presente! [Risos].

Parece estranho essa cena ser o que inicia essa história, se, nela, a narradora não é Luna, mas sua filha, Resiliência. A questão é que essas vidas estão profundamente entrelaçadas, e não teríamos como contar a história de uma sem a outra. As histórias dessas mães e suas filhas são um forte indicativo de que as vidas se conectam em laços complexos, em teias, em emaranhados, redes, que não têm um início nem um fim tão marcados.

Mas, então, começemos pela própria Luna, que se apresenta sem meias palavras, de forma sincera, aberta e expansiva: “1983 foi quando eu nasci, né? [...] “hoje eu me sinto uma fortaleza, eu me sinto uma rocha, apesar das vezes a gente se sentir tão fragilizada, né? [...] E eu sou isso! Sou mãe, sou mulher, sou negra, sou forte [risos]!”. Esse é o olhar atual de Luna para si. O olhar de uma mulher que precisou amadurecer; que, quando fala uma frase como essa, parece vir de um lugar de muita inteireza e sinceridade, mas que traz, por trás dele, uma história de resistência, de mulher preta que aprendeu que força e fragilidade não são opostas, mas dançarinas da mesma dança da vida. Luna me conta sua história, então, a partir desse lugar de pedra, dura e frágil, que precisou criar uma casca ainda de modo muito precocemente, e reinventá-la ao longo da vida, para sustentar as pancadas que levou. Essa casca, porém, é recheada de brechas, por onde ela também se permite expor suas fragilidades.

Ela começa contando que vem de uma família numerosa, de dez irmãos, na qual é uma das mais velhas. Ela nomeia seus pais e sua cidade de nascimento, Recife. Rapidamente, então, sua história dá um giro para o ponto central, a partir do qual tudo em sua vida mudou: assim como sua filha, Luna também foi mãe durante a adolescência, aos 15 anos, a gravidez que trouxe justamente Resiliência a esse mundo.

Seu pai - ao descobrir que Luna estava grávida, como homem duro, rígido que era, apegado aos seus valores e regras - expulsou a filha de casa, que, sem ter para onde ir, foi acolhida pela família do então namorado, na casa dos sogros, onde passou a morar. Na época, o namorado havia ido para São Paulo e precisou voltar para assumir a responsabilidade pela família que acabava de nascer sob pressão. E foi em meio a essa pressão que ela viveu os oito anos de casamento com esse homem. Sob pressão, ela se viu necessitada pela moradia ofertada por essa família desconhecida; sob pressão, ela precisou amadurecer, sob pressão ela abandonou a “menina cheia de sonhos” que chegou naquela casa aos 15 anos. Sob pressão, se fez mãe; sob pressão, se fez mulher. A pressão lhe forjou a ferro e fogo, mas, como filha desse calor, não poderia passar sem queimar, sem deixar marcas difíceis.

Eu tinha todos os motivos do mundo pra ter raiva do meu pai, sabe? Assim, ter mágoa. [...] Porque eu não queria ter saído de casa, sabe?! Eu acho... na minha cabeça, foi uma... uma... uma crueldade o que ele fez comigo. Hoje eu já entendo que era da vivência dele, que... que veio já dos pais dele agir dessa forma, sabe? ”.

A primeira marca dessa carga está na sua relação com seu pai, o primeiro grande motivador de toda essa história, ao colocá-la para fora de casa. Apesar de afirmar que hoje, para si mesma, esse fato não ter o mesmo peso que antes, ela ainda guarda algumas travas. Ela se diz “apaixonada” por seu pai, compreende que sua postura intransigente veio dos valores que ele construiu na sua própria história e, hoje, já consegue retornar à casa dos pais, “dar cheiro” e abraçá-lo. Mas tudo isso foi sendo reconstruído aos poucos; Luna afirma que teve de ser muito “cara de pau” de ir até a casa dos pais por eventuais necessidades da mãe ou de algum dos seus irmãos, mesmo contrariando seu pai. E nessa teimosia afetuosa dela foi por onde o vínculo voltou a ser nutrido: “Foi construindo aos poucos, sabe? É... Esse... Porque eu queria me sentir bem! Eu sabia que aquilo ali não... A mágoa que eu tinha...”. Por não querer manter-se magoada foi que ela deu passos rumo ao pai, e hoje a relação deles é de carinho e proximidade.

Contudo, ainda restou a barreira de não conseguir dirigir a ele um gesto que, para ela, é muito simbólico: pedir a sua bênção. Luna diz que esse obstáculo foi se criando após a expulsão dela de casa, quando passou a notar a frieza do pai, ou mesmo a ausência de resposta dele. Isso ainda pesa para ela, pois a bênção “é a forma que eu encontro de dizer assim: ‘Olha, vai! Deus te livre, Deus te...’, porque é o que eu acredito, tu entende?”. Apesar de ainda ver a atitude do pai, na época, como cruel, ela afirma que ficou mais fácil, com o tempo compreendê-lo, depois de ter sido mãe. Essa compreensão veio também da experiência de precisar, por vezes, desagradar as filhas ao tomar decisões que acreditava representarem o melhor para elas. Ao final, ela conclui: “Mas, da forma que ele se posicionou, eu acho que com a dor eu aprendi. Porque eu tive que morar com outras pessoas e aí eu tive que ser forte, né? Porque era uma menina de 15 anos colocando uma criança no mundo, e aí...”.

Perceber a dor como professora não foi um gesto simples. Pelo contrário, exige um olhar muito aberto e acolhedor, de quem perdoa a si mesma de forma amorosa. Esse parece ser um olhar que Luna busca construir ao longo de suas histórias: o de quem busca amar quem ela foi no passado e quem esse passado conseguiu construir no hoje. E isso se estende para suas relações, pois é a partir desse amor que ela tenta aprender. Ela me fala do sentido que o amor tem para si: “você pode fazer mil coisas, mas, se não tiver amor, de nada adianta.”.

É permeada por esse sentimento, olhando para as mágoas que existiram no passado, que ela afirma que hoje já consegue falar de outra grande dor: a vivência ao longo do casamento

com o pai das suas filhas. Além de Resiliência, ela tem outra filha, de 14 anos, fruto dessa relação quando já estava perto do término. Ao longo do tempo em que ficou casada, Luna viveu o que chamou de vários “maltratos”. Indiretamente, ela passou por um conflito com sua ex-sogra, que, segundo conta, queria afastá-la de sua filha Resiliência. Mas houve ainda muitas opressões diretas: foram traições, violências psicológicas, ameaças, chantagens por parte do seu ex-marido:

Não, não é possível, não é possível que esse cara que eu tô dormindo com ele hoje é aquela pessoa que me pediu em namoro e que foi na casa dos meus pais... Não, não é não!”, porque ele se transformou totalmente! Ou talvez ele era desse jeito e eu não percebi, porque tava [sic.] apaixonadinha, muito nova... Mas em seguida, deu o estalo e eu percebi que não era eu queria.

Esse estalo me parecia extremamente familiar. Era como se escutasse a mesma história, contada de trás para frente, cronologicamente, entre o que Luna me falava ali e o que Resiliência havia me falado antes. A maneira que mãe e filha se entrelaçavam ali, a forma com que suas histórias além de darem continuidade uma à outra, também se repetiam... toda essa trama complexa era algo impressionante, até para elas mesmas. A responsabilidade, tão falada pela filha, também era um aspecto relevante para a mãe: Luna diz ter tido muito rápido a consciência de que suas filhas deveriam ser cuidadas por ela, e ela fazia isso com tanto empenho. Conta ainda que, por vezes, o marido dizia para que ela fosse embora, e deixasse suas filhas, o que ela sempre recusou com firmeza.

Firme também era sua posição sobre pedir ajuda aos seus pais: ela não queria “incomodá-los”: “Eu saí sem uma criança, e voltar com uma criança, né, que já dava um trabalhozinho, que era responsabilidade minha e eu não sabia como é que ia ser. E aí eu disse: ‘Eu vou me aguentando até... [faz uma pausa enfática] eu conseguir um canto pra mim!’ ”.

Essa tentativa de sustentar uma independência, porém, deixou também suas marcas profundas. Na verdade, Luna queria que outra realidade existisse, em que ela ainda tivesse apoio de sua família, que não precisasse encarar tudo aquilo sozinha. Ela não queria ter que aguentar, seu desejo era poder se mostrar frágil:

Eu me sentia a pior pessoa do mundo! E principalmente por não ter apoio! Acho que o apoio me faltou muito, muito! Sabe? Era tipo, eu tar [sic.] sorrindo e só... só Deus sabe o que é que eu sentia naquele momento, sabe? [...] Eu queria ter contado com a minha [família]! Tu entende? Eu queria... Quando eu percebi que eu não queria viver aquele casamento, eu queria ter voltado pra [sic.] casa, porque eu ainda era muito nova, entre 16, 17 anos, eu nem trabalhava ainda, eu tava [sic.] só estudando. E eu não pude, eu não tive esse apoio, eu não

pude voltar! Então o único lugar que eu tinha, que me acolheram, bem ou mal, foi a casa dos pais dele, tu entende?

Apesar do sentimento de estar só, de não ter suportes, Luna conseguiu dar um “basta” a essa relação. Ela narra uma cena drástica, em que, após uma briga com o então marido, ela saiu de casa durante a madrugada, grávida da filha mais nova e com Resiliência nos braços, e foi, a pé, para a casa dos pais, em meio a um sentimento de desespero:

[...] porque o ambiente ficou pequeno, eu não consegui conviver, viver com ele naquele momento, porque, assim, ele me xingou, ele falou um monte de coisa e foi dormir. E eu disse: “eu não consigo ficar dentro de casa!”. Parece que desabou, assim, sabe? E eu peguei Resiliência e fui embora!

Essa gota d’água – que também se assemelha à que encheu o balde de Resiliência, para se separar do namorado – foi cercada por uma sensação de não saber o que poderia acontecer, mas, ao mesmo tempo, a certeza de que naquele lugar não a cabia, de que ela não suportava mais tanto “maltrato”: E quando eu disse “vou levá-la!”. Peguei minha filha, peguei as coisa dela [sic.], arrumei tudo, sabe?! Foi uma força tão grande que eu senti! Eu não sabia como, mas eu sabia que ia conseguir, sabe?”.

Essa força que Luna não sabe exatamente de onde vem parece dar pistas para algo de inominável, na dimensão do mistério, que a puxa para além da dor, que a faz atravessá-la rumo a *outra vida* – outro lugar, outra casa, outra ela. Hoje, ao olhar para história, Luna consegue falar. E falar amorosamente. Não significa que ela precisasse passar pela dor, não quer dizer que a dor tenha sido uma professora indispensável. Não. Não é preciso violência para aprender, não há inferiorização que ensine. Não é preciso tirar lições de ter vivido como vítima de um relacionamento de opressões. Aqui, cabe olhar para como Luna constrói um olhar generoso consigo mesma, de ter percebido que aprendeu, ali, a dizer não para essa relação que a diminuía e a afirmar a si: “Eu entrei uma pessoa, e eu acredito que, nesse período da entrada lá, e da saída, eu fui me... me transformando! Né? Como mulher, como mãe! Fui criando força, até o momento de eu dizer: ‘Pronto, foi até aqui e não mais!’ Saí e ponto.”

Definitiva, ela saiu. Porém, restava a curiosidade: quem eram essas pessoas que passaram nessa forja, quem entrou naquela casa na adolescência? Quem saiu, já adulta? Sua resposta é rápida, e percebo uma saudade em sua fala: recordando, talvez, quem foi: “Uma menina, cheia de sonhos, mas traquina, muito traquina! Sabe? Meio rebelde!” A rebeldia era a de se perceber como uma adolescente alegre, rodeada de amigos na escola, que gostava de se arrumar para ir ao colégio e era adorava fazer todos rirem - a “palhaça” do grupo, como ela diz.

“E de repente você vê todo mundo, assim, se afastar... Eu acho que os pais, né, é... Porque tinha muito isso! ‘Ah, Fulana errou, não quero você com Fulana, se afaste totalmente!’”. E foi quando eu me vi só.”. A partir dessa profunda solidão que passou a acompanhá-la, difícil de encarar, foi que ela precisou abandonar a Luna menina, como ela se percebia até então, quando chegou à casa dos sogros,

“[...] mas foi lá dentro da casa delas que eu me tornei essa fortaleza! Tinha momentos que eu precisava me defender, tinha momentos que eu precisava saber o que é que tava [sic.] acontecendo, o que tava [sic.] em volta, e que eu não queria aquela situação pra mim, sabe? Eu sonhava em ter a minha casinha, assim, como... seja lá como ela fosse, pra eu poder fazer a minha comida, eu mesma colocar a minha comida no meu prato, a quantidade que eu quisesse... sabe? Isso tudinho... é... me machucava muito! [...] Parece que eu deixei tudo que eu queria viver na porta e entrei, sabe? Aí eu tive que ter um recomeço e foi... foi muito ruim!”.

Para lidar com tudo isso, apesar da solidão, ela teve alguns suportes, embora pontuais. Ela destaca algumas figuras que vieram em seu auxílio em momentos críticos. A primeira é sua mãe, que sempre foi contrária à atitude do pai de expulsá-la de casa. Fala com muito carinho da mãe e, em seu tom, é fácil notar que sua mãe se sentia muito angustiada com a situação da filha. Foi também ela que a recebeu em sua casa de nascença, quando fugiu na madrugada do ex-marido.

Outros apoios importantes vieram de suas relações: sua cunhada, a irmã do marido foi quem conseguiu um primeiro emprego para ela, e acabou por inseri-la no mundo do trabalho, tão importante para si. Nesse mundo, suas ocupações se mostraram uma fonte de força e autonomia. Fala com alegria dos empregos que já teve, especialmente no comércio, que é o seu vínculo atual. Ela trabalha como vendedora em uma papelaria, e conta que, a princípio, não estava animada com o emprego, por ser um trabalho que exige muito jogo de cintura e paciência, além de ter metas a serem batidas, que não são simples de serem alcançadas.

Luna conta com muita alegria sobre esse mundo, diz que lá é um dos seus refúgios. Mas tamanho carinho foi construído a partir da independência que o trabalho a proporcionou, para que ela pudesse se perceber de modo positivo, como alguém capaz de construir bons relacionamentos, de ser valorizada pelo que fazia e pelo que era, contrariando a relação com seu ex-marido, que a inferiorizava tanto:

Até o dia de eu... porque aí eu já trabalhava, eu fiz novas amizades. Aí eu comecei a ver que aquilo que ele dizia pra mim, que eu não era capaz, eu comecei a ver que era mentira. Eu disse: “Não, eu sou capaz sim!”. E eu via quando pe... homens olhavam pra mim! Então eu: “Não, então eu não tô no lixo não. Ele dizia que eu não vou conseguir ninguém, eu vou

conseguir alguém! Se eu quiser, eu consigo!”. E aí foi quando eu disse: “Não, então eu vou viver minha vida!”. E aí foi quando eu comecei a trabalhar, ter meu dinheiro [faz estalo de dedos como gesto de ir embora]. E parti! Saí mesmo!

O trabalho foi um grande trampolim, mas, além disso, ele representou também um lugar onde era possível expressar a Luna expansiva, extrovertida, desenrolada, que ela havia atrofiado ao entrar no casamento. Como vendedora, afirma, ela precisa exercitar sua paciência, estar pronta para o imprevisto, escutar os clientes, opinar: “Ah, eu sou um pouco... eu sou psicóloga também, tá pensando que é brincadeira, é? A pessoa trabalhar com vendas é um pouquinho de tudo!”.

O lugar da religião, como sua expressão de uma espiritualidade, também é uma grande fonte de fortaleza para ela. Vinda de uma família evangélica, ela conta que o cristianismo é seu outro refúgio, que não esteve sempre no mesmo lugar – houve momentos de maior aproximação ou distanciamento – mas ela afirma nunca ter deixado a crença central do que chama de “sua verdade”: de acreditar que **tudo** [ênfase dela] foi formado por Deus, né”. Essa presença de um Deus, para ela, também só possui um sentido quando vem preenchida pelo amor: “Não adianta – é como eu te disse logo no início – você pode... de nada adianta se você não tiver amor, né? Então como é que eu digo que eu sou uma pessoa evangélica, se eu não amo? E que é tão difícil, né? Porque tem tanta coisa hoje que nos ira, que nos deixa com raiva!”.

É por essa via amorosa, assim, que ela conta que dialoga com pessoas de outras religiões, especialmente com amigos e conhecidos com os quais já teve de conversar sobre esse assunto. Sinto ainda alguma tensão no modo como fala, a sensação é de que escutar “outras verdades” às vezes não parece ser confortável, mas ela afirma: “Olha, o que eu acredito é isso e isso, mas eu também não posso dizer que a tua fé está errada”. Mais ainda, ela ainda aprofunda o que quer dizer quando afirma essa verdade de si:

É muito natural, sabe? É você pedir resposta e você ter resposta, é... Tipo, a gente, assim, né... Eu acredito que, quando você conhece alguém, tipo assim, que você sabe daquela história ali, fica fácil de você falar daquela pessoa, não fica? Mas quando você... um exemplo, eu tô buscando uma resposta, assim, e eu vejo Deus... Ele, Deus, Ele se manifesta todos os dias! Né? Você acorda é uma dádiva, você levanta, você sente o ar, sabe? Pra [sic.] uns aquilo ali é força da natureza, mas pra mim é Deus, eu vejo Deus, porque o que eu acredito é que tudo foi criado, tudo foi constituído por ele, né?! Eu não tenho como acreditar em outra coisa!

O lugar da religião, enfim, é o de uma experiência, de uma intimidade: “Eu só sei sentir, é o que eu sinto, assim, sabe? [...] Ai, o que eu sinto é tudo, porque é experiência, é experiência

pra contar mesmo!”. Por fim, resume, rindo da dificuldade que é colocar em palavras esse sentir: “Olha, é muito louco! Mas é o que eu acredito: eu vejo Deus, eu vejo Deus em tudo!”

A partir desses refúgios e dessas fortalezas frágeis, a menina rebelde se transformou numa mulher. Quando questiono, enfim, que mulher é essa, ela não titubeia: “Ah, minha filha! Uma guerreira! Totalmente! Sabe? Com força e vontade de viver, sabe? De dizer assim: ‘Não, humilhada mais não, sofrer mais não. Eu vou viver minha vida, eu vou cuidar da minha filha!’”. Com sonhos, sonhos que ficaram perdidos, né, eu retomei...”

A história de Luna, então, é de retomada de si, assim como a de Karla. Ambas forçadas a se afastarem de si devido a relações que violentavam suas vontades, seus desejos, seus mundos. No caso da primeira, a marca desse retorno é o olhar amoroso de alguém que se coloca como aprendiz e que, portanto, permite que esse olhar transforme as experiências profundamente dolorosas. É esse mesmo olhar que vê que nesse grande título de guerreira não somente cabe força, mas a fortaleza está também em se perceber e se mostrar em sua fragilidade.

Justamente por isso é que Luna se permite fazer um giro no curso do rio que ligava as gerações entre seu pai e sua filha. Ela desvia e muda a história que teria tudo para se repetir quando sua filha contou para ela que estava grávida: por sua escolha, por sua decisão de acolher a filha, de não tomar a mesma atitude que seu pai, por ter feito por ela o que gostaria que tivesse sido feito em sua própria adolescência, foi que a história de Resiliência ganha tons muito menos dolorosos, muito mais seguros, solidários, por onde esse amor que as liga pode se expandir e circular de modo muito mais aberto.

Porque o que doeu em mim, eu sabia que ia doer nela, e eu não sei se ela ia ter a mesma força [...], eu disse: “Não, então minha filha vai ficar comigo!”. E até hoje ela tá comigo! Eu quero que ela se organize, eu quero que ela vá pro canto dela, tô [sic.] sempre dizendo: “Resiliência, ó, se organiza, te orienta, vai pro teu canto, pra tu ter teu...” Mas, enquanto isso, ela tá comigo. Eu não quis repetir a mesma história, sabe?

Mas nem só de histórias repetidas e histórias transformadas em torno da maternidade que gira a vida de Luna. A mudança de estação também veio no mundo das suas relações amorosas, quando ela conheceu seu esposo atual, “o amor de sua vida”, por um jogo *online*. Essa parte de sua história é contada com tamanha alegria e empolgação! Ela narra que tinha um grupo de amigos virtuais que, volta e meia, combinavam de jogar sinuca por um site, até que um dia um rapaz desconhecido pediu para jogar com ela. Desse jogo, vieram as conversas pelo MSN e, delas, as passagens compradas entre a Bahia – terra-natal do homem - e Pernambuco, “e daí a gente não se desgrudou mais!”. Entre idas e vindas pelos estados, Luna decidiu que, de fato, gostaria de partilhar uma vida com ele.

Ela tinha, porém, de modo muito objetivo, a certeza de que ela não estaria sozinha nessa aventura. Consigo, ela carregava suas filhas, e, por isso, sabia que essa prioridade não permitia qualquer mudança de rumo drástica. Assim, sua postura foi comunicar ao seu novo companheiro: “Pra mim [sic.] ir pra lá não, né? Se ele quisesse, ele viesse. E ele veio [sorri]. E é a melhor pessoa do mundo!”. Com um olhar apaixonado, mas maduro, de quem arriscou, “mas nem tanto”.

Luna conta que a partilha de um lar com ela e suas filhas também envolveu cuidados, por ter consciência de que ele era alguém até então desconhecido, que chegou até ela pela virtualidade, o que exigia uma certa cautela, especialmente com a exposição das filhas, ainda crianças, na mesma casa que ele. É duro - mas também realista - pensar que apenas a presença de um masculino seja motivadora de um sentimento de temor, de receio, mesmo quando o afeto é a liga da relação.

Essa relação, apesar desse “pé atrás” inicial, tem sido muito nutritiva. Ela conta que seu esposo é um grande companheiro, está sempre apoiando a ela, mas não só: foi ele também um dos principais personagens que acalmaram a tensão de quando Resiliência deu a notícia da gravidez na sua casa. Ela conta que escuta os comentários da filha até hoje, dizendo: “ ‘Mãe, eu não sei o que seria de mim naquela noite se ele não tivesse aqui’. Porque foi ele que a todo tempo acalmou: ‘Amor, tenha calma, a gente vai resolver. Gritar com ela não vai ser a melhor...’. E aí me ajudou muito!”.

Luna e Resiliência, portanto, foram sendo mães possíveis, e foi por meio dessa realidade que construíram entre si um vínculo tão forte. A primeira, especialmente, hoje não se vê nem mais como uma menina com seus sonhos, nem como a mulher forte em busca da sua liberdade. Integrando-as, ela se afirma:

Uma mistura de tudo! Às vezes forte, às vezes nem tanto, né, às vezes impactada com tudo que tá acontecendo... Às vezes me sinto mãe um pouco insuficiente, às vezes eu acho que tô deixando a desejar, aí às vezes eu choro, mas ao mesmo tempo eu sei que eu tenho feito o meu papel, sabe?

Essa sensação que a perpassa, de ser insuficiente, não parece paralisá-la. No fundo, Luna se reconhece como uma mãe real. E isso abre espaço para que Resiliência também o seja, como filha e como mãe. A teia formada por essa relação parece ser uma grande professora, essa sim, acerca de como os rios das vidas não seguem um único fluxo, nem mesmo são um grande e único rio perene. Esse rio, na verdade, não é um só. Mas, sim, uma bacia, com suas sazonalidades, seus tempos, profundidades, volumes distintos a cada momento; composta por

vários afluentes, que se cruzam, se afetam e desaguam em mares que não podemos prever, em águas doces, salgadas, misturadas.

Nas suas águas, sopradas pelo seu desejo de independência, mas forjadas a fogo e aterradas pelas necessidades de criar um chão para si e onde coubessem suas filhas, foi onde pode nascer essa mudança de correnteza - da exclusão, da expulsão de casa - ao acolhimento, ao desejo de fazer pela filha o que gostaria de ter vivido em sua própria história.

6.5 O QUE NARRAR QUER (NOS) DIZER?

Finalizamos as histórias contadas. Permitimo-nos, então, adentrar nelas. Sentimos o que elas nos provocam, como nos atravessam. A partir disso, começam a ser elaborados sentidos, relações, aspectos em comum ou divergentes entre essas mulheridades. São esses sentidos que brotam das suas terras e de suas águas que aqui passamos a esmiuçar. Nosso intuito é de, cada vez mais, abri-los, aprofundá-los, cavar por entre seu solo e mergulhar em seus rios e mares. Assim, junto a suas histórias, nossa tentativa será de cocriação de rastros de espiritualidades.

Nesse sentido, entendemos que essas pistas não estariam nas histórias, a princípio, bastando a nós que as “coletássemos”. Ao contrário, nosso pressuposto é de que realmente há um aspecto criativo envolvido na emergência dessas espiritualidades, que envolve os fatos narrados em si, mas também os afetos que elas envolvem e aqueles que circularam nas nossas trocas, nas conversas virtuais, na escrita das narrativas, na escolha dos nomes e, assim por diante. Caminhando a partir de uma epistemologia feminista, nossa tentativa é de:

[...] identificar conceitos, categorias, teorias, que emergem das experiências subalternizadas, que geralmente são produzidos coletivamente, que têm a possibilidade de generalizar sem universalizar, de explicar realidades diferentes contribuindo com o rompimento da ideia de que esses conhecimentos são locais, individuais e incomunicáveis. (CURIEL, 2020, p. 156)

A partir da definição desses pressupostos e dos (im)possíveis para os quais o campo nos convidou, seguimos, então, para os sentidos que nossos encontros fizeram cocriar. Na verdade, as categorias que aqui delimitamos são muito mais como nuvens, as quais não possuem limites exatos entre si, mas se tocam, se misturam, se separam na medida em que as correntes de vento – os olhares epistemológicos - as sopram. Nossa brisa, assim, fala de alguns aspectos em comum entre as histórias, que, apesar de emergirem em uma ou mais dela(s), tratam de seu coletivo, de experiências que dão pistas para começarmos a delinear elementos que possam compor uma noção de espiritualidades feministas. Assim, esses territórios temáticos conversam entre si, e esse modo de organização, essa ventania, é apenas uma entre tantas, a qual nos pareceu mais coesa nesse momento.

Lembramos aqui de nossa tarefa, enquanto feministas na/da decolonialidade, de falar a partir de nossas feridas. Nesse sentido, um modo de enfrentamento possível é o que Claudia de Lima Costa chama de “descolonização da percepção, dos sentimentos e da linguagem em si” (COSTA, 2020, p. 390). A autora retoma Gloria Anzaldúa para ressaltar a necessidade de busca por um “processo de cura realizado por meio de imagens transformadoras” como ferramenta para produzir deslocamentos da colonialidade, ao mesmo tempo em que possíveis suturas e medicinas para nossos traumas. Como afirma: “Do ponto de vista dessa poeta xamã, [Anzaldúa] tudo o que fazemos, dizemos ou escrevemos afeta os mundos humano e não humano” (COSTA, 2020, p. 390). É, portanto, essa a nossa via de produção de resistência. Buscamos, nas análises que começamos a partilhar, cocriar imagens curandeiras, emergentes das experiências humanas e além, produzidas no encontro entre mulheres: as participantes, suas histórias como teias e a pesquisadora em seu papel de tradução.

Lembramos ainda que esse ato de traduzir, como recorda a mesma autora:

Se falar já implica traduzir e se a tradução é um processo de abertura à/ao outra/o, nele a identidade e a alteridade se misturam, tornando o ato tradutório um processo de descentramento. Na tradução, há a obrigação moral e política de nos desenraizarmos, de vivermos, mesmo que temporariamente, sem teto para que a/o outra/o possa habitar, também provisoriamente, nossos lugares. (COSTA, 2020, p. 381)

Como diria também a própria Anzaldúa, trata-se de uma experiência de fronteira, ou, em sua teorização em torno de um “ativismo espiritual” (ANZALDÚA, 2015, p. 19), habitamos *nepantla*:

Eu chamo o espaço onde me esforço com minhas criações de “nepantla”. Nepantla é o lugar onde meus códigos culturais e pessoais se chocam, onde me deparo com os ditames do mundo, onde esses diferentes mundos se fundem em minha escrita. Estou ciente de vários nepantlas - linguísticos, geográficos, de gênero, sexuais, históricos, culturais, políticos, sociais - quando escrevo. Nepantla é o ponto de contato e o lugar entre os mundos - entre a imaginação e a existência física, entre as realidades ordinárias e incomuns (espirituais). Os assuntos de Nepantla automaticamente invadem minha escrita: eu não tenho que me esforçar para lidar com esses pontos específicos; essas nepantlas habitam em mim e inevitavelmente vêm à tona em tudo o que estou escrevendo. Nepantlas são lugares de tensão constante, onde as peças que faltam ou ausentes podem ser convocadas de volta, onde a transformação e a cura podem ser possíveis, onde a totalidade está fora de alcance, mas parece alcançável. (ANZALDÚA, 2015, p. 2, tradução nossa)

Temos, assim, pela frente esse desafio de habitar a fronteira, o entre-mundo que é material-espiritual, de traduzir-trair as experiências narradas. Para isso, nos demoramos sobre as narrativas. Essa demora exige que o tempo seja gasto devagar, para que as histórias tomem seu passo de adentrar nossa carne. O movimento usual seria o contrário: nós, enquanto pesquisadoras, nos dirigirmos a elas como um caçador que adentra a mata em busca da presa. Foice, facão e lanterna a postos para desbravar um território desconhecido. No nosso caso, porém, não há necessidade. Queremos que as histórias cheguem até nós - longe desse devir

predatório - como visitas, convidadas de honra em nossa casa-corpo. Por isso, o tempo, o silêncio, a distância necessária para que elas façam seu caminho até nós. Quando menos esperamos, escutamos os passos das palavras sendo movimentadas - nascendo em nós.

Eis então que vem o parto: momento-ápice, dolorido, brutal e visceral. Belo, mas também movido a sangue e suor. É nele que as palavras respiram e ganham vida; e as histórias começam a se emaranhar entre si. Mulheres-aranha tecem suas teias e criam suas vozes-olhares para si mesmas, para suas vidas. Nos fios sem inícios e nem fins dessa teia é que caminhamos.

6.5.1 Roda gigante

Nosso início é inspirado pela metáfora evocada por Karla, quando nos conta da roda gigante que, para ela, representa o movimento de viver. O primeiro elemento, assim, para pensarmos as espiritualidades feministas seria essa imagem: a vida como roda gigante.

Eu fico pensando numa roda gigante... E ela, ali tem um eixo, né? Eu penso muito que ali tem um eixo que sustenta todos aqueles movimentos. E o meu eixo, que faz eu me movimentar, é o que eu deixei lá atrás! Eu digo “Não, eu tenho que superar isso!” A dor que eu tive é o meu eixo, que faz me movimentar!

A postura de Karla, ao enxergar a dor como eixo da sua roda gigante, parece falar de uma relação de transformação com a dor, na qual se aprende com ela, mas também não se deixa estagnar. Nesse sentido, assemelha-se muito ao que afirma Audre Lorde sobre a dor:

Mas acho que o que é realmente necessário é ver quanto dessa dor eu posso sentir, quanto dessa verdade eu posso ver e ainda assim viver de olhos abertos. E finalmente, é necessário determinar quanto dessa dor eu posso fazer uso. Essa é uma questão essencial que devemos nos fazer. Existe um ponto em que a dor se torna um fim em si mesma, e é aí que devemos deixá-la ir. Por um lado, não devemos ter medo de sentir dor; por outro, não devemos nos sujeitar à dor como um fim em si mesma. (LORDE, 2009, p. 163, tradução nossa)

Esse movimento da roda-vida-gigante fala de um acolhimento das dores, mas com destinos para além delas. Trata-se de entendê-las como parte da composição do viver; da sabedoria de perceber que, como Karla mesma situou, existem dias em que se vê o mundo de cima, respira-se a brisa leve, enquanto em outros, somente é possível esperar na fila o momento de subir na roda. Na sua história, esse movimento é abertamente evocado quando ela fala da transformação pela qual passou, da saída do relacionamento violento em que se encontrava, para outro lugar, no qual encontrou a si mesma e, hoje, não abaixa sua cabeça - nem alisa seu cabelo - na tentativa de agradar ninguém.

Mas não é somente na experiência de Karla que essa roda gigante se presentifica. Na história de Luna, recordamos o modo como ela se define no presente: “Tem hora que eu tô [sic.]

com um humor maravilhoso, tem hora que eu tô [sic.] num stress que tu não tem noção! E aí eu mesmo percebo que eu tô [sic.] passando dos limites. Né possível! Entendesse? Mas eu acho que é tudo, é uma mistura de tudo, sabe?”. Essa mistura também é composta pelo encontro entre a Luna menina – trelosa, palhaça, conversadeira; e a mulher, mãe, que precisou construir sua independência a ferro e fogo. Na confluência entre elas, Luna se vê fortaleza, pois também frágil.

Na história de Resiliência, esse elemento aparece muito fortemente, a começar pelo nome escolhido por ela para si e para sua filha, Força. A maternidade, para ela, ocupa esse lugar de ser imensamente feliz, de lhe proporcionar tanta alegria e realização, porém ser tão cheia de desafios, nos quais ela tem que enfrentar a indiferença do ex-companheiro; a solidão da maternidade solo; os dilemas entre querer dedicar mais tempo à filha e a necessidade de trabalhar para sustentar a si e a ela; os sonhos de morar sozinha, de fazer faculdade e tudo isso articulado às demandas concretas de ser uma mulher-mãe-jovem-trabalhadora-periférica.

No caso de Bela Flor, sentipensamos que sua história carregada de dores e o modo como a olha hoje, quando consegue enxergar alguma felicidade, traz esse elemento. Com ele, trazemos a recordação do que diz Anzaldúa (2015) sobre a necessidade de nos desmembrarmos e recolhermos nossos pedaços para criar formas outras de nós mesmas.

Esse contínuo processo de (trans)formação, ela o coloca como um chamado e o nomeia a partir da deusa-lua da mitologia asteca, Coyolxauhqui. Segundo o mito, a deusa, na tentativa de assassinar Coatlicue, sua mãe grávida, reúne seus irmãos e é morta pelo irmão Huitzilopochtli, que sai do ventre de sua mãe já adulto e, armado, destroça o corpo de Coyolxauhqui em mais de mil pedaços e os joga aos pés da montanha sagrada, e sua cabeça para o céu, que se transforma na lua. Fragmentada, a deusa encontra sua beleza em brilhar no céu na escuridão da noite.

O Imperativo Coyolxauhqui, então, trata do processo contínuo, incessante, jamais finalizado, de reconstruir e re-significar a si e suas histórias:

[...] é curar e alcançar a integração. Quando ocorrem fragmentações, você desmorona e se sente como se tivesse sido expulsa do paraíso. Coyolxauhqui é o meu símbolo para o processo necessário de desmembramento e fragmentação, de ver aquele eu ou as situações em que você está envolvida de forma diferente. (ANZALDÚA, 2015, p. 19-20, tradução nossa).

Para a autora, trata-se também de um intento no campo da espiritualidade, já que ela o observa como “um tipo de desmembramento como uma iniciação xamanística, que dá ao sofrimento um valor comovente e espiritual” (ANZALDÚA, 2015, p. 29, tradução nossa). Essa metáfora advém da conexão da autora com as tradições xamãs mexicanas, para as quais,

segundo ela, é necessária uma espécie de morte ou desmembramento durante o transe, para que ocorra a conexão com imagens curativas coletivamente.

Vale ainda ressaltar que as teorizações acerca desse imperativo não estão desenraizadas da história da autora. Assim como as mulheres que aqui conversam conosco, Gloria Anzaldúa é uma mulher periférica, que busca nas fronteiras sua afirmação. As identidades de chicana, lésbica, feminista são apenas um ponto de partida para seus escritos, mas suas histórias ao longo da vida, contadas por si mesma em entrevistas (ANZALDÚA, 2000) também revelam aspectos importantes de suas teorizações: Gloria nasceu com uma disfunção hormonal que fez com que ela menstruasse bebê e desenvolvesse seios ainda na infância. Na vida adulta, além das cólicas intensas que a condição do seu aparelho reprodutivo lhe provocava, ela conviveu com a diabetes, que foi a causa das complicações sistêmicas que a levaram à morte. Essa relação com seu corpo adoecido, com a dor, com as limitações e as marcas disso nos aspectos biológicos de um feminino corporal foi determinante para que ela fosse buscando meios de não permanecer sucumbida à dor, ao sofrimento, mas fizesse dele parte de seu ativismo e pudesse trans-formá-lo.

De modo semelhante, Audre Lorde também viveu a experiência do adoecer de um câncer de mama, com o qual conviveu por quase uma década e também a levou à morte. A experiência do adoecimento também a levou à convicção da “necessidade de ensinarmos a partir da vivência, de falarmos as verdades nas quais acreditamos e as quais conhecemos, para além daquilo que compreendemos. Porque somente assim podemos sobreviver, participando de um processo de vida criativo e contínuo, que é o crescimento.” (LORDE, 2019, p. 55).

Na vida cotidiana, portanto, esse processo de crescimento do qual nos fala a autora estaria relacionado com a conexão com essas novas imagens criativas, potencialmente curativas, e, nesse sentido, poderíamos pensar as metáforas trazidas pelas participantes como tais. A roda gigante, que nomeia esta seção, seria uma delas, bem como o guarda-roupa, também evocado por Karla como uma metáfora poderosa para entender seu processo de (trans)formar-se na vida. É com essa imagem, então, que seguimos.

6.5.2 Guarda-roupa

Essa categoria fala de um movimento complementar ao primeiro. Se, na roda gigante, há a percepção das dores como motores da (trans)formação e a produção de sentidos outros a partir delas; a metáfora do guarda-roupa, também vinda à tona quando Karla olhou para sua história, fala de um gesto de escolhas, de separação entre aquilo que fica e o que sai, entre saber dizer “sim” e “não” e, assim, criar definições, projetos e desejos para si.

Começamos, assim, com a própria Karla, que, em sua história, traz o processo de afirmação de si por meio dos “nãos” que passou a dizer. Para ela, esse movimento envolve separar entre aquelas relações, sentimentos, atividades que deseja manter em sua vida, que permanecem em seu armário, prontas para uso; e outras, que estão muito usadas, desgastadas pelo tempo, pelo uso ou mesmo pelo não uso, mofadas, amareladas. De diferentes formas, por diferentes razões, estas últimas, quando percebidas, precisam ser deixadas para trás. Essa escolha, então, passa por um gesto de firmeza, de reconhecimento de si mesma e daquilo que compõe, que soma a si, para que permaneça; ou o contrário, do qual se deve despedir-se.

Isso não significa, contudo, que esse processo seja simples. Na sua história, o elemento mais ilustrativo desse movimento foi a libertação da relação de violência do seu casamento. Nele, Karla passou por momentos em que desejou “salvar” a relação, ao acreditar que, ao “agradar” seu ex-marido, poderia haver uma melhora no ciclo de violência:

Como eu sempre fui uma mulher de querer [faz gesto de aspas no ar] salvar o meu casamento, entre aspas, de ter... de levar pra frente, né... de const... De ter uma família, construir uma família. O pai dos meus filhos, por eu ter essa cegueira, assim, de dizer “Ah, pai dos meus filhos!”, eu continuava enganando. Eu sofri... Eu sofria pra tê-lo, mas eu não me amava.

Sobre o processo de mudança, de saída desse lugar de autoengano, como define, para outro, de autoamor, Karla aponta dois aspectos relevantes: o conhecimento que busca em leituras, palestras, bem como o apoio, no seu caso, de profissionais:

Lis... Meu pensamento hoje flui mais aberto, sabe? Eu procuro muito ouvir palestras... Algo que traga de dentro pra [sic.] fora, algo que brote o melhor na minha vida. Coisas... coisas que eu vejo que tem algo construtivo pra [sic.] minha vida. [...] Hoje em dia, quando eu preciso, eu procuro ajudas. Antes eu não tinha ajuda, nem procurava ajuda. Hoje em dia, tem vocês, os profissionais, para nos ajudar, né? Antigamente tinha, mas não tanto quanto hoje.

Nesse sentido, Karla fala das estratégias que estabelece para si que foram importantes para que ela conseguisse fazer a escolha das roupas que a cabiam e as que já não serviam mais em seu guarda-roupa. Esse processo, ao longo de anos, teve como ponto de mudança radical justamente a palestra que escutou de profissionais da Assistência Social, que a fez compreender que vivia um processo de violência doméstica em seu relacionamento.

Reconhecemos, nesse contexto, a relevância das políticas públicas de enfrentamento à violência contra a mulher, em um sentido não apenas restaurativo, mas também educativo. É relevante perceber que, na história de Karla, essa palestra atuou como um espaço (trans)formativo determinante para que ela estabelecesse outra relação com a violência da qual

era vítima e conseguisse sair daquela relação. Embora não tenha ocorrido de modo intencional em sua trajetória, o fomento a lugares como esse é uma ponte possível para a criação de espaços de educação não-formal (GOHN, 2006), nos quais é possível a cocriação de projetos de cidadania, em busca de ideais de democracia e justiça social. Especificamente no contexto descrito, esses espaços são responsáveis por alertarem mulheres vítimas de violência, seus familiares e redes de apoio acerca do fenômeno da violência e possíveis estratégias para enfrentá-la; além de promoverem a escuta dessas mulheres e criarem redes de afeto, proteção, cuidado e solidariedade, nas quais são também criadas potenciais resistências.

A mirada para os guarda-roupas de cada uma também é parte das histórias de Luna, Resiliência e Bela Flor, todas direcionadas para relacionamentos que deveriam ser amorosos e se mostraram opressores. Na primeira, o namoro ainda na adolescência, que depois se transformou em casamento, marcado também pela violência; de sua filha, a quase-repetição da história, com um namoro e o posterior abandono quando veio a necessidade de responsabilização com a gravidez e, no caso de Bela Flor, o abandono do casamento e a solidão de criar seus filhos sem apoio, em uma cidade desconhecida. Em todas as situações, encontramos relações profundamente dolorosas.

Nesse sentido, bell hooks (2021) aponta a dificuldade de nomear essas relações como nocivas, na medida em que a expectativa sobre elas – especialmente as relações conjugais e familiares – era que fossem de afeto, mas, na verdade, elas são fontes de profundo sofrimento, o que acaba gerando ainda mais angústia. A autora afirma ainda a importância de reconhecer essas relações como, de fato, nocivas, e não amorosas: “Quando entendemos o amor como a vontade de nutrir o nosso crescimento espiritual e o de outra pessoa, fica claro que não podemos dizer que amamos se somos nocivos ou abusivos. Amor e abuso não podem coexistir.” (HOOKS, 2021, p. 17).

Todas essas relações deixaram marcas nas subjetividades das mulheres, que, no entanto, não foram determinantes para que elas ficassem no lugar do sofrimento; mas, sim, para que elas as enxergassem como peças dos seus guarda-roupas que não cabiam mais, e tomassem decisões rumo à saída do lugar do sofrimento. Essa mudança de direção, rumo a si, como coloca Karla, é vista por ela como uma atitude de *amor* a si mesma.

Essa atitude nos coloca de frente com as elaborações de bell hooks sobre esse sentimento-ação. Ela o coloca não em um nível romântico, como algo idealizado que está além das nossas escolhas, mas um misto de “cuidado, compromisso, confiança, sabedoria, responsabilidade e respeito” (HOOKS, 2021, p. 17) que se define pela vontade de nutrir a si e a outros rumo a um crescimento espiritual comum. O amor está, assim, muito mais na ordem

da prática e da decisão de estabelecer esses sentidos nas relações. A autora aponta que “o amor é o que o amor faz” e que, portanto, não é possível pensá-lo em uma subjetividade isolada, fora das relações, da teia da vida comum. O autoamor, nesse sentido, não estaria relacionado a uma busca de autoestima ou centrado em receitas prontas como “ame a si mesma para poder amar outras pessoas”, mas em um processo árduo, justamente como o que foi vivido e narrado por Bela Flor, Resiliência, Luna e Karla: com assumir uma responsabilidade e um compromisso consigo, feito de ações, rumo a um crescimento que, de fato, pode ser árduo e complexo.

Nas narrativas, encontramos esse compromisso com os “Nãos!” que Karla aprendeu a dizer; com a fuga no meio da madrugada de Luna, para sair do casamento que a fazia mal, com sua atitude de “bater o pé” e afirmar que não iria sair da casa que morava, pois precisava dela para dar estrutura para sua filha; com o olhar de Bela Flor de buscar felicidade no meio da sua dor, com sua trans-formação em leoa para cuidar dos filhos e com a escolha de Resiliência de sustentar a maternidade como um lugar de potência para si e nutrir-se de sua filha como Força.

Na história de Luna, há ainda um elemento interessante, já que ela explicita sua escolha de amar quando diz que “você pode fazer mil coisas, mas, se não tiver amor, de nada adianta.”. Ela fala disso para se referir à relação passada, do seu casamento anterior, justamente esse que a violentou. Na sua leitura, ressaltamos, há uma marca do cristianismo, religião que assume, na necessidade de pautar-se por essa ética amorosa. Mas também podemos pensá-la justamente a partir da contribuição de hooks, quando afirma que “Para transformar a falta de amor em minhas relações mais importantes, primeiro tive que reaprender o significado do amor e, a partir dali, aprender como ser amorosa” (HOOKS, 2021, p. 18).

Luna, então, passou por toda a relação dolorida, não amorosa, mas, enfim, precisou descobrir um lugar amoroso em si, enxergando-se como uma mulher que não deveria estar naquele lugar de inferiorização, e a partir dele, a partir das redes de apoio construídas – da cunhada que conseguiu um emprego para ela e do próprio trabalho, da independência financeira que foi conquistando – foi possível então se perceber em novas relações amorosas, como é o caso de suas relações familiares atuais, com sua filha Resiliência, sua neta Força e seu esposo, o “amor da sua vida”.

O amor, como tarefa ética das espiritualidades, é, assim, uma ação de reconhecimento honesto de si: “Para conhecer o amor, temos que dizer a verdade para nós mesmos e para os outros.” (HOOKS, 2021, p. 29). Trata-se de olhar, encarar as relações destrutivas, os medos, as inseguranças, “ver como realmente somos” (HOOKS, 2021, p. 31) e fazer o processo de “faxina” no guarda-roupa. Exercitar o amor em sua prática é, enfim, um processo que não possui tempo nem espaço definidos, mas que acontece, como o Imperativo Coyolxauhqui evocado por

Anzaldúa (2015), de modo descontínuo e incessante, sem receitas prontas, em aprendizagens que ocorrem na medida em que as relações se compõem.

6.5.3 Raízes: nutrir e partilhar

As relações são ainda propulsoras de outro elemento que compõe as espiritualidades dessas mulheres: a solidariedade, construída nos vínculos afetivos. Talvez o aspecto trazido com mais ênfase, nesse contexto, tenha sido os vínculos familiares, ancestrais e os criados com os filhos na maternidade. Longe de um romantismo dessas relações, é necessário lembrar que o afeto exerce, na vida dessas mulheres, um papel de criar resistências, na medida em que é por meio deles que elas conseguem mover-se na vida e encontrar meios para não sucumbirem às violências e opressões, como aquelas já citadas nas relações matrimoniais.

Acerca dessas redes solidárias de resistência, Patricia Hill Collins (2019, p. 256) afirma: “O tipo de poder que nasce de ‘um grande amor’ está em completo desacordo com as epistemologias ocidentais, que muitas vezes veem emoção e racionalidade como fenômenos distintos e concorrentes”. A autora, nesse sentido, não restringe “um grande amor” à vivência de um sentimento erótico-sexual-romântico entre duas pessoas, mas vivências de sentimentos profundos, especialmente – em seu enfoque de análise – experienciados por mulheres negras, em suas relações sexuais, familiares e amizades.

No nosso caso, a negritude permeia a vivência de três das quatro participantes, de modo que essa é uma análise que nos cabe de modo relevante. Nesse contexto, cabe nos perguntarmos também o que se questiona a autora: “De que maneira, exatamente, as políticas sexuais voltadas para a condição de mulher negra influenciam as relações afetivas entre essas mulheres?” (COLLINS, 2019, p. 258).

Já observamos, no item anterior, as relações dolorosas que marcaram as experiências dessas mulheres. Porém, no momento, atentamos para a solidariedade como elemento de contraposição, resistência a elas. Nesse sentido, podemos pensar que as relações solidárias se opõem diretamente à lógica colonial, por, primeiro, romperem com as ideais de competitividade e individualismo e, segundo, por serem uma forma que as mulheres têm encontrado entre si de fazerem frente às tentativas de inferiorização feminina. Dessa forma, a solidariedade, nessas conexões, há uma potência de decolonialidade. Nelas, a metáfora das raízes traz um significado que une, ao mesmo tempo as conexões que se formam espontaneamente, pelas escolhas e caminhos que tomam forma ao longo da vida, mas que também envolvem uma profundidade, um cultivo, uma busca de nutrição partilhada ao longo do tempo.

As relações solidárias, dessa forma, são um tipo de experiência que, nos vínculos, rompem com os ditames individualistas e meritocráticos da modernidade-colonialidade, já que são exercidas na gratuidade. O primeiro elemento revelador desse sentido é a própria participação das mulheres na pesquisa. A disponibilidade delas em compartilhar suas histórias, em se abrir de modo tão profundo para temas que tocam sensibilidades, intimidades - tópicos, por vezes, difíceis de falar – já expressa um tipo de vinculação cujo centro não é o benefício próprio, mas a generosidade. Além disso, algumas delas expressaram ainda a alegria de poderem contribuir com o trabalho e, em certo sentido, o benefício de se sentirem escutadas, de poderem voltar seus olhos e suas vozes para suas histórias e, com isso, criarem vozes e olhos *outros*.

Nas histórias, percebemos esses vínculos solidários nas relações familiares, especialmente as existentes nas histórias de Luna e Resiliência, na gestação e criação da filha-neta Força, manifestando-se de modo muito concreto, a exemplo da postura de Resiliência de auxiliar a mãe nas tarefas domésticas, a fim de diminuir a sobrecarga sobre ela. Isso também, de modo imanente, é cocriar uma espiritualidade. A relação entre mãe e filha se destaca de modo relevante, mas também é rodeada de outros vínculos sem os quais, como aponta Resiliência, o processo de maternagem teria sido muito mais difícil: trata-se do apoio do padrasto, das “amigas-irmãs” e da outra ex-companheira do pai de Força, mãe de seu irmão, que, na lamentação pelo abandono paterno, construiu, junto a Resiliência, uma ponte de afeto.

Nesse sentido, é interessante perceber que a maternidade e os vínculos entre mãe e filhos são colocados em um lugar de muita centralidade para todas as participantes. Esse lugar, contudo, guarda muitas complexidades, já que envolve, de fato, muito afeto e, no caso em especial de Resiliência, lhe é fonte de muita potência, assim como para Bela Flor, que, quando envolve os filhos, deixa sua usual timidez e se aproxima da imagem que evocou para si de uma leoa.

Esse lugar, contudo, também abarca diversas tensões, no caso da primeira, relacionadas à vivência de uma gravidez na adolescência, sem a presença paterna, a necessidade de sobrevivência e garantia de renda para o sustento da filha, a urgência de conciliar seu tempo entre as demandas de cuidado da filha e ainda a cruel escolha entre o trabalho e o sustento proveniente dele e o seu desejo de seguir estudando, no ensino superior. Longe de ser uma questão individual da jovem, sua situação revela a distância desse nível de ensino para jovens mães, que se veem comprimidas no meio dessa cruel “escolha”. Nas trajetórias de mães adolescentes que adentraram o ensino superior, a chegada e a permanência nele não seriam

sustentadas sem o suporte da família, de redes solidárias e do apoio institucional da assistência estudantil (SILVA, 2018). As tensões do papel de mãe são também colocadas na literatura:

No contexto de uma política sexual que visa controlar a sexualidade e a fecundidade da mulher negra, as afro-americanas batalham para ser boas mães. Por outro lado, a maternidade pode ser um espaço no qual as mulheres negras se expressarem e descobrem o poder da autodefinição, a importância de valorizar e respeitar a si mesmas, a necessidade de autonomia e independência, assim como a cresça no empoderamento da mulher negra. Essas tensões fomentam um espectro de respostas. Algumas mulheres veem a maternidade como um fardo sufoca que sua criatividade, explora seu trabalho e as torna cúmplices de sua própria opressão. Para outras, a maternidade promove o crescimento pessoal, eleva o *status* nas comunidades negras e serve de catalisador para o ativismo social. Essas aparentes contradições coexistem tanto nas comunidades e nas famílias afro-americanas quanto nas mulheres individualmente. (COLLINS, 2019, p. 296)

Como podemos notar, o lugar da maternidade, bem como da família, em geral, está longe de ser simplesmente positivo ou negativo. Neles, porém, as redes afetivas se formam e são importantes elementos para a história das participantes: é o caso da relação de Bela Flor com seus pais, de profundo cuidado ofertado e recebido, tanto no momento em que ela escolheu morar com eles para poder cuidar da saúde fragilizada da mãe, como na atitude do pai de oferecer a ela uma casa para lhe proporcionar estabilidade.

Por fim, é valioso perceber que esses vínculos não se limitam à família e às amizades. No percurso da pesquisa, destacamos o relato de Karla acerca do encontro e do apoio oferecido à jovem que estava sofrendo também violência doméstica, e, por isso, ficou sem moradia. Nessa situação, Karla afirma que ofertou a ela o cuidado - em forma de palavras de suporte, para que ela saísse da situação, e de atitudes para ajudá-la a alugar um “quartinho” e mobiliá-lo – que gostaria de ter recebido quando esteve em uma situação semelhante. Assim, notamos que a solidariedade se encontra em um lugar de nutrição, em que é possível oferecer e receber cuidado nas relações, e, justamente por elas, se cria um sentido de partilha, de comunhão, coletividade. Recordamos, assim, as palavras de Audre Lorde, acerca da coletivização dessas vozes:

Eu sinto uma responsabilidade por mim mesma, por aquelas pessoas que agora podem ler, sentir e que precisam do que tenho a dizer, e por mulheres e homens que vêm depois de mim. Mas, principalmente, penso em minha responsabilidade em relação às mulheres, porque já existem muitas vozes para os homens. Existem muito poucas vozes para mulheres e, particularmente, muito poucas vozes para mulheres negras, falando do centro de suas consciências, do “eu sou” para o “nós somos”. (LORDE, 2009, p. 168)

A solidariedade, assim, é um modo de criar pontes (ANZALDÚA, 2021) para essa coletivização das angústias, das opressões que, por essa via, podem ser trans-formadas em responsabilização coletiva, como Karla o fez ao ofertar ajuda à jovem que bateu a sua porta, ou como Luna fez quando ofereceu à filha o acolhimento da gravidez que gostaria de ter recebido

ela mesma na adolescência. É desse modo, portanto, que vão sendo tecidas as teias de combate-resistência, de modo sutil, porém afiado.

6.5.4 Guerrear de peito aberto

É com esse sentido coletivo que adentramos em outro aspecto das espiritualidades dessas mulheres. Das quatro participantes, três se definiram como “guerreiras”. Esse termo, para todas, evoca um significado de resistência, de terem conseguido enfrentar as tempestades que a vida as colocou e ultrapassá-las. Evoca um sentido de força e coragem, como a águia ilustrada por Karla, que finca suas garras nas montanhas como forma de (trans)formar-se. No entanto, assim como o lugar da maternidade e da família, o sentido dessa guerra travada na vida também guarda suas complexidades.

Isso porque, de fato, existe uma potência nessa autopercepção e no processo de produzir força, resistência para lidar com os obstáculos colocados nas narrativas. Entretanto, esse poder não deve ser romantizado a ponto de criar ideais de infalibilidade, ou mesmo de romantizar as violências e opressões vividas por essas mulheres.

Pelo contrário, a noção de “guerreira” evocada nas suas vozes parece assumir muito mais uma ideia de coragem enraizada no reconhecimento das próprias fragilidades. Trata-se de uma disposição afetiva, uma entrega para a vida, um “abrir o peito”. Assemelha-se ao que é dito por Audre Lorde:

Buscar o poder dentro de mim significa que devo estar disposta a atravessar o medo e partir rumo ao que há para além dele. Quando olho para os meus pontos mais vulneráveis e reconheço a dor que senti, consigo separar a origem dessa dor dos arsenais dos meus inimigos. Portanto, minha história não pode ser usada para dar munição ao inimigo, e isso diminui o poder deles sobre mim. (LORDE, 2019, p. 185)

Essa abertura, ao mesmo tempo para si e para o mundo, que abarca fortalezas e vulnerabilidades, se localiza em um plano que a mesma autora localiza como o erótico, a dimensão “entre as origens da nossa autoconsciência e o caos dos nossos sentimentos mais intensos” (LORDE, 2019, p. 68); portando dotada de um aspecto espiritual-político de encontro com o poder, na vida das mulheres. O lugar da força, do erótico, então, passa também pelas feridas. Luna, por exemplo, explicita isso em sua fala, quando não esconde que sua força vem também de se perceber cheia de defeitos de ira, de fraquezas, ao mesmo tempo.

Nas histórias dela, como também na de Karla, Resiliência e Bela Flor, parece ser justamente a postura de se apropriar dessa força-frágil que permite que ocorram “giros” em suas histórias – que suas rodas-gigantes passem de lugares de escassez e assujeitamento, para outros, de autoafirmação.

Assim, a força erótica, como fonte de poder e sabedoria, possui a potência de furar as tentativas de subalternização, de inferiorização e de violência. Afirma Audre: “Pois conforme passamos a reconhecer nossos sentimentos mais profundos, é inevitável que passemos também a não mais nos satisfazer com o sofrimento e a autonegação, e com o torpor que frequentemente faz parecer que essas são as únicas alternativas na nossa sociedade.” (LORDE, 2019, p. 73).

Nas nossas histórias, nos deparamos com essa experiência do erótico no sentido que Karla atribui aos Nãos que aprendeu a dizer, na sua atitude de jamais “abaixar sua cabeça” ou tentar agradar quem quer que fosse; na saída de Luna do seu relacionamento violento, assim como o fez sua filha, Resiliência, ao mesmo tempo em que abraçou a potência do seu lugar enquanto mãe; assim como Bela Flor, que precisou enfrentar um contexto hostil de uma maternidade solo sem qualquer apoio e hoje enxerga na família, especialmente com seus filhos, o seu lugar de referência, a ponto de afirmar que, quando os envolve, sua timidez se (trans)forma na imagem curandeira de uma leoa, com os dentes todos à mostra.

6.5.5 Acender uma fogueira

Finalmente, após perpassarmos alguns elementos, começamos a delinear uma noção das espiritualidades emergentes das narrativas das mulheres. Compreendemos que elas envolvem um movimento de (trans)formação, composto pelos processos de transfigurar-se e ressignificar-se, como também do aprendizado sobre o deixar ir e o deixar ficar. Além disso, é atravessada também pela solidariedade, como gesto de nutrição e partilha; e o encontro com a força erótica, como integração entre coragem e vulnerabilidade. Chegamos, enfim, ao último elemento que, na nossa compreensão provisória, pode ofertar uma trilha para começarmos a adentrar nessas espiritualidades.

Trata-se, desse modo, das pistas deixadas pelas próprias mulheres quando mencionaram uma relação com o mundo espiritual. Aqui, ressaltamos que há uma cocriação: em um primeiro plano, alguns sentidos de espiritualidades apareceram de modo explícito para algumas das participantes, quando perguntadas diretamente sobre o que seria espiritualidade para cada uma. Outros foram elaborados a partir das escutas das histórias e da elaboração das narrativas. Nossa opção, no entanto, é por não apresentá-los de modo diferenciado, já que, em última análise, os limites entre eles são fluidos. Isso porque, tanto nas respostas diretas, como nas elaborações de acordo com as narrativas, há o atravessamento do lugar de escuta da pesquisadora, assim como da produção coletiva na troca com as participantes.

Em meio a essa mescla, o primeiro lugar, mais evidente, nessa relação é o aspecto religioso. Como já mencionamos em outros momentos deste trabalho, é necessária uma

diferenciação entre os campos da religião e da espiritualidade, que já foi detalhado em outros itens. Porém, não podemos deixar de mencionar esse primeiro aspecto como elemento relevante para nossa compreensão, especialmente porque a religião aparece de modo proeminente para as participantes, como via primordial de relacionamento com o que entendem por espiritualidade.

Tanto Karla, como Luna e Bela Flor definem-se como cristãs. Resiliência foi a única a não mencionar de modo explícito esse aspecto em sua narrativa. As três primeiras, dessa maneira, localizaram a religião, e especialmente a figura do Deus cristão, como sua fonte de força primeira, quando suas vidas pareciam estar sem saída e se viam sem esperança. Para Luna, além da força, há uma sensação de presença, no plano do sentir: “o que eu sinto é tudo, porque é experiência, é experiência pra contar mesmo! É você acreditar que tem uma força maior que tá cuidando de você a todo tempo, sabe?”.

Além da crença pessoal, o cristianismo tem um papel fundamental na sua concepção sobre o amor e de como tenta praticá-lo em suas relações. Ela assume isso também quando se depara com pessoas de outros credos religiosos e busca encontrar um lugar de respeito, como afirma, embora, em sua fala, pareça existir ainda uma certa tensão do encontro da diferença.

Bela Flor afirma, sem titubear: “Eu... usei com sabedoria, eu pedia muito a Deus sabedoria, pedia a Deus muita força, né? Porque só era Ele mesmo que podia me dar... é... pra enfrentar as dificuldade [sic.] da vida... né?”.

Essa postura de agradecimento e cuidado, nesse caso, ao Deus cristão, também é contada na história de Karla, que também coloca, nesse lugar, a sensação de uma leveza e força conjuntas. Em geral, as perspectivas das mulheres assemelham-se à definição dada por bell hooks acerca de uma espiritualidade: “Quando falo do espiritual, me refiro ao reconhecimento dentro de cada um de que existe um lugar de mistério na nossa vida onde forças que estão além do desejo ou da vontade humana alteram as circunstâncias e/ou nos guiam e nos direcionam. Chamo essas forças de ‘espírito divino’.” (HOOKS, 2021, p. 38)

No caso de Karla, em específico, há ainda outro elemento: ela coloca a distinção entre ser religiosa, como alguém ligado aos dogmas, às vestimentas, aos ritos próprios da normativa da igreja; e ser serva, como alguém interessado em doar-se nas relações, tendo os ensinamentos da religião como norteadores. Ela afirma até mesmo que a própria participação dela na pesquisa é motivada por essa intenção.

É interessante, desse modo, perceber como, sob a mesma denominação, da religião cristã, as três mulheres estabelecem relações de significados e práticas que se diferenciam. Bela

Flor destaca a força e a sabedoria; Luna, a experiência de se sentir cuidada e Karla, de servir com gratuidade nas suas relações humanas.

As reverberações do aspecto religioso ainda vão além das delimitações dos dogmas, como é o caso do relato de Karla de ter tido a percepção da existência de Deus ao olhar para uma folha de uma planta, andar de bicicleta ou ao tomar banho de cachoeira. Sua percepção de um elemento espiritual em si também extrapola o contexto religioso quando fala sobre a “chama” que sente em si mesma, que faz com que ela persista em busca da realização dos seus projetos e do encontro cada vez mais de frente consigo. Essa chama, da qual fala, o elemento de um fogo que é interior, mas, ao mesmo tempo, se espalha por toda a vida, é revelador de uma espiritualidade que acende, brilha e queima, fonte de calor e movimento de (trans)formação.

Nesse último contexto, a relação de enxergar um divino nesses elementos do mundo não-humano nos lembra da nossa participação, de modo não-determinado, no mistério (FERRER, 2002), na medida em que essas conexões, para Karla, vieram como uma surpresa, com um entendimento que a racionalidade não abarcava. A partir da relação que estabeleceu com a folha, ela passou a questionar a própria existência: “Como é que a gente dorme, acorda, a gente sonha...? Como é que, na mente da gente tem que ter algo espiritual, pra a gente sonhar!?”

Karla, então, fala da espiritualidade, construída na relação com seu divino, mas a expande para o mundo humano e não-humano. Ela fala, assim, de uma não separação entre nossas subjetividades, o mundo onírico, o mundo concreto, o mundo divino. Trata-se de um processo também retratado por Anzaldúa (2015, p. 19, tradução nossa): “O espírito-no-mundo torna-se consciente e nós nos tornamos conscientes do espírito no mundo. A cura de nossas feridas resulta em transformação, e a transformação resulta na cura de nossas feridas.”. A partir desse movimento sem divisão entre eu-mundo, sem separação entre cura, processos (trans)formativos e espiritualidade, podemos começar a conectar essas pistas para traçarmos uma noção de espiritualidades que reúna esses aspectos elaborados anteriormente.

Ao conectarmos os elementos acima, longe de reunir um conceito fechado, buscamos começar a traçar rotas possíveis. Começamos, porém, com uma pista, a qual nos convoca de modo importante: é necessário movimento. Tanto na compreensão religiosa, como nas trajetórias das narrativas, percebemos que o movimento, a mudança é a marca que permite que os processos sigam. Nesse sentido, seria possível pensar, assim, as espiritualidades como um movimento de abrir caminhos, especialmente quando as circunstâncias parecem desfavoráveis, ou, como colocou Karla, quando o parque da roda gigante não está movimentado. Mesmo

assim, afirma ela, há um eixo que sustenta esse giro. O eixo e o giro, o paradoxo entre movimento e sustentação, parecem trazer algo dessas espiritualidades, as quais se localizam no ato próprio de insistir, resistir e criar destinos outros, nas suas histórias, quando as cartas já parecem estar marcadas.

Assim fizeram todas elas: Karla, ao sair de uma relação violenta, retomar seu sonho de trabalhar com a enfermagem e com a educação, ao afirmar grandes Nãos, para que pudesse dizer “Sim!” a si mesma; bem como ao acolher a jovem que pedia socorro, por passar por uma situação semelhante a dela – o Sim, nesse caso, que gostaria de ter dito para si mesma, deu a outra. Luna, assim como Karla, abandonou uma relação que a diminuía e encontrou, no trabalho e cuidado com a filha, Resiliência, a Força para si, a qual é tão forte (com perdão da redundância) que deu nome a sua neta, fruto da linhagem de mulheres que criaram entre si laços de responsabilidade e afeto. Bela Flor, por fim, insistiu que a vida podia lhe render alegrias, mesmo tendo enfrentado a dor do abandono e hoje consegue encontrar paz na relação com seus filhos.

Vale ainda ressaltar que todas as mulheres atravessaram violências vindas de um relacionamento com seus companheiros homens. Bela Flor menciona, por exemplo, a dor de “amar demais” e se sentir desprezada. Sem exceção, as mulheres sofreram na corda bamba que diferencia as opressões e as violências de gênero, em seus casamentos ou relações de intimidade com os companheiros, seja como vítimas de violências físicas, psicológicas, morais, ou com o tendo enfrentado abandono e a ausência, os quais, subjetivamente, podem ser também bastante destruidores.

Novamente, não é possível que se romantize tais processos de violação de suas existências, ao atribuímos a elas uma força capaz de superá-las cegamente. Cair nessa armadilha seria ceder às tentativas neoliberais de captura das espiritualidades, que tentam apreendê-las como elementos da individualidade capazes de ofertar uma “gratidão” desenraizada, que apaga os sistemas de opressão concretizados no racismo, no machismo, na perpetuação da pobreza e da desigualdade, na cisheteronormatividade. É preciso conceber, desse modo, que as espiritualidades são uma noção em disputa, na qual assumimos uma posição.

Nossa defesa, então, é de que as mulheres, tendo vivenciado esses processos violentos, puderam contar com redes de apoio - como foi o caso da cunhada de Luna, dela mesma para Resiliência, dos filhos para Bela Flor, da palestra para Karla e dela para a jovem que ajudou – que facilitaram essa travessia. Com essas redes, teias coletivas, reconhecemos as marcas das

violências, mas nos atentamos para as formas com que essas resistências são tecidas por dentro dessas redes, nas histórias.

Essa produção de resistências, enfim, pode ser entendida como a cocriação de processos de (trans)formação humana. Favorecê-los, portanto, é nossa tarefa enquanto educadoras, feministas, latino-americanas. Concordamos com o também educador Luiz Rufino, ao afirmar que a tarefa essencial da educação é a descolonização, ao compreendê-la como tarefa necessariamente insubordinada, questionadora, comprometida com a diversidade de vidas possíveis, inconclusa, e, justamente por isso, (co-)criativa:

A educação como radical da vida, como experiência corporificada do ser e de suas práticas de saber é comum a todos. Ela nos marca como seres únicos, de vivências intransferíveis, imensuráveis e que têm como característica existencial dar o tom do acabamento de cada um de nós pelas mãos dos outros e dos afetos roçados nas relações. A educação é uma esfera de autoconhecimento, responsabilidade, liberdade, esperança e cura (RUFINO, 2021, online).

É, por fim, com esse alinhamento a essa possibilidade de cocriarmos enquanto educadoras e educandas em meio a processos de (trans)formação - para além do humano, que encerramos, ou melhor, reverenciamos os caminhos que podem se abrir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossos passos chegam, enfim, a um ponto de – provisória – finalização. Quando olhamos para trás, em uma tentativa de enxergar retrospectivamente o caminho percorrido, a primeira sensação é de cansaço. Sim, isso mesmo: cansaço. Não há motivos para negar que foi um percurso árduo. Como é esperado em um processo de pesquisa, envolve pressões, correrias e prazos. Mas, especialmente, há que se destacar o fato de este ter sido um trabalho construído entre os anos de 2020 e 2021, ao longo da pandemia de Covid-19, desde o seu início, até o presente, enquanto escrevemos essas últimas palavras, no último dia do ano de 2021.

O cansaço, então, chega como uma prova, um lembrete de que tempos difíceis foram enfrentados, mas que resistimos a eles. Daí, então, partimos para o segundo sentimento que nos percorre: o alívio misturado à gratidão de ainda poder afirmar nossa vida, poder fazer da escrita um modo de combate em tempos em que calar é a escolha que nos é demandada. Mas, como Audre Lorde (2019) insiste em nos cutucar, nossos silêncios não vão nos proteger. A duras pancadas tenho aprendido com ela. Fui, ao longo de minha própria história, abraçando o tal silêncio como armadura, na esperança que fosse ele o escudo protetor contra minhas próprias vulnerabilidades. Mal sabia, naqueles tempos, que - como as mulheres também me ensinaram -, na tentativa de me salvar em meio a relações opressivas, estava eu, na verdade, me perdendo.

A partilha desse pequeno pedacinho da minha história não vem, aqui, ser contado de modo aleatório. Na realidade, ele fala, de modo ainda muito rudimentar, de como o processo de pesquisa é, antes de tudo, uma relação, e como o investimento nela pode dar passos para mover o ato acadêmico do pesquisar, de um lugar extrativista, exploratório de subjetividades periféricas – muitas vezes já exploradas pelos sistemas de opressão – para outro, de construção de vínculos que reconhecem diferenças e buscam, a partir delas, construir pontes, como diria Gloria Anzaldua (2021).

Nossas diferenças, nos lembra novamente Audre Lorde (2019), nos fortalecem. E, em meu contexto em particular, me reconheço, nessas diferenças, em um lugar privilegiado pela branquitude, por ser uma jovem mulher de classe média que teve acesso, ao longo da vida, a investimentos e a uma formação em instituições públicas, cujo centro estava na mobilização do pensamento como motor da insubordinação, da recusa de respostas prontas e de receitas simples, especialmente quando considerávamos o mar do que chamamos subjetividade e formação humanas.

Desse modo, meus privilégios só podem ter um lugar efetivo, em uma história coletiva e na minha própria, se trans-formados para um lugar de responsabilização. É em busca dela,

dessa maneira, que entendo que a produção desta escrita começa a ganhar corpo. Tenho uma responsabilidade diante das histórias que escutei, dos sorrisos que compartilhei em frente a celulares e computadores, dos olhos marejados – por vezes disfarçados – que essas telas também me revelavam. Essas histórias não são somente de Luna, Karla, Resiliência e Bela Flor. Elas são das mulheres do Casarão do Cordeiro, comunidade tão complexa, tão cheia de conflitos entre a beleza dos vínculos que ali se formam e as feiuras do lixo, da violência urbana. Comunidade que acolheu a mim e meus colegas, quando fomos em busca de prosseguirmos em nossa formação enquanto profissionais de saúde, com a intenção de colocarmos o cuidado e a partilha dele como centro de nossa atuação.

O cuidado, então, foi o eixo que começou a mover essa pesquisa, antes mesmo de ela existir em um plano concreto. Ele, como elemento que compõe uma ética amorosa-espiritual, como nos diz bell hooks (2021), talvez tenha sido um motor invisível para os processos que vieram a desaguar nesse texto. Nossa aposta, dessa forma, é que a pesquisa possa ser crescentemente inundada por essa ética, como forma de fazer furos às perversidades academicistas-modernas-coloniais que nos dividem em meio a fantasias entre sujeitos e objetos, corpos e mentes.

As mulheres que ouvi, portanto, falam de histórias. Mas elas não são somente delas: repito, ouvindo-as, encontro-me a mim mesma, de outro lugar. E percebo que elas também se encontram, outras. Percebo isso nos gestos de exclamação que Karla fazia ao ir se encontrando com as metáforas que construiu, as quais – de tão potentes – se transformaram em categorias para nossas elaborações, mas, principalmente, trouxeram novas formas de relacionamento de si mesma com sua própria história.

Era belo me deixar perceber – e emocionar – pela implicação das mulheres com o que diziam, em um movimento que parecia começar tímido, como quem se aproxima de um lugar desconhecido, o qual, na verdade, nem era tão estrangeiro assim, já que era delas mesmas que falavam. O ato de contar-se, porém, parecia dar outro ângulo à percepção de si mesmas, inicialmente como personagens, mas, na medida em que as histórias iam se aprofundando, a necessidade de assumir o papel de protagonistas era crescente. Era então que, em meus olhos e ouvidos, uma espécie de magia acontecia, sem um instante definido no tempo ou no espaço, mas quando as mulheres tomavam aquelas narrativas como *suas*, permitiam-se incorporá-las.

Apesar da beleza dos encontros, nem tudo são flores. As histórias também retratam várias violações de direitos e violências cotidianas, por vezes invisibilizadas, para as quais as mulheres não puderam contar com apoios institucionais, ou mesmo do Estado, e frente às quais precisaram criar resistências próprias, informais, especialmente contando com suas redes

afetivas como apoio. A exceção ocorreu para Karla, na qual uma palestra escutada em um contexto da Assistência Social foi o grande ponto de giro dos rumos da sua história. Mais uma vez, isso revela a potência do investimento nesses espaços como possibilidades concretas de ofertar ferramentas de trans-formação para mulheres e outras populações vulnerabilizadas ou em risco social.

Desafios também foram enfrentados no próprio processo de construção da pesquisa, em especial pelo fato de atravessarmos o contexto pandêmico. Foram diversos os momentos em que foram necessárias reorganizações do planejamento, devido às impossibilidades que a necessidade do distanciamento social impunha. Inicialmente, havia a ideia de encontros presenciais, individuais e coletivos, que foi sendo adiada até o momento em que os prazos não permitiam mais essa possibilidade. Veio, então, a frustração de não poder contar com a presença, com o corpo físico como ferramenta de contato, de pesquisa.

Após esse pequeno luto, houve a necessidade de arregaçar as mangas e reorganizar o planejamento da construção do campo para um modelo online, o que nos colocou o dilema ético acerca de como ofertar essa possibilidade para mulheres periféricas, para as quais o acesso à internet nem sempre é uma realidade.

Para ultrapassarmos essa barreira, o vínculo que foi construído com o grupo, antes mesmo do nascimento do trabalho, foi essencial. Foi por meio dele que foi possível contactar as mulheres e definir com elas dias e horários em que poderiam acessar uma sala virtual. As conversas no *whatsapp*, as ligações de voz e vídeo foram essenciais até mesmo para que houvesse uma familiarização com esse tipo de dispositivo tecnológico, que não foi simples: envolveu muita disponibilidade por parte das participantes para aprender como “mexer nessas coisas”.

Diante dessas definições, ainda precisamos lidar com novas frustrações: na medida em que o tempo passava, nem todas as participantes que, inicialmente, deram um indicativo positivo para a participação retornaram às tentativas de contato seguintes, quando, de fato, começava a ocorrer o processo dos encontros virtuais. Respeitando o ritmo e os desejos de cada uma, investimos nas mulheres que se dispuseram, também no que lhes era viável, dentro das suas rotinas.

Nesse sentido, houve uma preocupação em particular que esses encontros não se tornassem um peso para as participantes, isto é, mais uma demanda com que teriam que arcar. Entendíamos que, agindo desse modo, estaríamos reproduzindo e intensificando o cotidiano de sobrecarga que já marca as mulheres, especialmente as periféricas. Assim, optamos por reduzir

o número de encontros que estava planejado inicialmente, a fim de priorizarmos a disponibilidade real de cada participante.

Entendemos, dessa maneira, que essas limitações provavelmente afetaram a profundidade com que foi possível nos movermos no campo da pesquisa. Porém, reconhecemos, nesse contexto, uma escolha ética de colocarmos “em segundo plano” uma produtividade em termos tradicionais, para entendermos que, na verdade, o resultado mais significativo da pesquisa está na possibilidade de intensificarmos os vínculos que possibilitam que as histórias sejam cocriadas nos encontros.

Em meio às circunstâncias que lhes eram possíveis a cada momento, assim, as mulheres traçaram suas caminhadas. Em comum entre as quatro, percebemos grandes momentos de darem bastas, de afirmarem “Não quero mais!” como pontos de mobilização de suas forças em direção a si. Isso, efetivamente, pareceu trazer trans-formações muito mais amplas que somente a si mesmas, mas se expandiram para todo o modo como se movimentavam na vida, em suas relações e nas concepções que elaboravam do viver. Esse movimento, então, parece dar pistas para sentipensarmos que as espiritualidades feministas evocam esse sentido de um caminho que é, ao mesmo tempo, para e além de si, em uma colcha de retalhos que, embora inicialmente composta por pedaços singulares, eles formam um grande coletivo cheio de texturas, tecidos e linhas que se cruzam e que vai além da simples soma desses fragmentos.

Enxergamos que essas colchas aqui costuradas são composição de uma tarefa mais ampla, de decolonizarmos as espiritualidades. Ela, então, passa por localizarmos, contextualizarmos os lugares, as vidas em que emergem essas espiritualidades, como forma de afirmar que elas são, sim, corpos, físicos, cotidianos imanências. Não estamos sozinhas nesse intento, pelo contrário. Ele é feito na aliança com os mundos subalternos, os povos racializados, do sul, dos esquecidos pelas grandes Histórias, com as feridas que congregamos e partimos de nossas trincheiras.

Ressaltamos, porém, que nem sempre essa é uma tarefa bem sucedida, e, mais ainda, nem sempre por forças inimigas externas. Ao contrário, é preciso lembrar que o inimigo nos habita. Por vezes, o colonizador está em nós, em especial quando ocupamos um lugar de poder – colonial – como é a academia. Esse rebuliço em nossa carne, nos recordando que nossas batalhas também ocorrem em nós mesmas, é importante para admitirmos que nem sempre a desconstrução, a decolonização, a criatividade subversiva será possível. Existem momentos em que sucumbimos à ordem, às hierarquias e que reproduzimos opressões, demo-nos conta ou não. É preciso reconhecer para, de fato, fazermos algo com isso, buscarmos sentidos outros e

não acreditarmos, ilusoriamente, que somos as novas virtuosas – feministas decoloniais espiritualizadas – e o inferno, novamente, estaria num *outro*.

Em termos concretos, encaramos esses monstros quando enfrentamos a tarefa de construir análises sobre as narrativas. Por vezes, nos deparamos com visões de mundo das participantes distintas, ou mesmo opostas às nossas. Habitávamos, então, a corda bamba entre a necessidade de não distorcemos suas vozes em favor dos nossos discursos, ao mesmo tempo em que fazer isso seria reproduzir o modo predatório da academia de operar, vomitando nossos conhecimentos *acima* dos saberes narrados.

A saída para isso, novamente, foi a aposta que o vínculo poderia nos oferecer deslocamentos dessas hierarquias. Apresentamos as narrativas às participantes, com a esperança de que elas validassem ou refutassem nossos dizeres, mas, principalmente, que as conversas pudessem chegar a pontos em comum entre nossas diferenças. Isso, de fato, aconteceu, e nos encheu de alegria. Porém também devemos admitir que, por outro lado, esbarramos nos limites cronológicos e não pudemos fazer esse mesmo processo com as categorias que elaboramos. Entre nossas sombras e monstros, admitimos nossos limites, nossas falhas.

Apesar delas, seguimos apostando na decolonização dos saberes e de nossos seres como caminho ético do pesquisar e, no nosso trabalho, atentamos para uma via que nos parece singularmente promissora. Em nossa pesquisa, a elaboração acerca da (trans)formação humana foi nascendo aos poucos, de fato, como uma gravidez, que precisou de um tempo de elaboração para vir ao mundo. No processo final, contudo, percebemos que havia uma necessidade de questionamento ainda mais profundo, acerca do “humano”. Isso porque fomos compreendendo que a (trans)formação pode ocorrer em relações cocriadas sem necessariamente a presença de um elemento de nossa espécie. Não dispúnhamos de tempo hábil, porém, para nos determos sobre a complexidade que essa questão envolvia. No caso das narrativas, percebemos esse aspecto ainda tímido, já que esse não foi nosso enfoque, nossos ouvidos não estavam tão direcionados a ele.

As relações de mulheres com o extra-humano parecem, ademais, ser uma ponte promissora para futuras compreensões acerca de espiritualidades feministas, na medida em que essas relações abrem espaços para entendimentos de mundo outros, que, por sua vez, produzem novos mundos. É o caso do que ocorre, de modo sutil, quando Karla define suas certezas sobre a existência de um Deus em um simples ato de observar as ranhuras de uma folha.

Para encerrarmos, contamos ainda um caso, que talvez seja revelador de como as surpresas do pesquisar podem ser potentes: inicialmente, não havia a intenção de que esta

pesquisa fosse centrada em mulheres, muito menos que ela fosse abertamente assumir uma perspectiva feminista decolonial. O plano inicial era apenas que elas fossem o “público-alvo”, e, nesse sentido, havia uma profunda herança de um tecnicismo academicista.

Essa urgência de trans-formação dos rumos do trabalho era, dessa forma, apenas um incômodo inominável no corpo desta que escreve, que não encontrava palavras no mundo concreto para ser compreendido. Ele foi sendo mastigado, digerido, na medida em que passavam, passavam, passavam leituras e nenhuma delas parecia fazer jus exatamente a esse “público”. O encontro com os feminismos, veio, então, através da relação da pesquisadora com sua vida de modo mais amplos: foram conversas com amigas, sonhos, processo terapêutico que a levaram a compreender que esse era um trabalho feito pelas mãos de mulheres, para elas, pela vida delas.

O processo dolorido de assumir isso veio então como um tsunami, que abriu outra relação com a própria mulheridade da pesquisadora, e, a partir dela, foi possível dar à luz, coletivamente, com suas companheiras, a essa escrita. É com essa filha, assim, que finalizamos. Olhando-a nos olhos, sentindo seu cheiro de recém-nascida, escutando seu choro e nos permitindo sermos encantadas pela beleza dos inícios.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Ebook.

ALCOFF, L. M. Decolonizando a teoria feminista: contribuições latinas para o debate **Libertas**: Revista de Pesquisa em Direito, Ouro Preto, v. 06, n. 01, e-202001, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/libertas/article/view/4159>. Acesso em: 16 mai. 2021.

ALVES-MAZZOTTI, A. J. Relevância e aplicabilidade da pesquisa em educação. **Cadernos de pesquisa**, n. 113, p. 39 – 50, julho/2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cp/n113/a02n113.pdf>. Acesso em: 19 out. 2020.

AMADO, J. **Manual de investigação qualitativa em educação**. 2.ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, 2000. p. 229 – 236. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 16 mai. 2021.

ANZALDÚA, G. **Interviews/Entrevistas**. Nova York: Routledge, 2000.

ANZALDÚA, G. La Prieta. In: ANZALDÚA, G. *The Gloria Anzaldúa Reader*, EUA: Duke University Press; Durham and London, 2009. P. 38 – 50. E-book.

ANZALDÚA, G. Now let us shift . . . conocimiento . . . inner work, public acts. In: ANZALDÚA, G.; KEATING, A. **Light in the Dark – Luz em lo Escuro**: rewriting identity, spirituality, reality. EUA: Duke University Press; Durham and London P. 117 – 159.

ANZALDÚA, G. Ponte, ponte levadiça, banco de areia ou ilha – lésbicas de cor hacienda alianzas. In: ANZALDÚA, G. **A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios**. 1.ed. Trad.: Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro, RJ: A Bolha Editora, 2021. p. 89 – 124.

ANZALDÚA, G. Working the Borderlands, Becoming Mestiza: An Interview with Gloria Anzaldúa. **DisClosure: A Journal of Social Theory**, v. 4, 1995, p. 75 – 96.

ANZALDÚA, G.; KEATING, A. Writing, Politics, and las Lesberadas: Platicando con Gloria Anzaldúa. **Frontiers: A Journal of Women Studies**, v. 14, n. 1, p. 105-130, 1993.

ARROYO, M. G. Reafirmação das lutas pela educação em uma sociedade desigual? **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 39, n. 145, p. 1098-1117. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302018000401098&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 set. 2020.

ARROYO, M. G. **Vidas ameaçadas** – Exigências-respostas éticas da educação e da docência. 1.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BALLESTRIN, L. América Latina e Giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117. Disponível em:

https://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-33522013000200004&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em: 28 nov. 2020.

BALLESTRIN, L. Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 38, n. 3, Epub, e75304, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2020000300200https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2017000301035&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em: 23 mai. 2021.

BATISTA, V. L. Metamorfoses Urbanas: Condições Socioambientais À Construção De Identidades Em Áreas De Concentração Da Pobreza. **Psicologia & Sociedade** [online], v.29, e172262. Epub Dec 18, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-71822017000100415&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em: 07 jul. 2019.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFOGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, Apr. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso. Acesso em 23 mai. 2021.

BÓSI, E. **Tempos Vivos e Tempos Mortos**. [Excerto disponibilizado online, do capítulo 1 do livro O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social]. São Paulo: Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, 2005. Disponível em: [Shttp://culturaeducacao.fde.sp.gov.br/administracao/Anexos/Documentos/420091014164722Tempos%20vivos%20e%20tempos%20mortos.pdf](http://culturaeducacao.fde.sp.gov.br/administracao/Anexos/Documentos/420091014164722Tempos%20vivos%20e%20tempos%20mortos.pdf). Acesso em: 22 jul. 2020.

BRAGA, C. **O bem viver em Recife: Uma abordagem do cotidiano de moradores do Casarão do Cordeiro**. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/132402>. Acesso em: 28 jul. 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva. Secretaria de Atenção à Saúde. **Glossário temático: práticas integrativas e complementares em saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, 2018. Disponível em: <https://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2018/marco/12/glossario-tematico.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

BROOKS, C; CROUCH, C. Editorial introduction to special topic section: Transpersonal feminism. *International Journal of Transpersonal Studies*, v. 29, n. 2, p. 28 – 32, 2010.

BROOKS, C. Unidentified Allies: Intersections of Feminist and Transpersonal Thought and Potential Contributions to Social Change. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 29, n. 2, p. 33 – 57, 2010. Disponível em: <https://digitalcommons.ciis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol29/iss2/6/>. Acesso em: 23 dez. 2020.

BROOKS, C.; FORD, K.; HUFFMAN, A. Feminist and Cultural Contributions to Transpersonal Psychology. In: FRIEDMAN, H. L; HARTELIUS, G. **The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology**. 1.ed. Sussex: John Wiley & Sons, Ltd, 2013. p. 612 – 625.

BUTLER, J. B. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTRO-GOMES, S.; GROSFOGUEL, R. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GOMES, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. P. 9 – 24.

CERTEAU, M., GIARD, L., MAYOL, P. **A invenção do cotidiano: 2, morar, cozinhar**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

CHAVES, A. B. P.; ALMEIDA, L. J. S.. Reactionary politics: education and inequality in Brazil. **Research, Society and Development**, v. 9, n. 8, p. e548985957, 2020. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/5957>. Acesso em: 28 jan. 2021.

CHEDID, A. L. S. **A educação do movimento Nación Pachamama: a espiritualidade e o feminino como decolonização e individuação no ser**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unisc.br/jspui/bitstream/11624/1309/1/Ana%20L%20c3%20bacia%20Schuler%20Chedid.pdf>. Acesso em 30 jan. 2021.

CHIZZOTTI, A. Análise de conteúdo, análise de narrativa, análise do discurso. In: CHIZZOTTI, A. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 113- 134.

CLANDININ, J. D., CONNELLY, F. M. **Pesquisa Narrativa: Experiências e História na Pesquisa Qualitativa**. 2ª ed. Uberlândia, EDUFU, 2015.

COLEMAN, S. M. **Sacred sister circles for women of colors: A feminist participatory action organic inquiry exploring authentic self-expression**. Tese (Doutorado em “Philosophy in Transformative Studies”). California Institute of Integral Studies, San Francisco, 2020.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMAS-DIAZ, L. Spirit: reclaiming womanist sacredness into feminism. **Psychology of Women Quarterly**, v. 32, p. 13 – 21, 2008.

COSTA, C. L. Feminismos decoloniais e a política e a ética da tradução. In: Hollanda, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 378 – 401. Ebook.

COSTA, S. C.; ALCÂNTARA, C. M. Mulheres e a periferia: Anas, Graças e Franciscas envol(vidas). **Caderno 4 Campos** – PPGA/UFGA, n. 1. 2018. Disponível em: <https://caderno4campos.wixsite.com/inicio/copia-numero-atual>. Acesso em: 27 set. 2020.

COUTO-OLIVEIRA, V. **Vida De Mulher: Gênero, Pobreza, Saúde Mental e Resiliência**. 2007. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Psicologia Clínica e Cultura) - Departamento de Psicologia Clínica, Universidade de Brasília, 2007. Disponível em:

<https://repositorio.unb.br/handle/10482/2862>. Acesso em: 07 jul. 2019.

CRESWELL, J. W. **Projeto de pesquisa: métodos quantitativo, qualitativo e misto**. 3.ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: Hollanda, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 140 – 161. Ebook.

DINIZ, C. A. N.. **O protagonismo das mulheres nos movimentos sociais da periferia: memórias e experiências dos Clubes de Mães da zona sul de São Paulo (1972-1988)**. (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências Letras de Assis, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/155893>. Acesso em 07 jul. 2019.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo – ensaio sobre a sociedade neoliberal**. 1ª ed., São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

DELORY-MOMBERGER. A pesquisa biográfica: projeto epistemológico e perspectivas metodológicas. In: ABRAHÃO, M. H. M. B.; PASSEGGI, M. C. **Dimensões epistemológicas e metodológicas da pesquisa (auto)biográfica – Tomo I: Pesquisa (auto)biográfica: Temas Transversais (v. 1)**. Natal: Editora da UFRN, 2012.

DETERVILLE, A. D. African-centered transpersonal self in diaspora and psychospiritual wellness: A Sankofa perspective. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 35, n 1, p. 118 – 128, 2016. Disponível em: <https://digitalcommons.ciis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol35/iss1/13/>. Acesso em: 22 dez. 2020.

DUCKET, V. K. The Wheel of the Year as a Spiritual Psychology for Women. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 35, n 1, p. 118 – 128, 2016. Disponível em: <https://digitalcommons.ciis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol35/iss1/13/>. Acesso em: 22 dez. 2020.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

EVANGELISTA, M. B. Mulheres e história oral: experiências de (inter)subjetividade. In: GATTAZ, A.; MEIHY, J. C. S. B.; SEAWRIGHT, L. **História Oral: a democracia das vozes**. São Paulo: Pontocom, 2019. p. 97 – 116.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018. E-book.

EVARISTO, C. **Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita**. Depoimento. Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio

de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://nossaescrivencia.blogspot.com/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>. Acesso em: 28 abr. 2021.

EVARISTO, C. **Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. 2.ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

FERNANDES, L. Introduction. In: FERNANDES, L. **Transforming Feminist Practice: Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism**. San Francisco: Aunt Lute Books, 2003. p. 7 – 22.

FERNANDEZ-BORSOT, G. Perennialism Through the Lens of Otherness. **International Journal of Transpersonal Studies**, advanced-archive, 19, 2020. Disponível em: ["Perennialism Through the Lens of Otherness" by Gabriel Fernandez-Borsot \(cjiis.edu\)](https://www.cjis.edu/~fernandez-borsot/perennialism-through-the-lens-of-otherness/). Acesso em: 06 fev. 2021.

FERRER, J. N. **Participation and the mystery**: transpersonal essays in psychology, education, and religion. Albany: State University of New York Press, 2017.

FERRER, J. N. Participatory spirituality and Transpersonal theory: a ten-year Retrospective. **The Journal of Transpersonal Psychology**, v. 43, n. 1, 2011, p. 1 – 34. Disponível em: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1067.2045&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 24 jan. 2021.

FERRER, J. N. **Revisioning transpersonal theory**: a participatory vision of human spirituality. Albany: State University of New York Press, 2002.

FERRER, J. N.; ROMERO, M.; ALBAREDA, R. V. The four seasons of integral education. In: FERRER, J. N. **Participation and the mystery**: transpersonal essays in psychology, education, and religion. Albany: State University of New York Press, 2017. p. 119 – 142.

FERRER, J. N.; SHERMAN, J. H. **The participatory turn**: spirituality, mysticism, religious studies. Albany: State University of New York Press, 2008.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREITAS, A. S. As lições ainda insuspeitas de Michel Foucault acerca da Formação Humana. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 299-315, jan./mar. 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-62362015000100299&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 18 mai. 2020.

FREITAS, A. S. O que caracteriza um pensamento (ou um pensador) preocupado com a espiritualidade? In: FREITAS, A. S.; FERREIRA, A. L.; POLICARPO JUNIOR, J.; SANTIAGO, M. B. N. **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. p. 341 – 360.

FURIATI, L. MAYORGA, C. Sem Lugar: A experiência de remoção de mulheres favela. **Revista Polis e Psique**, v. 6, n. 2, p. 45, 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-152X2016000200004. Acesso em: 07 jul. 2019.

GADELHA, S. Desempenho, gestão, visibilidade e tecnologias como vetores estratégicos de regulação e controle de condutas na contemporaneidade. **Educar em Revista**, Curitiba,

Brasil, v. 33, n. 66, p. 113-139, out./dez. 2017. Disponível em:

https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-40602017000400113&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 23 nov. 2020.

GALEANO, E. **Para Que Serve a Utopia?** – Eduardo Galeano. [Entrevista à Televisión de Cataluña S.A.]. 23 mai. 2011. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=9iqi1oaKvzs&ab_channel=WilsonMelo. Acesso em 04 fev. 2021.

GATTAZ, A.; MEIHY, J. C. S. B.; SEAWRIGHT, L. A história oral nos vãos da democracia. In: GATTAZ, A.; MEIHY, J. C. S. B.; SEAWRIGHT, L. **História Oral: a democracia das vozes**. São Paulo: Pontocom, 2019. p. 09 – 16.

GOHN, M. G. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. **Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação**, Rio de Janeiro, v.14, n.50, p. 27-38, jan./mar. 2006. P. 27 – 38. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ensaio/a/s5xg9Zy7sWHxV5H54GYdfQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 dez. 2021.

GONZÁLEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Ensaio, intervenções e diálogos. RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). Rio de Janeiro: Zahar. 2020. Ebook.

GRAHN, J. Ecology of the Erotic in a Myth of Inanna. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 29, n. 2, p. 33 – 57, 2010. Disponível em:

<https://digitalcommons.ciis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol29/iss2/6/>. Acesso em: 23 dez. 2020.

GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016. P. 25 – 49. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdz4F3dpF6yZVVGgt/?lang=pt>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

GROSFOGUEL, R. Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GOMES, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. P. 63 – 77.

GUAZIGA, L.; MOURA, D. O.. Os rumos do Ensino Superior brasileiro em contexto de crise: da Declaração de Córdoba aos cortes no orçamento das Universidades. **Comunicação & Educação**, v. 25, n.1, 2020. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/comueduc/article/view/164999>. Acesso em 28 jan. 2021.

HARTELIUS, G. The imperative for diversity in a transpersonal psychology of the whole person. *International Journal of Transpersonal Studies*, v. 33, n. 2, p. iii – iv, 2014. Disponível em: <https://digitalcommons.ciis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol33/iss2/2/>. Acesso em 07 fev. 2021.

HARTELIUS, G; CAPLAN, M.; RARDIN, M. A. Transpersonal Psychology: Defining the Past; Diving the Future. **The humanistic psychologist**, v. 35, n. 2, p. 1 – 26, 2007.

HOOKS, b. **Tudo sobre o amor**. 1.ed. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

HOOKS, b. Eros, erotismo e o processo pedagógico. *In: Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 253 – 264.

HOOKS, b. Espiritualidade feminista. *In: O feminismo é para todo mundo – políticas arrebatadoras*. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. 2018. E-book. P. 119 – 123.

HOLIDAY, J. The Word, the Body, and the Kinfolk: The Intersection of Transpersonal Thought with Womanist Approaches to Psychology. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 29, n. 2, p. 103 – 120, 2010. Disponível em: <https://digitalcommons.ciis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol29/iss2/6/>. Acesso em: 23 dez. 2020.

IBGE. **Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil**. 2013. Disponível em: <http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/home/>. Acesso em: 27 set. 2020.

IBGE. Estatísticas de gênero – indicadores sociais das mulheres no Brasil. **Estudos e pesquisas – informação demográfica e socioeconômica**. n. 38. 2018a. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101551>. Acesso em: 27 set. 2020.

IBGE. Os números do desalento. **Retratos – a revista do IBGE**. n. 11. 2018b. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b2d1a98c80414c9.pdf. Acesso em: 27 set. 2020.

KEATING, A. "I'm a Citizen of the universe": Gloria Anzaldua's Spiritual Activism as Catalyst for Social Change. **Feminist Studies**, v. 34, n. 1/2, 2008, p. 53 – 69.

KEATING, A. Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit. *In: KEATING, A. EntreMundos/AmongWorlds*, 2005, p. 241 – 254.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. Ebook.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Ebook.

KRENAK, A. Roda Viva – Ailton Krenak [Entrevista]. Entrevistadores: Vera Magalhães, Leão Serva, Denilson Baniwa, Renata Machado Tupinambá, José Miguel Wisnik, Sidarta Ribeiro. **Roda Viva**. 19 abr. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BtpbCuPKTq4&ab_channel=RodaViva. Acesso em 21 mai. 2021.

KOENIG, H.; LARSON, D. B.; LARSON, S.S. Religion and coping with serious medical illness. **Annals of Pharmacotherapy**, v. 35, n. 3, p. 352–359, 2001.

JOSSO, M. C. **Experiências de vida e Formação**. São Paulo: Cortez, 2004.

JOSSO, M. C. Histórias de vida e formação: suas funcionalidades em pesquisa, formação e práticas sociais. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**, Salvador, v. 05, n. 13, p. 40-54, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/rbpab/article/view/8423>. Acesso em: 01 fev. 2021.

JOSSO, M. C. O corpo biográfico: corpo falado e corpo que fala. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 37, n. 1, p. 19-31, jan./abr. 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/21805>. Acesso em: 29 ago. 2020.

LARROSA, J. Experiência e alteridade em educação. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, p. 04 – 27, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/2444>. Acesso em: 26 dez. 2020.

LAZARUS, I. S. A Transpersonal Feminist Approach to Family Systems. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 29, n. 2, p. 103 – 120, 2010. Disponível em: <https://digitalcommons.ciis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol29/iss2/6/>. Acesso em: 23 dez. 2020.

LIMA, I. G; HYPOLITO, A. M. A expansão do neoconservadorismo na educação brasileira. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 45, e190901, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022019000100567&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 dez. 2020.

LORDE, A. **I am your sister: collected and unpublished writings of Audre Lorde**. Nova York: Oxford University Press, 2009.

LORDE, A. **Irmã outsider**. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, setembro-dezembro/2014, p. 935 – 952. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 15 mai. 2021.

MACEDO, M. S. Mulheres chefes de família e a perspectiva de gênero: trajetória de um tema e a crítica sobre a feminização da pobreza. **Caderno CRH**. Salvador, v. 21, n. 53, p. 389-404. 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792008000200013&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 07 jul. 2019.

MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L. Mulheres e a prática religiosa nas camadas populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesias de Base e os grupos carismáticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 12, n. 34, p. 71–87, 1997. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/34/rbcs34_05.pdf. Acesso em 07 jul. 2019.

MALUF, S. D. Além do templo e do texto: desafios de dilemas dos estudos de religião no Brasil. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 124, p. 5–14, 2011. Disponível em <https://apm.ufsc.br/files/2011/05/124.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2019.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo. Acesso em: 23 mai. 2021.

MONTENEGRO, M. S.; BARBOSA, M. R.; ALCOFORADO, J. L. M. Narrativas de mulheres presidiárias sobre o tempo vivido no ambiente carcerário: entre chronos e kairós. **Revista Práxis Educacional**, Vitória da Conquista – Bahia – Brasil, v. 15, n. 35, p. 293-309, out./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/5683/4294>. Acesso em: 07 dez. 2020.

MEIHY, J. C. S. B.. **Manual de História Oral**. 5.ed. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

MINAYO, M. C. S. Los conceptos estructurantes de la investigación cualitativa. **Salud colectiva**, Buenos Aires, v. 6, n. 3, p. 251-261, 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73115348002>. Acesso em: 27 dez. 2020.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Editora Hucitec, Rio de Janeiro: ABRASCO, 2000.

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 21^a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

NEPOMUCENO, T. C. **Educação Ambiental e Espiritualidade Laica: horizontes de um diálogo iniciático**. 2015. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo: 2015. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-01072015-101326/>. Acesso em: 26 out. 2020.

NOBRE, M. T.; MORENO, N. S.; AMORIM, A. K. M. A.; SOUZA, E. C. Narrativas de modos de vida na rua: histórias e percursos. **Psicologia & Sociedade**, v. 30, e175636, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822018000100218&lng=en&nrm=iso#B30. Acesso em: 09 fev. 2021.

NOGUEIRA, M. L. M.; BARROS, V. A.; ARAUJO, A. D. G.; PIMENTA, D. A. O. O método de história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração. **Pesquisas e práticas psicossociais**, São João del-Rei, v. 12, n. 2, p. 466-485, ago. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082017000200016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 08 fev. 2021.

NUNES, N. R. A. **Mulher de favela: a feminização do poder através do testemunho de quinze lideranças comunitárias do Rio de Janeiro**. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Serviço Social, 2015. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25904/25904.PDF>. Acesso em: 27 set. 2020.

OLIVEIRA, E. C. S.; ROCHA, K. A.; MOREIRA, L. E.; HÜNING, S. M. “Meu lugar é no cascalho”: políticas de escrita e resistências. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 31 – n. esp., p. 179-184, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/fractal/article/view/29043>. Acesso em: 06 mai. 2021.

OXFAM BRASIL. **O vírus da desigualdade**. 2021. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/o-virus-desigualdade/>. Acesso em: 20 mai. 2021.

OXFAM BRASIL. **País estagnado – um retrato das desigualdades brasileiras**. 2018. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/um-retrato-das-desigualdades-brasileiras/pais-estagnado/>. Acesso em: 09 jun. 2020.

OYĚWŪMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWŪMÍ, O. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series*. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

OYĚWŪMÍ, O. **La invención de las mujeres**. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. **2. ed.** bogotá: em la frontera, 2017. e-book.

PAGNI, P. Formação humana e cuidado de si: um encontro explosivo ou a possibilidade de pensar de outro modo a racionalidade e a ética na educação? **Espaço Pedagógico**, v. 18, n. 2, p. 309-323, 2011. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/114961>. Acesso em: 18 mai. 2020.

POLICARPO JÚNIOR, J.; RODRIGUES, M. L. F. M. Princípios orientadores da formação humana: dimensão normativa da educação. **Paidéia** (Ribeirão Preto), v. 20, n.45, Ribeirão Preto Jan./Abr. 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103863X2010000100012. Acesso em: 18 mai. 2020.

PREFEITURA DO RECIFE. Serviços para o cidadão. Planejamento urbano, Perfil dos bairros, RPA 4, **Cordeiro**. 2021. Disponível em: <http://www2.recife.pe.gov.br/servico/cordeiro>. Acesso em: 05 abr. 2021.

RAGO, M. In: Hollanda, H. B. (Org.). Epistemologia feminista, gênero e história. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p.352 – 367. Ebook.

RODRIGUES, N. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. *Educação & Sociedade*, v. 22, n. 76, 2001. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010173302001000300013&script=sci_arttext&lng=pt. Acesso em: 18 mai. 2020.

ROESE, A. O modo de fazer religião das mulheres que fundam suas próprias igrejas: Feminismo Descolonial e Feminismo Comunitário. **Mandrágora**, v. 24, n. 2, p. 161–200, 2018. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/9209>. Acesso em: 07 jul. 2019.

ROESE, A. Religião e feminismo decolonial : os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. **Horizonte**, v. 13, n. 39, p. 1534–1558, 2015.

Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n39p1534>. Acesso em: 27 set. 2020.

RÖHR, F. **Educação e espiritualidade**: contribuições para uma compreensão multidimensional da realidade, do homem e da educação. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.

RÖHR, F. Espiritualidade e educação. In: FREITAS, A. S.; FERREIRA, A. L.; POLICARPO JUNIOR, J.; SANTIAGO, M. B. N. **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. p. 13 – 52.

ROTHBERG, D.; CODER, K. The Emergence of Transpersonal Social Engagement. In: FRIEDMAN, H. L.; HARTELIUS, G. In: **The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology**. 1.ed. Sussex: John Wiley & Sons, Ltd, 2013. p. 626 – 639.

ROWE, N.; BRAUD, W. Transpersonal Education. In: FRIEDMAN, H. L.; HARTELIUS, G. In: **The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology**. 1.ed. Sussex: John Wiley & Sons, Ltd, 2013. p. 666 – 686.

RUFINO, L. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v. 10, n. 1, p. 71 – 88, Jan./Jun. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/31504>. Acesso em 23 dez. 2020.

RUFINO, L. **Vence-demanda**: educação e descolonização. 1.ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2021. Ebook.

SANTANA, M. M. Território plataforma da vida e do trabalho vivo em saúde: análise do território trabalhado na ESF do Distrito Sanitário V em Recife – PE. **Dissertação** (Mestrado Profissional em Saúde Pública). Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz. Recife, 2013.

SANTA ROSA, P. L. F.; HOGA, L. A. K.; SANTANA, M. F.; SILVA, P. A. L. Uso de plantas medicinais por mulheres negras: estudo etnográfico em uma comunidade de baixa renda. **Revista da Escola de Enfermagem**, v. 48, Special Issue, p. 46–53, 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/reeusp/v48nspe/pt_0080-6234-reeusp-48-esp-046.pdf. Acesso em: 27 set. 2020.

SANTOS, A. P.; POLIDRI, M. C.; PERES, O. M.; SARAIVA, M. V. O lugar dos pobres nas cidades: exploração teórica sobre periferização e pobreza na produção do espaço urbano Latino-Americano. **Revista Brasileira de Gestão Urbana**, v. 9, n. 3, p. 430–442, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/urbe/v9n3/2175-3369-urbe-2175-3369009003AO04.pdf>. Acesso em 6 jul. 2019.

SANTOS, B. S. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do sul. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, M. A. R., SANTOS, C. A. F., SERIQUE, N. S., LIMA, R. R.. Estado da arte: aspectos históricos e fundamentos teórico-metodológicos. **Revista Pesquisa Qualitativa**, v.8, n.17, p. 202-220, ago. 2020. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/215>. Acesso em: 22 out. 2020.

SCHAFFER, F. A. Spirit Matters: Gloria Anzaldúa's Cosmic Becoming across Human/Nonhuman Borderlands. **Journal of Women in Culture and Society**, v. 43, n. 4, p. 1005 – 1029, 2018.

SCHWARZSTEIN, S. M. S.; BARROS, N. V. Participação de mulheres em contextos de violência urbana em favelas e periferias do rio de janeiro. **Anais do 16º Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**. v. 16, n. 1. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/abepss/article/view/23287>. Acesso em 26 set. 2020.

SEVERINO, A. J. Desafios da Formação Humana no mundo contemporâneo. **Revista de Educação PUC-Campinas**, Campinas, n.29, p.153-164, jul./dez., 2010.

SILVA, A. M. S. **História de vida de mulheres romeiras**: experiências socioreligiosas e os processos formativos na terra da Mãe das Dores e do Padre Cícero. 2017. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/27102/1/2017_tese_amssilva.pdf. Acesso em: 30 jan. 2021.

SILVA, J. M. S. Interseccionalidades e Maternidade na Universidade Federal da Bahia. **Anais do 16º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, 2018, Campina Grande. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de História da Ciência, 2018. Disponível em: https://www.16snhet.sbhc.org.br/resources/anais/8/1533130798_ARQUIVO_artigo16snhet.pdf. Acesso em: 30 dez. 2021.

SILVA, S. C. R. **A Espiritualidade na Perspectiva Transpessoal**: contribuições para repensar o sujeito da educação. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/16769>. Acesso em: 14 mai. 2020.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Encantamento** – sobre política e vida. 1.ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2020. Ebook.

SIMONI, A. C. R; RICKES, S. M. Outrar. In: **Pesquisar na diferença**: um abecedário. FONSECA, T. M. G.; NASCIMENTO, M. L.; MARASCHIN, C. Porto Alegre, Sulina, 2012. p. 177 – 180.

SOHMER, O. R. BAUMANN, R. C.; FERRER, J. N. An Embodied Spiritual Inquiry into the Nature of Human Boundaries: Outcomes of a Participatory Approach to Transpersonal Education and Research. **International Journal of Transpersonal Studies**, Advance Publication Archive, v. 21, out. 2020. Disponível em: <https://digitalcommons.ciis.edu/advance-archive/21/>. Acesso em: 23 dez. 2020.

SOIHET, R. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIOR, M.; BASSANEZI, C. (Orgs.). **História das mulheres no Brasil**. 8ª ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 362–400.

SOUZA, N. N. S. **Mulheres do Axé: da invisibilidade social à visibilidade religiosa**. 2014. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2014. Disponível em: <http://dippg.cefet->

rj.br/pprer/attachments/article/81/18_Nadson%20Nei%20da%20Silva%20de%20Souza.pdf. Acesso em: 07 jul. 2019.

SUÁREZ, D. H. Pesquisa Narrativa: outras formas de conhecer (Prefácio). In: MARTINS, R.; TOURINHO, I. SOUZA, E. C. **Pesquisa Narrativa: Interfaces entre histórias de vida, arte e educação**. Santa Maria: Editora UFSM, 2017. Ebook.

TENÓRIO, R. M. F. Vozes femininas e processos de formação humana: entre as flores do café e os espinhos da vida. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/13300/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Rosa%20Ten%C3%B3rio.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2020.

TONET, I. Educação e formação humana. **Revista do Centro de Educação e Letras da Unioeste** – Campus de Foz do Iguaçu, v. 8, n. 9 p. 9-21, 2006.

TOPFER, A. E. A Theoretical Model Within a Feminist and Jungian Perspective. **International Journal of Transpersonal Studies**, v. 29, n. 2, p. 103 – 120, 2010. Disponível em: <https://digitalcommons.cjis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol29/iss2/6/>. Acesso em: 2º dez. 2020.

TREVISOL, M. G.; ALMEIDA, M. L. P. A incorporação da racionalidade neoliberal na educação e a organização escolar a partir da cultura empresarial. **Revista Educação e Emancipação**, São Luís, v. 12, n. 3, set./dez, p. 200 – 222, 2019.

TOBÓN, L. A.; CANAL, C. Y. Cuerpo y vida: hacia nuevas formas de re-existencia. In: SILVA, M. A; ROSA, G. R. (Orgs.). **Pedagogias populares e epistemologias feministas latino-americanas**. Curitiba: Brazil Publishing, 2019. p. 59 – 79. Disponível em: https://wp.ufpel.edu.br/dgenerus/files/2019/09/Ebook_Marcia_Graziela_.pdf. Acesso em: 26 mai. 2021.

TURNER, D. **Being the Other: A Transpersonal exploration of the meaning of human difference**. 2017. Tese (Doutorado). The University of Northampton, Northampton, 2017. Disponível em: <https://pure.northampton.ac.uk/en/studentTheses/being-the-other-a-transpersonal-exploration-of-the-meaning-of-hum-2>. Acesso em: 3 dez. 2020.

UN-HABITAT. **Urbanization and Development: Emerging Futures - World Cities Report 2016**. 2016. Disponível em: <https://unhabitat.org/world-cities-report>. Acesso em 2º set. 2020.

VASCONCELOS, E. M. Espiritualidade na educação popular em saúde. **Cadernos CEDES**, v. 29, n.79, p. 323 – 333, set./dez. 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-32622009000300003&script=sci_arttext. Acesso em: 18 mai. 2020.

VEIGA-NETO, A. **Foucault & a Educação**. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

VIOLA, P.; CARVALHO, H. B. Timoneiro. In: VIOLA, P. **Bebadosamba**. Rio de Janeiro: Cia. Dos Técnicos, 1996. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=EflJ67AAZFc&ab_channel=piccinini02. Acesso em: 11 fev. 2021.

WALSH, C. **Interculturalidad, estado, sociedad**: luchas (de)coloniales de nuestra época. 1. ed. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, Quito, marzo 2009.

WILBER, K. **Psicologia Integral**. São Paulo: Editora Cultrix. .1.ed. 2000. Ebook.

WORLD INEQUALITY LAB. **Word Inequality Report 2018**. 2018. Disponível em: <https://wir2018.wid.world/>. Acesso em: 25 set. 2020.

XIMENES, S. B.; PINO, I. R; ADRIÃO, T.; ALMEIDA, L. C., ZUIN, A. A. S.; MORAES, C. S. V.; FERRETTI, C. J.; GEORGEN, P.; SOUZA, S. M. Z. L. Reafirmar a defesa do sistema de ciência, tecnologia e ensino superior público brasileiro. **Educação & Sociedade**, vol.40 , 2019. Epub, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302019000100100&script=sci_arttext. Acesso em: 28 jan. 2021.

YIN. R. K. **Pesquisa qualitativa do início ao fim**. Porto Alegre: Penso, 2016. Ebook.

APÊNDICE A - ROTEIRO INICIAL PARA ENTREVISTAS

Questão 1: Qual é sua história? Pode nos contar da forma mais livre possível?

Questão 2: O que lhe vem à cabeça quando você escuta sobre “espiritualidades”?

Questão 3: Essas “espiritualidades” têm a ver, de alguma forma, com sua história? Se sim, pode nos contar mais?

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (VIRTUAL)

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) aqui apresentado se baseia no modelo disponibilizado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UFPE, feitas as devidas adaptações para o contexto da pesquisa. Como nosso meio de contato com as participantes foi exclusivamente virtual, ele foi apresentado a elas por meio do uso da ferramenta “Google Forms”. Ressaltamos que o texto apresentado na ferramenta não sofreu nenhuma alteração ao que é aqui explicitado e que o uso dessa modalidade virtual de formalização da participação também foi autorizado pelo CEP.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO CENTRO DE EDUCAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO CURSO DE MESTRADO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - COLETA DE DADOS VIRTUAL

Agradecemos seu interesse em participar do nosso trabalho! Convidamos a Sra. para participar como voluntária da pesquisa **ESPIRITUALIDADES E PROCESSOS DE (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA: Narrativas de mulheres em espaços urbanos periféricos de Recife-PE**, que está sob a responsabilidade da pesquisadora Lis Paiva de Medeiros, endereço: [omitido]; Telefone [omitido], e-mail: [omitido].

A pesquisa está sob a orientação da Prof^a Dr^a Maria Sandra Montenegro Silva Leão, Telefone: [omitido], e-mail: [omitido].

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com a responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que marque a alternativa que corresponde a sua aceitação ou recusa em participar como voluntária da pesquisa. Uma cópia deste documento será enviada para o e-mail cadastrado pela senhora neste documento e a outra cópia será enviada para o e-mail da pesquisadora responsável (identificado acima). Pedimos que a cópia que será enviada para a senhora seja arquivada em segurança.

A senhora estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade. A primeira pergunta deste formulário se refere a esse item. Caso a senhora, a qualquer momento, decida cancelar sua participação, basta clicar na opção “Sim” e sua participação será cancelada sem nenhum prejuízo e todas as possíveis informações construídas junto à senhora serão descartadas, tanto aquelas produzidas em entrevistas com a senhora, como o registro de diários da pesquisadora. Dessa forma, não haverá situações em que seus dados não possam ser excluídos. Assim que a pesquisadora receber sua solicitação de cancelamento da participação, ela entrará em contato via Whatsapp para informar que atendeu seu desejo e garante a exclusão de suas informações. Caso deseje continuar com a pesquisa, clique na opção “Não”. A senhora também pode optar por não responder a qualquer questionamento ao longo dos processos de entrevista e manter sua participação. Pedimos para que leia (ou escute a leitura) atentamente de cada uma das partes deste documento e, em seguida, informe os dados solicitados para, ao final, declarar se aceita participar. Novamente, agradecemos!

“Deseja cancelar sua participação na pesquisa? (Essa opção estará disponível e pode ser utilizada a qualquer momento)

() Não.

() Sim.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

- **Descrição da pesquisa e esclarecimento da participação:** Esta pesquisa se justifica pela necessidade de pensar as espiritualidades como componente importante na vida das mulheres moradoras de periferias e também como forma de olhar as periferias a partir das suas potências. Além disso, a pesquisa narrativa se mostra relevante para compreender as espiritualidades ao longo e no interior das histórias das mulheres. Assim, de forma específica, nos centramos com as mulheres moradoras do Conjunto Habitacional do Cordeiro, localizado em Recife-PE, como espaço representativo. O OBJETIVO da pesquisa é compreender, à luz dos processos de (trans)formação humana, como as espiritualidades são cocriadas nas narrativas de histórias de vida de mulheres moradoras do Conjunto Habitacional do Cordeiro. Os dados serão construídos por meio de entrevistas em profundidade com as mulheres e registros no diário de campo da pesquisadora. As entrevistas ocorrerão de forma virtual e individual, em concordância entre a participante e a pesquisadora, respeitando todas as normas de prevenção ao contágio pela Covid-19, considerando que a pesquisa acontece durante a pandemia. O local será uma sala criada pela pesquisadora na plataforma Google Meet. A reunião será privada, de modo a garantir o sigilo e a gravação desta ocorrerá mediante autorização da participante. Os arquivos das gravações serão arquivados pela pesquisadora responsável em computador pessoal, acesso apenas por ela mesma. O número de encontros será variável, a depender da disponibilidade da participante para seguir partilhando as histórias com a pesquisadora. A previsão é que cada encontro tenha duração média de uma hora e que eles aconteçam durante três meses. A pesquisadora conduzirá a primeira entrevista a partir de perguntas abertas. As entrevistas serão gravadas, mediante concordância a este Termo, e as gravações serão transcritas pela pesquisadora e, em seguida, devolvidas para apreciação e validação da participante.
- **RISCOS:** Compreende-se a possibilidade de que as entrevistas despertem questões emocionais e/ou psicológicas sensíveis a partir da emergência das histórias de vida. Diante dessa possibilidade, a pesquisadora se disponibiliza a acolher, inicialmente, as possíveis questões e buscar encaminhamentos, se necessários, em serviços de acolhimento à saúde mental. Diante dessa possibilidade, a pesquisadora suspenderá imediatamente a participação, em acordo com a participante, dada a compreensão de que a sensibilidade das questões não deve ser tratada em espaços de pesquisa, mas merece um cuidado especializado. Consideramos que a pesquisa está sujeita aos riscos e políticas de privacidade que são limitadas pelas ferramentas virtuais (Google Meet e Whatsapp). Isso significa que consideramos os riscos de vazamento devido a roubo de informações disponibilizadas de forma virtual, isto é, nas entrevistas. Porém, como forma de buscar evitar que isso aconteça, a pesquisadora se compromete a acessar a plataforma do Google Meet apenas através da sua conta institucional (que minimiza as chances de invasores acessarem as salas virtuais, já que a própria pesquisadora é responsável por permitir ou não a entrada de pessoas nas salas) e utilizar as ferramentas de segurança disponíveis no Whatsapp. Além disso, ela também salvará todos os arquivos produzidos nos encontros online em pasta de arquivos local do computador, e não online (em nuvens de armazenamento), pois o uso delas pode facilitar esse roubo de informações. Além disso, o computador da pesquisadora é equipado com antivírus como modo também de minimizar esse risco.
- **BENEFÍCIOS diretos/indiretos** para os voluntários: Como potencial benefício, compreendemos que o olhar para as histórias de vida pelas participantes pode trazer questionamentos, compreensões, novos entendimentos subjetivos e objetivos acerca de suas experiências, vínculos e fazeres. Percebemos, então, possíveis transformações em seus momentos atuais de vida, bem como em relação a projetos futuros. Compreendemos que as espiritualidades são elementos importantes para o crescimento e a transformação de si e de suas relações e, desse modo, a pesquisa pode trazer outras formas de pensar, sentir e fazer as espiritualidades a curto, médio ou longo prazos. Para a população em geral, acreditamos que esse estudo pode trazer novos elementos para aprofundar a compreensão das espiritualidades de forma conectada às histórias de vida e aos cotidianos, especialmente de mulheres.

Esclarecemos que as participantes dessa pesquisa têm plena liberdade de se recusar a participar do estudo e que esta decisão não acarretará penalização por parte das pesquisadoras. Todas as informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a sua participação. Os dados coletados nesta pesquisa (gravações de entrevistas e registros de diários de campo, ficarão armazenados em computador pessoal e cadernos de anotações, sob a responsabilidade da pesquisadora, no endereço acima informado, pelo período de mínimo 5 anos após o término da pesquisa. Em nenhuma hipótese haverá divulgação dos nomes das participantes.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária, mas fica também garantida a indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extra-judicial. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação).

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, a senhora poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: (Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cephumanos.ufpe@ufpe.br). Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária, mas fica também garantida a indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extra-judicial. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação).

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, o (a) senhor (a) poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cephumanos.ufpe@ufpe.br.**

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, _____, CPF _____, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com a pesquisadora responsável, concordo em participar do estudo “ESPIRITUALIDADES E PROCESSOS DE (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA: Narrativas de mulheres em espaços urbanos periféricos de Recife-PE”, como voluntária. Fui devidamente informada e esclarecida pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento para participar da pesquisa.

() Aceito Participar da pesquisa.

() Não aceito participar da pesquisa.