

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

JOÃO PEDRO DA SILVA ARAUJO

“MELANINA É UMA BENÇÃO”: articulações de identidades raciais em igrejas
evangélicas

PORTO ALEGRE
2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
JOÃO PEDRO DA SILVA ARAUJO

“MELANINA É UMA BENÇÃO”: articulações de identidades raciais em igrejas evangélicas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Luciana Garcia de Mello

PORTO ALEGRE
2022

CIP - Catalogação na Publicação

Araujo, João Pedro da Silva
"MELANINA É UMA BENÇÃO": articulações de
identidades raciais em igrejas evangélicas / João
Pedro da Silva Araujo. -- 2022.
121 f.
Orientadora: Luciana Garcia de Mello.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Racismo. 2. Igrejas Evangélicas. 3.
Articulações. 4. Identidade Racial. I. Mello, Luciana
Garcia de, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
JOÃO PEDRO DA SILVA ARAUJO

“MELANINA É UMA BENÇÃO”: articulações de identidades raciais em igrejas evangélicas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra . Luciana Garcia de Mello

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

Alexandre Almeida de Magalhães

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Jacqueline Moraes Teixeira

Universidade de São Paulo (USP)

José Carlos Gomes Dos Anjos

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

PORTO ALEGRE
2022

Às minhas avós Maria Abreu da Silva (in memorian) e Terezinha de Jesus Araujo por tudo que significam, me ensinaram e continuam me ensinando.

AGRADECIMENTOS

A escrita de um trabalho de dissertação é sempre uma tarefa desafiadora. Durante um período prolongado de pandemia de COVID-19, tal tarefa se tornou ainda mais difícil. Assim, a necessidade da realização de isolamento social demonstrou ainda mais a importância das redes de afeto e coletividades que nos dão força e nos mantêm firmes na concretização dos nossos desafios.

Por isso, agradeço imensamente aos meus familiares e principalmente à minha família nuclear que tanto amo: meu pai Eder Johnson, minha mãe Iolanda, minha irmã Giovanna e meu irmão Everson, pelo suporte material e emocional, paciência e palavras de incentivo para que eu conseguisse encerrar este Mestrado.

Agradeço a cada amigo e amiga que, de alguma forma, se fez ou faz presente no meu dia a dia, seja na pergunta despretensiosa sobre o trabalho, demonstrando preocupação com aquilo que me afeta, ou nas horas de conversas sobre angústias e alegrias quaisquer. São vocês que me fazem lembrar do que realmente importa na vida e na importância de encontrar sentido não apenas nas chegadas, mas também nos processos.

Assim, agradeço à Bárbara e à Sher pelo afeto tão bonito e profundo que temos, nossos passos e nossos laços vêm de longe!

Aos amigos de infância da igreja pela amizade pura e sincera.

Agradeço ao Kevin, à Ana Raquel, à Scarlet e à Ana Laura, grupo de amigos em que me sinto livre e feliz, amo compartilhar da vida com vocês. Ao Lincoln, Bia e Alexandre pela escuta, conversas e aprendizados sem fim. Ao Vítor, por todas as nossas trocas, sempre repletas de afeto. À Camila de Vasconcelos, pela amiga-irmã que você é e pela referência de acadêmica inteligente e generosa que tanto me orgulho de ter ao lado e de saber que posso contar contigo.

À Mari (Albittes dos Trends) pelas infindáveis conversas, trocas e por me lembrar que as relações de afeto são o que realmente importam e que nada mais bonito que entender e viver nossos reais desejos. Ao Ronaldo e à Tainara, pelas conversas sempre tão proveitosas e afetuosas. À Paula, André, Ritchele, Diana, Duda, Dominique, Luana, Alexandre, Aretha e Ariele, amigades que começaram na faculdade e que faço questão de seguir cultivando e tendo por perto. Aos amigos do

mestrado, principalmente os “CEOs do DiNapoli”, por todo o afeto construído e por terem sido tão importantes neste processo singular.

Em especial, agradeço ao Eduardo, pela generosidade e toda a ajuda na reta final deste trabalho.

Ao movimento negro e às várias coletividades que me compõem, muito obrigado! Disso também sou fruto e são nessas memórias, presenças e referências que busco fôlego para seguir.

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pelo suporte institucional e a possibilidade de acesso e construção de conhecimento de forma pública e de qualidade. Aos membros da banca, professor José Carlos dos Anjos, professora Jacqueline Teixeira e professor Alexandre Magalhães, pela disponibilidade de participação, leitura e contribuições para este trabalho.

Por fim, agradeço à minha orientadora, professora Luciana Mello, pela referência que é para mim, pelo suporte, sugestões, paciência e leveza na condução da orientação deste trabalho.

"Claro como a luz do dia, me emociono
E claro que eu choro e a minha alma se arrepia
E agradeço o fato de estar vivo todo dia
Mesmo com tudo errado e esse lugar uma distopia
Eu sigo em frente sonhando com a minha utopia"

Trecho de “Deus de outro lugar” de Marcelo D2

A academia não é o paraíso. Mas o aprendizado é um lugar onde o paraíso pode ser criado. A sala de aula, com todas as suas limitações, continua sendo um ambiente de possibilidades. Nesse campo de possibilidades temos a oportunidade de trabalhar pela liberdade, de exigir de nós e dos nossos camaradas uma abertura da mente e do coração que nos permita encarar a realidade ao mesmo tempo em que, coletivamente, imaginamos esquemas para cruzar fronteiras, para transgredir. Isso é a educação como prática da liberdade

bell hooks

Ensinando a Transgredir: a educação como prática de liberdade

RESUMO

Esta pesquisa analisa as identidades raciais no espaço cristão evangélico. O estudo quer entender como pessoas negras com consciência racial articulam sua identidade racial em relação a sua identidade religiosa evangélica, de que forma compreendem as questões raciais e a modelagem com que estas se apresentam no meio cristão evangélico, além de apreender as estratégias que estas pessoas utilizam para operar estas identidades. Embora a religião evangélica seja constituída de uma maioria de fiéis mulheres e negras, tais identidades não se expressam quando se observa as lideranças desta religião. Por isso, importa compreender esta aparente contradição. Para tanto, realizou-se oito entrevistas em profundidade, na modalidade de perguntas semiestruturadas, com pessoas negras de diferentes igrejas evangélicas em estados do sudeste e nordeste do Brasil, que foram encontradas a partir de um grupo online de leitura bíblica chamado “Leitura Bíblica Afrocentrada”. Para análise das entrevistas realizadas, buscou-se os teóricos de raça e racismo, bem como a leitura de sociólogos brasileiros que pesquisam o público e a religião evangélica. Compreendeu-se que os interlocutores se utilizam, principalmente, de saídas individuais para lidar com os conflitos raciais no interior dinâmico de suas igrejas, visto que não encontram abertura para tal diálogo e o silenciamento de pautas raciais é uma prática repetida em igrejas evangélicas não progressistas. A partir da análise das entrevistas, percebeu-se que as pautas raciais são lidas como temáticas “mundanas” na igreja e que se contrapõem à busca pela coesão, representada na ideia de “rebanho”, objetivada pelas igrejas. Contudo, na mesma linha da história do cristianismo evangélico, ou seja, marcado por cismas e pela formação de uma diversidade de vertentes e denominações, os sujeitos negros evangélicos têm encontrado formas, como o próprio grupo em que se encontraram as pessoas entrevistadas, de coletivizar seus questionamentos e ressignificar sua fé a partir de sua identidade racial.

Palavras-chave: racismo; igrejas evangélicas; articulações; identidade racial.

ABSTRACT

This research analyses racial identities within evangelical spaces. The study aims to understand how black people with race consciousness comprehend their own racial identities in relation to their evangelical identity, how they understand racial issues and the way these issues present themselves within evangelical spaces, aside from perceiving which strategies black people are using to navigate these identities. Although the majority of evangelism is constituted by black women, these identities are absent among the leaderships of this religion. Thus, it is important to understand this seemingly contradiction. Therefore, eight in-depth interviews were conducted, using semi-structured interview questions with black people of different evangelical churches living in different states of Southeast and Northeast Brazil. These subjects were contacted in an online group of Bible Studies called “Leitura Bíblica Afrocentrada” (Afrocentric Bible Studies). In order to analyze this set of interviews, authors of critical race theory were used, as well as Brazilian sociologists who research evangelicals and Evangelicalism. It was discovered interviewees mainly choose individual solutions in order to deal with racial conflicts within their dynamical congregations, since they do not find ways of open dialogue, besides silencing racial issues is a repeated practice in evangelical non-progressive churches. Out of the interview analysis, it was perceived racial demands are seen as “mundane” themes in the church, opposed to the intended cohesion of the group aimed by the congregations and represented by the idea of “flock”. However, following the Evangelicalism Christianity history, marked by schisms and by the constitution of many denominations and groups, black subjects find paths - like the participants of the Afrocentric Bible Studies group -, to expand and socialize their questions, creating new meanings to their faith based on their racial identity.

Keywords: racism; evangelical churches; operations; racial identities.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Culto na Igreja Comunidade Cristã na Zona Leste.....	77
Figura 2 - Culto na Igreja Comunidade Cristã na Zona Leste.....	78

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Tabela 1 - Estratégias do sujeito negro segundo Fanon.....	38
Quadro 1 - Distribuição do eleitorado por tipo de religião.....	56
Tabela 2 - Quadro geral de pessoas entrevistadas.....	63

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
1.1 PERCURSO METODOLÓGICO.....	19
2 IDENTIDADE E CONSCIÊNCIA RACIAL NO BRASIL	24
2.1 RACISMO ESTRUTURAL.....	27
2.2 IDENTIDADE NEGRA E RACIALIZAÇÃO NO BRASIL: LÉLIA GONZALEZ E A ESPECIFICIDADE DO PROCESSO DE RACIALIZAÇÃO BRASILEIRO.....	33
2.3 A NEGRITUDE COMO PERCURSO DO NEGRO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA RAÇA.....	36
3 IGREJAS EVANGÉLICAS	45
3.1 PENTECOSTALISMO NO BRASIL.....	49
3.2 EVANGÉLICOS E POSICIONAMENTO POLÍTICO.....	56
4 CORPORIFICANDO A PESQUISA COM ENTREVISTAS, VOZES NEGRAS E PERSPECTIVAS DIVERSAS NAS IGREJAS	62
4.1 RUTE – a filha do pastor que se encontrou no feminismo negro.....	64
4.2 ESTER – da igreja à capoeira e da capoeira ao movimento negro.....	68
4.3 DAVI – da negritude ao pastorado.....	76
4.4 MATEUS - a interseccionalidade de raça e sexualidade.....	82
4.5 HADASSA - da igreja que acolhe, mas conflita com o ativismo negro.....	86
4.6 LIA - a que compreendeu que “melanina é uma benção”.....	89
4.7 ISABEL - a interseccionalidade entre gênero e raça.....	92
4.8 ISAQUE - da igreja que acolhe à igreja que exclui.....	95
5 QUESTÕES DE PELE, QUESTÕES DE FÉ	99
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS	120

1 INTRODUÇÃO

Gloria Anzaldua, feminista chicana, escreveu em um texto emblemático (2000, p. 232): “finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever”. Não há como começar esse texto sem relatar como implico-me junto ao tema, à escrita, aos tempos atuais, nem há como não mencionar o temor de escrever sobre um tema polêmico em um período de ascensão de movimentos políticos conservadores e antidemocráticos. Ainda assim, escolho este assunto por necessidade e por biografia: bell hooks (2013, p. 83) afirmou certa vez sobre a importância de teorizar sobre nossas dores, quando se refere que chegou à teoria “querendo compreender - apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim”. Também este é o caso: ao refletir sobre este tema, também escrevo para processar meu passado.

Cresci em uma igreja evangélica, sendo filho de pais evangélicos e neto de avós evangélicos. Tenho uma avó negra, que trabalhou como empregada doméstica a maior parte da vida, alfabetizada depois dos quarenta anos de idade, e que fez o percurso religioso de muita gente negra e brasileira. O transcurso de quem sai da religião de matriz africana e encontra pertencimento e acolhida na religião evangélica pentecostal. De parte de mãe, tenho a avó branca, evangélica desde nascença, mas de classe média, ainda que não letrada. No seio familiar, a evidência de todas as diferenças e aproximações entre o feminismo negro e o feminismo branco. A avó branca não estudou porque seus responsáveis diziam que estudar era para o homem com quem ela iria casar, como de fato ocorreu. A avó negra não estudou porque desde a infância foi mandada para a casa de pessoas brancas para trabalhar como doméstica. Foram as evidências do machismo que subjugou as mulheres brancas à posição de donas de casa criadas para o casamento e as evidências da intersecção entre raça, gênero e classe, que relegou as mulheres negras à exclusão social e à posição de servas desumanizadas (HOOKS, 2015, p. 194).

Mas havia um elo entre essas vivências: a espiritualidade, a crença no Deus cristão e o professor da tradição evangélica pentecostal. A partir disso, a família se estruturou com suas tensões e confluências. Assim, ao conduzir este estudo e escrever este texto, também procuro organizar, discursar e teorizar sobre essa tensão que há em mim. O conflito e as possibilidades entre o mundo espiritual,

aparentemente irracional, mas do qual conheço os códigos, tenho trânsito e acolhimento, junto à minha negritude e à academia, esse espaço que permite pensar, mas que, por vezes, revela a frieza do objetivismo estéril, o não acolhimento e exclusão para pessoas negras. Desse modo, é importante essa autorreferência na pesquisa para que se possa pensar a partir de que corpo e de que formação subjetiva emergem as racionalidades aqui propostas.

Nesse sentido, a mesma vivência religiosa familiar de que partilho é comum nos dias de hoje, com o crescimento dos evangélicos no país, fenômeno que será melhor descrito no terceiro capítulo. Essa realidade, contudo, é recente, e se pensarmos o contexto do século XX, a religião evangélica se constituía como minoria numérica, já que o catolicismo apostólico romano foi e é a religião historicamente hegemônica no Brasil. Desse modo, segundo dados censitários de âmbito nacional, tal confissão de fé possuía 99,7% de adeptos no país em 1872, tendo reduzido apenas 7,9 pontos percentuais em um século – ou seja, 91,8% da população brasileira se declarava católica em 1970. As diversas outras expressões religiosas aqui existentes, frutos de nossa constituição multiétnica, eram minoritárias (IBGE, 2010).

Cabe lembrar que, até 1891, o catolicismo era a religião oficial do Estado, segundo constava na Constituição da República vigente à época. Em 1970, os evangélicos representavam cerca de 5,2% da população brasileira. Contudo, é a partir dos anos 1990 que o crescimento dos evangélicos passa a ser expressivo, passando de 6,6% para 9,0% do total da população no período entre 1980 e 1991. Os evangélicos da vertente pentecostal foram os que demonstraram maior crescimento, passando de 3,2% para 6,0% da população. Nesse intervalo de tempo, os católicos perderam muitos fiéis, passando para 83,0% da população brasileira (IBGE, 2010). No Censo Demográfico de 2000, os evangélicos seguiram crescendo e, neste ano, 15,4% da população declarou pertencer a tal religião. Tal aumento incidu na redução do percentual de católicos, que passou para 73,6% no interregno. O Censo Demográfico de 2010 consolidou o crescimento dos evangélicos, que se tornaram cerca de 42,3 milhões, ou 22,2% dos brasileiros. Tal crescimento representa um aumento de 61% em 10 (dez) anos (IBGE, 2010) e colocou os evangélicos como o grupo religioso de maior crescimento no período.

No que tange à composição de gênero, a religião evangélica possui maior percentual de mulheres do que de homens, diferenciando-se do catolicismo, que

apresenta maior percentual de homens do que de mulheres. As evangélicas representam 55,7%, enquanto os homens representam 44,3% entre os adeptos desta religião. Portanto, percebe-se a presença significativa de mulheres na religião evangélica (IBGE, 2010). Quanto à composição étnico-racial da Igreja Evangélica no Brasil, o Censo Demográfico de 2010 apontou que os negros são a maioria entre os seus adeptos, sendo 53,9% assim classificados. Em específico, possuem 45,7% de pessoas que se declaram pardas e 8,2% de pessoas que se declaram pretas. As religiões de matriz africana são as que mais possuem pessoas que se declaram pretas, sendo o percentual de 21,1%. Contudo, em números absolutos, as religiões de matriz africana apresentam menos pessoas negras do que a religião evangélica. Já no que se refere às classes sociais, mais de 60% dos evangélicos pentecostais recebem até um salário mínimo. Dado estatístico que contrasta com os da religião espírita, em que 19,7% das pessoas adeptas possuem renda maior que cinco salários mínimos (IBGE, 2010).

Nota-se, a partir da análise dos dados acima, a expressiva quantidade de mulheres, negros e pobres entre os evangélicos, principalmente os da vertente pentecostal e neopentecostal¹. Tal fator contrasta com as características atribuídas historicamente à religião: sabe-se, a igreja evangélica é vista pela mídia e pela intelectualidade acadêmica como um espaço de reprodução de machismo, racismo e classismo. Nesse sentido, cabe referir alguns exemplos de tais percepções do espaço religioso, como um dos principais sociólogos da religião no Brasil, Ricardo Mariano, especialista em pentecostalismo, em entrevista ao jornal O Estado de S. Paulo, em novembro de 2017, relaciona a ascensão de pautas patriarcais no âmbito político com a eleição de representantes evangélicos:

¹ “O pentecostalismo clássico abrange as igrejas pioneiras: Congregação Cristã no Brasil e Assembléia de Deus. De início, na condição de grupos religiosos minoritários em terreno "hostil", ambas as igrejas caracterizaram-se pelo anticatolicismo, por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo. No plano teológico, enfatizaram o dom de línguas (glossolalia), seguindo a ênfase doutrinária primitiva dessa religião. O neopentecostalismo teve início na segunda metade dos anos de 1970. Cresceu, ganhou visibilidade e se fortaleceu no decorrer das décadas seguintes. A Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO) e a Renascer em Cristo (1986, SP), fundadas por pastores brasileiros, constituem as principais igrejas neopentecostais do país. No plano teológico, caracterizam-se por enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra, por pregar a Teologia da Prosperidade, difusora da crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos, e por rejeitar usos e costumes de santidade pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo.” (MARIANO, 2004, p.123)

O crescimento do pentecostalismo no Brasil e na América Latina transformou o campo religioso brasileiro nas últimas décadas. Hoje são mais de 60 milhões de evangélicos. Nas periferias das grandes e médias cidades e, em especial, nas regiões metropolitanas é onde os pentecostais mais crescem. Nos legislativos municipais, estaduais e federal, a maioria, mas não todos, tendem a sustentar projetos de lei de caráter conservador no plano moral relativos à sexualidade e à família, por exemplo. (KACHANI, 2017)².

Além disso, pesquisa realizada pelo Datafolha entre os dias 2 e 3 de abril de 2019, com 2.086 entrevistas em 130 municípios de todo o Brasil, apontou que as evangélicas são o grupo religioso que menos se declara feminista, já que “na parcela de evangélicas da população, 32% se definem como feministas, ante 40% entre católicas e 57% entre mulheres que não têm religião”³. Na mesma direção, a filósofa Marilena Chauí relacionou o avanço do neoliberalismo e de uma agenda classista no Brasil à expansão das igrejas evangélicas. Segundo a pensadora, em entrevista concedida à revista Cult em fevereiro de 2016, “há, portanto, um fenômeno de fortalecimento da ideologia neoliberal e das concepções conservadoras da classe média por meio da maneira como as igrejas evangélicas incorporam o neoliberalismo, com uma teologia para isso”.⁴

No que tange ao racismo, as igrejas evangélicas são igualmente interpretadas como um espaço de manutenção de tal opressão. Tal percepção é referida em artigo de opinião publicado em julho de 2019 no site da revista Carta Capital, em que o colunista, João Luiz Moura, explica que “nossas igrejas seguem reproduzindo o racismo, e nossos seminários teológicos, faculdades de teologia, nosso ensino segue reproduzindo o racismo”.⁵ Ainda, em entrevista publicada pelo jornal Folha de São Paulo, em julho de 2019, a entrevistada Fabíola Oliveira afirma que o racismo é

² KACHANI. O barulho dos evangélicos. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/blogs/inconsciente-coletivo/o-barulho-dos-evangelicos/>. Acesso em jul. 2019.

³ Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2019/04/1987743-38-das-mulheres-brasileiras-se-consideram-feministas.shtml> Acesso em jul. 2019.

⁴ Marilena Chauí: violência e autoritarismo por todos os lados. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/marilena-chauí-violencia-e-autoritarismo>.

⁵ Religião e racismo: novas cenas de uma antiga história. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/religiao-e-racismo-novas-cenas-de-uma-antiga-historia/>

uma prática recorrente em templos evangélicos, de tal forma que “dá para ser racista evocando o nome de Deus. Acontece direto em igrejas evangélicas”.⁶

Tais exemplos levam à compreensão do espaço religioso evangélico como opressor para pessoas detentoras de marcadores sociais da diferença, tais quais os de raça, gênero e classe. Contudo, em constatação aparentemente contraditória, a religião evangélica é majoritariamente negra, pobre e feminina, como já demonstrado a partir dos dados expostos no Censo Demográfico de 2010 do IBGE. Nesse aspecto reside a aparente contradição, que foi o motivador desta pesquisa e levou à elaboração do próprio objeto deste estudo sociológico: como pessoas negras com consciência racial percebem sua realidade nas igrejas evangélicas? Como lidam com as contradições raciais que permeiam (como no restante do país) o ambiente evangélico?

Cabe referir que o espaço religioso evangélico não é homogêneo - o que será diversas vezes salientado ao longo deste trabalho, visto que é importante termos em conta essa não homogeneidade e evitarmos generalizações estimuladas pelo senso comum. Nesse sentido, há movimentos minoritários de contestação e disputa política da expressão religiosa em suas formas doutrinárias, litúrgicas e representativas. Nos últimos anos, influenciados pela expansão dos debates de lutas identitárias, tal contestação tem-se ampliado. No que tange aos debates de mulheres negras, em agosto de 2019, ocorreu em Salvador (Bahia) o “Encontro Nacional de Negras Cristãs”. Nesse espaço, mulheres negras evangélicas discutiram suas pautas e as possibilidades de pertencimento à religião, que admitem ser opressora para pessoas negras. Simony dos Anjos, uma das lideranças de tal movimento, publicou em seu Facebook que os principais consensos das mulheres negras presentes no encontro foram: (a) defesa do Estado Laico; (b) defesa dos filhos periféricos que morrem a cada 23 min; (c) reparação histórica e o arrependimento da Igreja do pecado do racismo e (d) contra a intolerância religiosa e pelo respeito à ancestralidade⁷.

⁶ DEBATE sobre racismo religioso aumenta dentro de igrejas e opõe evangélicos. Folha de São Paulo, São Paulo. 27 jun 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/debate-sobre-racismo-religioso-aumenta-dentro-de-igrejas-e-opoe-evangelicos.shtml>>. Acesso em: 08 set 2021.

⁷ DOS ANJOS, Simony. 12 ago. 2019. Facebook: Simony dos Anjos..Disponível em: <https://www.facebook.com/search/top/?q=encontro%20de%20mulheres%20negras%20evang%C3%A9licas&epa=SEARCH_BOX>

Da mesma forma, outras lideranças negras evangélicas têm pensado a religião a partir de uma perspectiva de negritude e ancestralidade. Em 2004, o teólogo e pastor Marco Davi de Oliveira escreveu o livro “A religião mais negra do Brasil”, em que se propõe a debater os motivos que levaram a população negra brasileira a ter optado em maioria pela religião evangélica. Ainda, trata no livro acerca do racismo, da cultura negra e da demonização das religiões de matriz africana pelas igrejas evangélicas, afirmando-se enquanto contestador de tais práticas religiosas. Similarmente, o teólogo Ronilso Pacheco (2019) escreveu recentemente o livro “Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito”, em que estabelece uma ruptura com a teologia colonial racista e propõe uma teologia negra, em uma nova relação com Deus através de Cristo e sua relação com a pobreza e a opressão.

Diante disso, a presente pesquisa busca compreender o envolvimento das pessoas negras com consciência racial nas igrejas evangélicas, especialmente batistas. É importante salientar que o foco principal são as estratégias que as pessoas negras e evangélicas criam para articular espaços, conceitos e vivências que, muitas vezes, tensionam-se, como será melhor analisado nos próximos capítulos. Portanto, pergunta-se: tendo em vista a propagação de práticas e discursos religiosos, comumente compreendidos como opressores, como as pessoas negras se percebem nas igrejas evangélicas, especialmente batistas? Como percebem as lutas antirracistas em um ambiente cristão? Como articulam sua identidade racial em espaços evangélicos? A busca por essa resposta será concretizada através de uma pesquisa qualitativa, realizada por meio de entrevistas em profundidade com pessoas negras membros de igrejas evangélicas batistas. Essa metodologia, porém, apresenta certas peculiaridades consequentes do contexto atual do país, e o modo como essa metodologia foi posta em prática e os percalços que permearam esse caminho serão melhor abordados na seção a seguir.

1.1 PERCURSO METODOLÓGICO

Inicialmente minha pesquisa tinha como objeto de estudo a maior instituição evangélica neopentecostal do Brasil, denominada “Igreja Universal do Reino de Deus”. Pretendia realizar o campo de pesquisa nessa instituição, pois, diferentemente dos movimentos e líderes mencionados na introdução deste

trabalho, tal organização não está inserida entre aquelas que promovem espaços e lideranças de contestação ao racismo, machismo e classismo estrutural. É válido mencionar, ainda, que meu desempenho como pesquisador não está distanciado do de minha própria realidade social, sendo que esta dissertação teve sua fase de realização da pesquisa de campo diretamente afetada por crise social e individual muito difícil, resultante da pandemia de covid-19, com familiares doentes e aumento da carga de trabalho.

Mesmo assim, embora a Igreja Universal do Reino de Deus seja um espaço homogêneo, através de diversas práticas, percebe-se nesta instituição a perpetuação de discursos e práticas que corroboram a manutenção das opressões interseccionais de gênero, raça e classe. Nesse sentido, o intuito deste trabalho era entrevistar apenas mulheres negras, com a visão de que esta pesquisa poderia proporcionar um entendimento acadêmico sobre o que leva as mulheres negras e pobres a aderirem e permanecerem em tais espaços. Inclusive, buscava uma redução da reprodução acadêmica de estereótipos classistas acerca das decisões religiosas dessas mulheres.

Contudo, os professores José Carlos dos Anjos e a professora Jacqueline Teixeira, no momento da banca de qualificação, argumentaram sobre a carga de normatividade que havia nesta abordagem metodológica. Assim, no lugar de compreender a situação das mulheres negras e pobres, esta normatividade dava a entender que elas não deveriam ocupar estes espaços, o que motivou a mudança da metodologia e dos objetivos da pesquisa.

A crítica dos professores, ao mesmo tempo em que acurada, também gerou uma série de incertezas sobre como prosseguir o projeto de pesquisa, visto que reproduzia algo que conscientemente buscava combater, a saber, a manutenção de estereótipos sobre sujeitos que compunham meu campo de estudo. Nesse sentido, a pesquisa foi reorganizada para que as próprias perguntas norteadoras e os objetivos do trabalho não tivessem como pressuposto, desde sua origem, a normatização sobre os grupos evangélicos e seus integrantes.

Além disso, é importante considerar a situação que a pandemia trouxe ao longo de 2020 e 2021: no momento programado para iniciar o trabalho de campo, surgiram os primeiros casos de coronavírus no Brasil, e, juntamente a eles, a campanha de distanciamento social. Tal fato acarretou mudanças para o prosseguimento da pesquisa, visto que as igrejas permaneceram fechadas durante

vários meses e, após isso, reabriram apenas para poucos membros, geralmente os que já possuíam cadastros junto à instituição. Ir aos cultos e realizar a pesquisa tornou-se um risco para a minha saúde enquanto pesquisador, além de poder colocar em risco os sujeitos que encontraria no campo de pesquisa. Em inúmeras conversas com minha orientadora, mantínhamos a ideia de realizar a pesquisa de forma presencial nas igrejas assim que a situação da pandemia aliviasse. Contudo, tal momento não chegou como prevíamos e os números de mortes e lotação de hospitais foram aumentando, o que impediu que essa pesquisa se realizasse de forma presencial dentro do prazo de entrega da dissertação.

A partir das redes sociais, descobri o curso "Leitura Afrocentrada do Cristianismo", através do qual reformulei minha pesquisa para tentar solucionar o problema da normatividade que perpassava o meu trabalho. O referido curso foi ministrado na forma on-line pelo pastor, teólogo e ativista do movimento negro, Marco Davi de Oliveira. Nesse espaço virtual, conheci diversas pessoas negras frequentadoras de igrejas de vários estados do Brasil e que possuem consciência da sua identidade racial no país, tentando articular essas questões dentro da religião evangélica. Ou seja, articulam sua identidade negra dentro da religião, seja através do conflito ou da inclusão, o que será melhor explanado no quinto e sexto capítulos.

Assim, tornou-se produtivo para o percurso metodológico desta pesquisa e por conta do contexto acima exposto, realizar entrevistas com pessoas negras (tanto as que conheci no curso citado como outras indicadas pela primeiras) que se entendessem politicamente enquanto negras, compreendendo como articulam sua negritude dentro de igrejas evangélicas, ou seja, tendo como foco trabalhar essa aparente contradição. Juntamente a isso, de forma secundária, unem-se questões de gênero, raça e classe e como permeiam o espaço evangélico, visando a traçar um panorama mais acurado e complexo deste cenário. Assim, não haveria mais uma perspectiva que partisse de uma visão da igreja evangélica como um espaço cujo essas pessoas não deveriam estar, mas sim busca-se compreender como elas enxergam a religião evangélica e como se constroem na religião a partir da identidade racial que carregam.

Desse modo, o roteiro de perguntas foi reescrito para as entrevistas em profundidade, com mensagens de Whatsapp enviadas a algumas pessoas que conheci no curso "Leitura Afrocentrada do Cristianismo". Nestes diálogos, apresentei-me enquanto pesquisador sobre questões raciais no espaço evangélico,

relembrando o fato de termos sido colegas no curso citado e convidando essas pessoas à realização de uma entrevista on-line para esta dissertação, na qual as respostas teriam a garantia do anonimato.

A partir disso, consegui realizar oito entrevistas online com a duração média de uma hora a uma hora e meia por pessoa entrevistada. Todas as entrevistas foram realizadas no turno da noite ou aos finais de semana. As entrevistas se deram na plataforma de videochamadas Zoom, em que além de realizar uma chamada através de áudio e vídeo, era solicitada a autorização dos/as entrevistados/as para gravar a conversa. Todas as pessoas autorizaram a gravação da conversa e me indicaram pelo menos uma outra pessoa ao final da entrevista para que eu continuasse realizando o trabalho de campo.

Por fim, é importante citar que o roteiro de perguntas se dividiu em três partes. A primeira seção da entrevista abordou questões sobre trajetória de vida e história religiosa dos participantes. Após, a segunda seção da entrevista tratou sobre questões de gênero, raça e classe no geral, para compreender qual a visão da pessoa entrevistada sobre essas temáticas. Por fim, o terceiro bloco de perguntas buscou estabelecer uma relação entre as pautas das identidades raciais, de gênero e de classe com o espaço religioso evangélico, para então compreender como os e as participantes enxergam suas identidades dentro da religião e como as agenciam no dia a dia da prática religiosa.

Embora o roteiro de perguntas continha questões de classe e gênero, para além das questões raciais, durante as entrevistas percebeu-se uma centralidade na troca voltada para tratar de questões raciais, o que se refletiu na forma como esta escrita se construiu. Nesse sentido, muitas vezes idealizamos um resultado final de pesquisa, o que na prática acaba resultando em uma pesquisa diferente daquela imaginada. Não foi diferente neste caso, em que se pretendia tratar também com centralidade questões de classe e gênero. Contudo, no recorte final de pesquisa que ocorreu durante a confecção do trabalho, acabou-se priorizando a questão da articulação da identidade racial e as demais questões (gênero, classe, entre outras) se tornaram secundárias nas análises aqui desenvolvidas.

Em síntese, foram realizadas oito entrevistas com pessoas negras moradoras de cidades da capital ou região metropolitana dos estados do Rio de Janeiro, da Bahia e de São Paulo. No que tange ao gênero, as entrevistas foram compostas por cinco mulheres e três homens. Também se buscou diversificar a faixa-etária das

peças entrevistadas, havendo conversas com pessoas acima de quarenta anos e outras entre vinte e trinta anos. Quanto à escolaridade, quase todas as pessoas entrevistadas possuem ensino superior completo ou estão em processo de formação, ainda que algumas exerçam profissões diferentes de sua formação, como no caso da Ester que começou o curso superior de filosofia, mas trabalha como diarista. Outro fator acerca dos/as participantes é que todos/as frequentam igrejas batistas, ou denominações dissidentes de alguma vertente das igrejas batistas. Tal aspecto não significa uma homogeneidade nas denominações eclesiais que pertencem as pessoas entrevistadas, visto que são denominações bem diferentes entre si. Tal aspecto será melhor explicado no decorrer do capítulo de análise das entrevistas.

Após a fase de realização de entrevistas, todas as entrevistas foram transcritas integralmente, iniciando logo após a análise em profundidade de dados para compreender como se dá a relação entre a identidade racial e o espaço cristão evangélico. O processo de análise das entrevistas se realizou a partir de uma primeira leitura integral, sem o estabelecimento direto de ligações com enquadramentos teóricos, para possibilitar que as reflexões surgissem a partir do próprio campo. A seguir, anotaram-se especulações e pensamentos que essa leitura inicial proporcionou para então as relacionar com as conceituações teóricas advindas das leituras feitas, ou seja, tentei realizar um processo de valorização dos resultados empíricos.

2 IDENTIDADE E CONSCIÊNCIA RACIAL NO BRASIL

Este capítulo propõe-se a pensar o processo de racialização no Brasil, entendendo-o a partir das especificidades que raça e racismo possuem na sociedade brasileira, sem perder de vista a compreensão do conceito e dos efeitos de raça enquanto proposição sociológica.

Primeiramente, vale ressaltar que a população negra brasileira representa mais da metade da população do país. Contudo, os negros e negras ainda são subrepresentados nos cargos de poder melhor remunerados e sobre-representados nos cargos de trabalho mais braçais com as remunerações mais baixas. Nesse sentido, diversos são os estudos publicados no campo das ciências sociais que buscaram compreender o fenômeno da disparidade social entre grupos raciais no Brasil, a partir da metade do século XX. Conforme as ondas teóricas de estudos raciais propostas por Rafael Osório (2008) em seu texto “Desigualdade racial e mobilidade social no Brasil: um balanço das teorias”, pode-se dividir as teorias desenvolvidas acerca de tal problemática em três grandes ondas teóricas, divididas em: preconceito de classe sem preconceito racial; realidade e especificidade do preconceito racial; e, por fim; medição dos efeitos do preconceito racial.

No que se refere à primeira onda teórica, os principais autores são Arthur Ramos, Donald Pierson, Thales de Azevedo e Charles Wagley. Nessa vertente, pode-se dizer que ainda vigorava a falsa ideia de que o Brasil era uma democracia racial. A partir da inclusão de algumas poucas pessoas miscigenadas entre as camadas mais elitizadas do país, afirmava-se, pelos pesquisadores de raça dessa onda, que aqui o preconceito de raça era pouco ou inexistente (OSÓRIO, 2008, p.72).

Outro elemento utilizado para a descaracterização do racismo na sociedade brasileira era a proximidade histórica da escravidão. Assim, argumentava-se que os negros estavam entre as camadas menos abastadas da população pelos resquícios do regime escravocrata, entendendo-se que eles deixariam de prevalecer nesse estrato diante do desenvolvimento econômico do país que traria “numerosas oportunidades para a melhoria do status socioeconômico dos brasileiros de todas as cores, e os negros dos baixos escalões teriam condições de ascender às camadas médias” (OSÓRIO, 2008, p.72).

A segunda onda teórica é composta pelos seguintes autores: Luiz de Aguiar de Costa Pinto, Oracy Nogueira, Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso e Florestan Fernandes. O grande avanço desta onda teórica em relação à primeira é a produção de estudos que permitiram afirmar de forma mais categórica a existência do racismo enquanto fenômeno específico de preconceito e que se diferencia de uma simples questão de classe social no Brasil (OSÓRIO, 2008, p.73). Nessa vertente, destaca-se o estudo produzido por Oracy Nogueira na cidade de Itapetininga, São Paulo, que “chegou a conclusões altamente generalizáveis sobre o preconceito contra os ‘indivíduos de cor’ no Brasil” (OSÓRIO, 2008, p.74). Os estudos de Oracy desvendaram de forma mais incisiva o mito da democracia racial e elucidaram que não há como se ler a formação racial aqui existente da mesma forma que na sociedade norte-americana, como faziam outros pesquisadores da mesma área no Brasil (OSÓRIO, 2008, p.74).

Oracy Nogueira chegou a tais conclusões a partir de um estudo comparativo entre a mobilidade socioeconômica de imigrantes italianos e negros na cidade de Itapetininga na década de 1940. Muitos dos inúmeros imigrantes italianos que a referida cidade recebeu, no período da abolição da escravatura, possuíam menos qualificações profissionais que os negros do mesmo local. Contudo, em um período de 50 anos, os italianos ascenderam economicamente de forma muito superior à população negra, o que demonstrou que o preconceito racial impedia o acesso a melhores cargos de trabalho e conseqüentemente a uma mobilidade socioeconômica (OSÓRIO, 2008, p.74).

Ao contrário do que argumentava Florestan Fernandes, principal representante da segunda onda teórica dos estudos raciais, a lógica racista se mostrou funcional à “racionalidade” imposta pela industrialização do país no período pós-abolição. Mesmo após mais de 130 anos de abolição da escravidão, o racismo se demonstra, entre muitos outros indicadores, nos índices de desemprego, desigualdade salarial e pouco acesso à educação superior que atingem a população negra. Florestan entendia que o racismo seria superado por princípios igualitaristas e pela meritocracia à medida que a nova ordem de racionalidade se estabelecesse com o fim da escravidão, o que não se concretizou (OSÓRIO, 2008, p.79).

A terceira onda teórica confirmou a continuidade da estigmatização racial no Brasil, produzindo pesquisas que levam a concluir pela necessidade de políticas públicas específicas para população negra e não apenas de classe social. Pode-se

apontar Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva como os principais autores dessa vertente analítica. Através de metodologias de pesquisa quantitativas avançadas, concluíram que o racismo mantém os negros em posições subalternas na sociedade de classes, de tal forma que os filhos de pais negros tendem a se manter na mesma condição socioeconômica que seus pais (OSÓRIO, 2008, p.82).

Portanto, o principal dissenso entre a primeira e a terceira onda teórica dos estudos de raça versam sobre o peso do preconceito racial no Brasil. Os pesquisadores da primeira e alguns autores da segunda onda entendiam que a desigualdade racial era fruto de meras diferenças de classe e proximidades com o fim da escravidão. Entretanto, a persistência da desigualdade entre os grupos raciais no decorrer do tempo demonstrou que há um preconceito específico de raça no Brasil, compreendido de forma mais concreta na terceira onda teórica, que só pode ser superado através da militância negra e de políticas públicas voltadas diretamente para essa população (OSÓRIO, 2008, p.89).

Por fim, quanto às três ondas teóricas sobre a reprodução das desigualdades socioeconômicas entre os grupos raciais, cabe referir a ausência de mulheres e a quase totalidade de autores brancos entres os pesquisadores das três vertentes. Tal ausência de pesquisadores negros e de mulheres remete ao epílogo do texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, escrito por Lélia Gonzalez (1984), ao afirmar que:

Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente prá uma festa deles, dizendo que era prá gente também. Negócio de livro sobre a gente, a gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até prá sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu prá gente sentar junto com eles (GONZALEZ, 1984, p. 223).

A produção acadêmica e teórica acerca da disparidade social entre negros e brancos no Brasil é relevante, mas, como metaforizado por Lélia Gonzalez, é uma festa que também demonstra essa mesma desigualdade que se quer extinguir. Assim, é possível questionar como seriam os conteúdos dessas três ondas teóricas caso também fossem produzidas por mais intelectuais negros e negras: quais as percepções que teriam esses intelectuais acerca de seus processos de sujeição na

sociedade brasileira? Como seriam os resultados de pesquisas quantitativas, qualitativas, entrevistas e questionários aplicados por pessoas negras, já que os interlocutores teriam maior confiança ao se reconhecer nos pesquisadores?

Percebe-se, portanto, a invisibilidade de autores negros e de mulheres na produção teórica racial hegemônica, demonstrando que o campo de estudos de raça também é estruturado a partir da mesma desigualdade que busca combater. Contudo, nos últimos anos, disseminou-se no ambiente acadêmico e também extramuros das universidades a compreensão do racismo enquanto fenômeno estrutural, interpretação que permeia todas as colocações deste trabalho e, por isso, cabe ser conceituada e melhor explicada.

2.1 RACISMO ESTRUTURAL

Por que se fala em racismo estrutural? Porque pode-se dividir o racismo em três dimensões: estrutural, institucional e individual (ALMEIDA, 2019, p.35). A dimensão mais visível do fenômeno é a individual. Neste aspecto, trata-se dos discursos e as formulações racistas mais explícitas, aquelas que podem ser vistas nas redes sociais ou nos manuais mais clássicos sobre o fenômeno da supremacia da raça branca sobre outras raças e, no que tange ao fenótipo de raça trabalhado nesta dissertação, à raça negra, pois, importante que seja referido, o racismo também atinge outras raças não brancas, como pessoas amarelas e indígenas.

O racismo individual é aquele que o indivíduo pratica de forma mais explícita através de ofensas racistas no cotidiano. É a manifestação de racismo que atualmente é lida pela maioria da sociedade como racista, dado que não possui uma camuflagem maior em mecanismos burocráticos ou em formulações econômicas, como o racismo institucional e o estrutural. O racismo individual é o melhor compreendido por aqueles que são adeptos de uma teoria liberal de concepção de Estado e possui mecanismos de punição estatal mais definidos, como os processos jurídicos de injúria racial (ALMEIDA, 2019, p.37).

Por sua vez, o racismo institucional é aquele que se manifesta nas dinâmicas internas das instituições e serve para a manutenção do *status quo*, ou seja, para a reprodução de padrões de hierarquia e acesso ao poder, de forma que brancos sigam sendo maioria em posições de poder e negros, maioria em posições de

subordinação. Em relação a esse tema, o jurista Sílvio Almeida (2019) exemplifica de que forma se perpetua o racismo institucional:

Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas como o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades etc. - e instituições privadas – por exemplo, diretoria de empresas – depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e mulheres, e em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade racial e de gênero, naturalizando, assim, o domínio do grupo formado por homens brancos (ALMEIDA, 2019, p. 40).

As igrejas evangélicas, em maioria ocupadas por mulheres negras, mas ao mesmo tempo lideradas, em maioria, por homens brancos, são uma exemplificação, na linha do que nos traz o pesquisador Silvio Almeida, de como opera o racismo institucional. Isso ocorre na medida em que indiretamente estabelece, através de regramentos e dinâmicas internas que resultam na reprodução das mesmas identidades (homens brancos) em posição de poder, e nas mesmas identidades historicamente invisibilizadas (mulheres negras) em posição de subordinação institucional. Essa reflexão será melhor trabalhada no quinto capítulo, inclusive com base nos dados coletados e apresentados no quarto capítulo deste trabalho.

Embora continue presente em jornais, revistas e livros, nestes meios o racismo está mais camuflado, velado, dada a possibilidade de processos judiciais e outras represálias sociais a suas expressões mais visíveis. Ou seja, atualmente vivemos um paradoxo em que as pessoas não se dizem racistas, ainda que reconheçam que o racismo existe. Conforme pesquisa realizada pelo Instituto Locomotiva com 1630 entrevistados em 72 cidades do Brasil, entre os dias 15 e 20 de abril de 2021, 84% dos brasileiros reconhecem a existência do racismo no país. Por outro lado, apenas 4% das pessoas entrevistadas se reconhecem enquanto pessoas preconceituosas.⁸

Isso se dá pelo fato de que o racismo possui dimensões automatizadas, isto é, as pessoas podem ser racistas sem se dar conta de que o são, o que ocorre

⁸ Disponível em: <https://exame.com/negocios/no-brasil-84-percebe-racismo-mas-apenas-4-se-considera-preconceituoso/>. Acessado em agosto de 2021.

porque há uma dimensão de naturalização do racismo na sociedade brasileira. Conforme propõe o professor José Carlos dos Anjos (2021), em aula ministrada ao Departamento de Saúde Coletiva da UFRGS e intitulada Racismo estrutural: desafios e enfrentamentos antirracistas⁹, há que se fazer uma diferenciação entre racismo e racialismo. Isso porque as pessoas podem ser racialistas sem serem necessariamente racistas. Em lógica reversa, as pessoas podem ser racistas, sem serem racialistas. Neste sentido, entende-se por racialista a pessoa que compreende que existem dinâmicas e estruturas sociais que são atravessadas ou explicadas pela categoria da raça. Neste conceito, podem ser incluídas as pessoas do movimento negro, na medida em que assumem a raça como uma categoria explicativa da realidade social. Contudo, mesmo com a percepção da raça enquanto fenômeno social organizador da realidade, não são necessariamente pessoas racistas.

Em outro polo, pode-se encontrar pessoas que possuem ojeriza à categoria racial e não compreendem a raça enquanto atributo social de interpretação da realidade. Pessoas que não falam sobre raça e por vezes negam a racialidade no cotidiano, mas que podem vir a ser racistas, ainda que não sejam racialistas. Em consequência, são normalmente a fração da sociedade que se coloca de forma contrária a políticas de reparação racial, como por exemplo, a política de cotas raciais. Assim, acabam por naturalizar as disparidades raciais e seus comportamentos racistas, pois negam a raça enquanto elemento social, percebendo a estratificação racial como um elemento dado. Por exemplo, uma pessoa em posição de chefia em uma empresa diante de empregados brancos e negros, distribui de forma racializada suas expectativas e confiança, esperando resultados e posturas diferentes de acordo com a raça dos funcionários e funcionárias. Essas expectativas são racistas e em geral, naturalizadas e inconscientes, na medida em que não se tratam de uma intencionalidade moral, mas de uma predisposição racista que não se percebe racista. Como explica o jurista e filósofo Silvio Almeida (2019, p. 64):

(...) para as visões que consideram o racismo um fenômeno institucional e/ou estrutural, mais do que a consciência, o racismo

⁹ Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=ndQZAqnOx4w&ab_channel=DepartamentodeSa%C3%BAdeColetivaUFRGS. Acessado em agosto de 2021.

como ideologia molda o inconsciente. Dessa forma, a ação dos indivíduos, ainda que conscientes, “se dá em uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente”. Ou seja, a vida cultural e política no interior da qual os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes e onde formam os seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas. Desse modo, a vida “normal”, os afetos e as “verdades” são, inexoravelmente, perpassados pelo racismo, que não depende de uma ação consciente para existir. (ALMEIDA, 2019, p. 64)

Portanto, o racismo comportamental, aquele que se expressa nas práticas individuais no cotidiano, é difícil de combater porque as pessoas naturalizam uma série de esquemas de reação de comportamento que autopercebem como naturais, sem conseguir ver a dimensão racista que opera tal reação. Ou seja, ainda que no plano teórico discursivo, haja um reconhecimento do racismo enquanto problema a ser combatido, tal concepção não impede que dimensões inconscientes e internalizadas se manifestem nos aspectos de naturalização do lugar do negro ou do branco no dia a dia. Assim, como fala o professor José Carlos dos Anjos¹⁰, parafraseando uma frase de Angela Davis, “não basta ter um discurso antirracista”.

Esta concepção aponta para a necessidade de entender o racismo como um fenômeno estrutural, que é a dimensão menos visível do racismo – por isso, a mais difícil de ser combatida. E, embora esteja incorporada no modo como as instituições funcionam, a dimensão estrutural do racismo se torna visível através das estatísticas. Neste sentido, quando se analisam os dados da população carcerária, por exemplo, percebe-se que 60% das pessoas apenas são negras, conforme pesquisa realizada pelo Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen), que traz dados de dezembro de 2014, que foram publicados pelo Departamento Penitenciário Nacional (Depen), do Ministério da Justiça¹¹. O que essa estatística evidencia? Numa interpretação racista, pode-se pensar que há mais negros presos do que brancos porque negros cometem mais crimes do que pessoas

¹⁰ Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=ndQZAqnOx4w&ab_channel=DepartamentodeSa%C3%BAdeColetivaUFRGS. Acessado em agosto de 2021.

¹¹ Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mais-de-60-dos-presos-no-brasil-sao-negros/>. Acessado em agosto de 2021.

brancas. Contudo, o que nos mostram as pesquisas criminológicas é que há uma seletividade penal racista que se materializa em um número maior de pessoas negras do que de pessoas brancas. Estas últimas que, embora cometam crimes em grande quantidade, por uma série de questões de atravessamentos do racismo estrutural, são menos presas do que pessoas negras. Isto é, porque as instituições judiciárias, policiais funcionam de modo racista, sem falar no acesso a uma defesa advocatícia qualificada a qual pessoas negras, em geral, não possuem.

O genocídio da juventude negra, que acontece com o assassinato sistemático de pessoas negras por instituições estatais, é outro elemento que torna visível o caráter estrutural do racismo no Brasil, pois a violência institucional racial independe de ter indivíduos que sejam racialistas. Um policial, por exemplo, pode ter inúmeros amigos negros, não compreender raça como uma categoria importante na dinâmica social e, ainda assim, reproduzir o racismo nas suas práticas profissionais, pela forma como o mesmo está internalizado nas dinâmicas internas e protocolos de ação da instituição.

Conforme nos explica o pesquisador José Carlos dos Anjos (2020), há que se fazer uma genealogia do presente para se entender as dimensões ocultas que nos organizam socialmente, ou seja, para compreender a operatividade do racismo estrutural atualmente. Essa genealogia consiste em apreender as condições históricas e sociais que nos trouxeram até o presente, mas que envolvem dinâmicas de existência, na maior parte do tempo, inconscientes. Portanto, na compreensão do referido pesquisador, é necessário olhar para o passado brasileiro para compreender o presente. E neste caminho de retorno à nossa história, no processo de nos constituirmos enquanto nação a partir do fim do regime escravocrata no Brasil, permaneceu um problema na sociedade brasileira, qual seja o de uma nação que se pensava pertencente a uma elite majoritariamente branca, mas, paradoxalmente, formada por um grande contingente de pessoas negras escravizadas. Como articular uma nação de maioria não-branca, enquanto o conceito de civilização estava restrito a uma ideia de branquitude? Neste momento, entre o século XIX e início do século XX, se constituir enquanto nação era construir uma homogeneidade racial com valores sociais e formas de ser e estar no mundo cujas referências estavam pautadas na civilização branco-europeia. Dessa forma, só se conseguiria chegar a esta referência eliminando tudo aquilo que era tido culturalmente como não-branco e também aqueles lidos socialmente como não-brancos. É neste projeto

de embranquecimento da sociedade brasileira que mora o racismo estrutural devidamente incorporado no fazer político, social, econômico, cultural e institucional brasileiro. Nossa “herança” social é a guerra racial e o projeto de extermínio de tudo aquilo que se tem como elemento racial negro no país. Este projeto se introduziu de tal maneira no inconsciente coletivo brasileiro que sequer necessita de sua explicitação consciente para que continue operando institucionalmente.

Tendo em vista essa herança colonial de uma guerra racial, brancos e negros vivenciam a racialidade de formas muito distintas no cotidiano no Brasil. Para os negros, a raça é uma onipresença que se manifesta através do racismo. Nesse sentido, afirma a pesquisadora de questões raciais Luciana Mello¹² (2020) que “dizer que o racismo é estrutural significa não apenas dizer que ele é constitutivo do processo de modernização capitalista, mas que também é intrínseco a todas as esferas sociais. Consequentemente, vivemos em uma sociedade que tem o seu funcionamento alterado devido a questões raciais. Dito em outras palavras, a raça é um elemento que tem forte influência sobre processos econômicos, políticos, sociais e culturais” (MELLO, 2020). No mesmo sentido, a síntese proposta pelo intelectual Silvio Almeida (2019), referência no tema do racismo em perspectiva estrutural:

[...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção (ALMEIDA, 2019, p. 50).

Em continuidade, cabe referir aqui a contribuição de importante pensadora negra brasileira para a compreensão das relações étnico raciais a partir de um olhar da especificidade da formação da sociedade no país e o processo de racialização específico dela decorrente.

¹² Disponível em:

<https://www.ufrgs.br/jornal/o-caso-george-floyd-e-o-racismo-estrutural/?fbclid=IwAR33qg4DnmVU39nkYY53IGg-0oS63BHLgz50n7dpOAGpNRVospzYeR0CdU&print=print>. Acessado em outubro de 2020.

2.2 IDENTIDADE NEGRA E RACIALIZAÇÃO NO BRASIL: LÉLIA GONZALEZ E A ESPECIFICIDADE DO PROCESSO DE RACIALIZAÇÃO BRASILEIRO

Lélia Gonzalez foi uma pensadora e ativista do movimento feminista e antirracista. Fez parte de uma geração de intelectuais negras e negros que, durante o processo de redemocratização do Brasil, fizeram a mediação entre a academia e o insurgente e importante movimento da sociedade civil, que se articulou a outros movimentos sociais, qual seja o movimento negro. A autora foi uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado e possui uma trajetória que antecedeu a discussão que se tornou hoje difundida, a da interseccionalidade entre gênero, raça e classe. Ainda, a partir de leituras de Simone de Beauvoir, a escritora nos possibilita pensar a raça negra não como algo naturalizado ou que está fadado à subalternidade, mas também propõe a negrura como potencialidade, como conquista. Nas palavras da autora:

[...] quando esta [Simone de Beauvoir] afirma que a gente não nasce mulher, mas que a gente se torna (costumo retomar essa linha de pensamento no sentido da questão racial: a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha, etc., mas tornar-se negra é uma conquista). Se a gente não nasce mulher, é porque a gente nasce fêmea, de acordo com a tradição ideológica supracitada: afinal, essa tradição tem muito a ver com os valores ocidentais. (GONZALEZ, LÉLIA, 1988, apud, CARDOSO; P, CLAUDIA, 2014, p. 973)

Além disso, Lélia Gonzalez cunhou a ideia de “amefricanidade” e fala sobre um devir amefricano da América Latina (GONZALEZ, 1988, p. 76). Na produção de um devir na América Latina, existe um subsídio de memórias da África e que se reestrutura a partir das lutas contra a escravidão e o racismo. Os quilombos, por exemplo, demonstram essa possibilidade de reconstrução da memória africana ao estabelecerem a possibilidade de uma dinâmica cultural própria. Lélia antecipa uma discussão sobre o encontro afroindígena e a possibilidade de pensar a vida na América Latina de forma que a presença europeia/branca seja reduzida. Nesse aspecto, compreende uma América Latina constituída basicamente de amefricanos, negros em diáspora e indígenas (GONZALEZ, 1988, p. 78). Nisso, perpassa a ideia de que o inconsciente latinoamericano é negro e indígena, pois “o núcleo da

amefricanidade é constituído pela cultura negra que, informando toda a cultura brasileira, se expressa ‘na cotidianidade de nossos falares, gestos, movimentos e modos de ser que atuam de tal maneira que deles nem temos consciência’” (BAIRROS, 1999, p. 357).

Para Lélia Gonzalez, trata-se de um resgate da centralidade da especificidade da tragédia do racismo no continente latinoamericano. A afirmação da amefricanidade é desenvolvida a partir de uma crítica aos movimentos negros americanos que, ao utilizarem a denominação de afroamericanos, acabaram recaindo no imperialismo norte-americano que vê somente os Estados Unidos como americano (1988, p. 76). Lélia Gonzalez (1988, p. 72) ainda nos lembra que, diferentemente dos Estados Unidos, o racismo no Brasil realizou-se por “denegação”, em outras palavras, um racismo disfarçado, porque elaborado em volta do mito da democracia racial. Ao contrário dos Estados Unidos, onde houve um racismo “explícito”, nas palavras da autora.

Nesse aspecto, repousa a importância da afirmação da identidade negra no Brasil. É por causa da historicidade do processo de racialização no país que afirmar-se negro, em contraposição a uma identidade fluida, possui relevância mais significativa em território brasileiro. A estratégia do esquema racista se deu a partir do discurso da não existência do racismo no país, iniciado com a construção de um imaginário de harmonia e boa convivência entre raças, que pode ser sintetizado na frase “aqui somos todos iguais”. Portanto, afirmar-se negro significa uma ruptura com o esquema racial, um confronto com uma estrutura que invisibiliza a existência negra.

Assim, tendo em vista o “racismo por denegação” ocorrido no Brasil e exposto por Lélia Gonzalez, a afirmação da negritude encontra sentido no rompimento com a política de embranquecimento no país. Isso representa olhar para o problema do racismo, percebê-lo para que se possa criar formas de sua superação. Conforme foi referido, a estratégia da branquitude brasileira não foi a discriminação explícita discursivamente, como nos Estados Unidos. Tal fato, como aponta Lélia, refletiu numa maior dificuldade de reconhecimento das pessoas negras enquanto imersas num sistema de sujeição. Isso ensejou numa dificuldade de articulação da negritude no país, já que a estratégia do embranquecimento e do mito da democracia racial impediam que os negros se enxergassem enquanto tais.

Portanto, a luta pela afirmação da identidade negra, em contraposição à identificação desafixada ou fluida, possibilita a união e o reconhecimento de pessoas negras enquanto grupo oprimido no Brasil, a fim da construção de estratégias de luta e emancipação.

Os/as intelectuais pós-estruturalistas (BUTLER, 2003, 2008, 2017; DERRIDA, 2006) criticam a afirmação de identidades específicas, argumentando que estas podem resultar no encarceramento de identidades, ou seja, do campo de possibilidades de ser em plenitude dos subalternos, já que não permitiria uma mobilidade para além dos limites da identidade afirmada pelo sujeito oprimido. Nesse aspecto, o conceito de amefricanidade, cunhado por Lélia, contrapõe-se a essa crítica, na medida em que dizer-se amefricano é dizer-se em devir amefricano, é a produção de uma identidade em que uma multiplicidade de pessoas subalternas pode se agregar. Ainda, produz uma identidade em devir, pois não estabelece uma identidade aprisionante pela origem, mas uma possibilidade de seguir tornando-se. Além disso, o pensamento pós-estruturalista, baseado no nomadismo contra a identidade, sugere que as táticas do poder nos encontram mais facilmente quando somos alvos fixos, já que se estabelece um encarceramento nessas identidades. Portanto, entendem os pós-estruturalistas que a saída está na desconstrução das identidades, em mostrar o quanto elas não são naturais, mas criações humanas, ou seja, possibilitar identidades fluidas e não-fixas (BUTLER, 2003, 2008, 2017; DERRIDA, 2006).

Contudo, assim como Lélia Gonzalez, Angela Figueiredo, em um artigo escrito em forma de carta direcionada à filósofa Judith Butler, reafirma a importância da ênfase na identidade negra no Brasil, já que na América Latina se constituiu uma certa experiência de fluidez identitária sobre o conceito de mestiçagem, o que articulou todo o processo de opressão racial, tornando-o incontestável. Nesse aspecto, assim como Lélia Gonzalez, a autora diferencia o processo de racialização no Brasil do processo dos Estados Unidos, a fim de demonstrar a problemática de uma importação de um esquema analítico que tenha a fluidez identitária como a principal estratégia de luta política:

Disse tudo isso com o propósito de demonstrar que o contexto brasileiro é muito distinto do contexto estadunidense, e que os efeitos produzidos sobre o nosso contexto das políticas de identidade não encontram terreno fértil em uma ideologia que prima pelo número

impar (DA MATTA, 1986). Quer dizer, no caso brasileiro, para os sujeitos não-brancos, coloniais, do ponto de vista das lutas políticas por acesso a direitos, não há motivo para a diluição das identidades. (FIGUEIREDO, 2015, p. 157).

Então, para a experiência de luta de homens e mulheres negras no Brasil, é problemática a ênfase na fluidez identitária, já que aqui a montagem do esquema racial opressivo realizou-se em torno da ideia de que o mestiço é o lugar de todos os brasileiros. Em outras palavras, a fluidez identitária não representa no Brasil a arma mais potente para o desmonte do esquema de opressão racial, visto que o próprio sistema racista se baseou em uma espécie de identidade não fixada e fluida, tal qual a identidade mestiça, para legitimar o racismo. Nesse aspecto, cabe compreender o esquema analítico proposto por Fanon acerca das possibilidades de resposta colocadas para o homem negro e a mulher negra ante o sistema de opressão racial colonial. Esta compreensão se mostra necessária neste trabalho, pois permite um olhar complexificado para aqueles e aquelas que mobilizam as identidades negras e evangélicas, critérios estabelecidos como condição para as entrevistas em profundidade realizadas nesta pesquisa, conforme melhor detalhado no quarto capítulo.

2.3 A NEGRITUDE COMO PERCURSO DO NEGRO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA RAÇA

Fanon explicita a dimensão epidérmica do racismo, já que o homem negro carrega na própria pele aquilo que o subalterna (FANON, 2008, p.105). Assim, não possui escape de tal opressão. Nesse sentido, o autor explica que o homem negro, quando se conscientiza de sua negritude e perde o desejo de ser um homem branco, deseja chegar como mais um homem, por finalmente se entender como mais um homem. Contudo, nesse momento ele descobre que não é aceito e jamais será visto como mais um homem, já que nunca deixará de ser um homem negro, ocupando sempre o lugar do específico e não do universal, conforme refere Fanon:

Mas comigo tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da "idéia" que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente.

Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto! (FANON, 2008, p. 108).

Ao se entender como negro, o homem de cor percebe que na estrutura de alteridade, construída pelo sistema colonial, ele não cabe como um outro significativo. Para explicitar seu pensamento, Fanon se utiliza da metáfora da hemorragia, que possui importância porque permite que se compreenda a radicalidade não-essencialista do autor. Quando o ferem, suspeitando ou rebaixando sua humanidade, vivencia uma hemorragia porque o ferem naquilo que lhe é mais sagrado, ou seja, a possibilidade de ser mais um no mundo, apenas mais um ser humano.

Então, há nessa metáfora a construção de um sujeito que busca não ser situado racialmente e desconstruir os binarismos raciais. Esse sujeito que se apresenta ao público querendo ser mais um homem é destruído, pois jogado no lugar de “homem negro”, enquanto sujeito ferido. Fanon nos mostra que ninguém nasce “homem negro” ou “homem branco”. É a relação, a forma como se configura a estrutura de alteridade, que confere ao sujeito negro um conjunto de dualismos e possibilidades de ser.

Dessa forma, o autor narra o percurso transitado pelo sujeito negro ao se entender enquanto tal numa sociedade colonial. Tal caminho é importante para este trabalho, pois nos permite pensar as potencialidades e limites da afirmação da identidade negra, do mergulhar no esquema racial para emancipar-se. Para o autor, o primeiro lugar é a possibilidade da hemorragia, o sujeito que estabelece uma relação consigo mesmo de sujeito ferido em sua humanidade. Ao perceber essa ferida, nasce uma revolta, uma justa agressividade para com aqueles que o oprimem, ou seja, um processo de racionalidade agressiva na relação com o outro, como resposta ao reconhecimento do sistema de opressão ao qual está sujeito o corpo negro. Esta tomada de posição de confronto seria um segundo momento no processo da negritude na compreensão do racismo.

O pensamento *fanoniano* incita a perceber-se que não se sustenta a ideia de que “a emoção é negra como a razão é grega”, enquanto afirmação identitária que enfatiza a diferença como uma potencialidade da negritude (FANON, 2008, p. 116).

Assim na desconstituição dessa ideia, Fanon demonstra que representa uma redução das possibilidades de ser do corpo negro, pois resulta na produção de si e de diferença do negro como um lugar não tão racional quanto o produzido pela identidade branca. Nesse sentido, o mundo não é constituído no dualismo da razão grega e da emoção negra, já que, como demonstra o autor:

E eis o preto reabilitado, “alerta no posto de comando”, governando o mundo com sua intuição, o preto restaurado, reunido, reivindicado, assumido, e é um preto, não, não é um preto, mas o preto, alertando as antenas fecundas do mundo, bem plantado na cena do mundo, borrifando o mundo com sua potência poética, “poroso a todos os suspiros do mundo”. Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação (FANON, 2008, p. 117).

Após, o autor desconstitui um terceiro momento, que é o resgate das diversas modalidades de afrocentrismo. O afrocentrismo tem sua importância ao demonstrar que o negro não é um ser unicamente emotivo, mas que também produziu sociedades africanas tão desenvolvidas quanto as europeias até o século XV, antes da invasão e colonização europeia, como o Império Mali e o Império Songai. Portanto, Fanon está demonstrando as possibilidades de resposta à branquitude que se colocam ao sujeito negro diante da exigência de subordinação, em toda a complexidade envolvida nessas possibilidades. Nesse sentido, o autor mostra que o resgate da história negra e o desenvolvimento de nações tão avançadas quanto as nações europeias, antes da colonização, é importante e deve ser feito, mas não é suficiente, na medida em que pode essencializar e prender a identidade negra em uma cultura que já não existe mais.

Para fins didáticos, cabe a estruturação do pensamento de Fanon desenvolvido no livro “pele negra, máscaras brancas” na seguinte tabela:

Tabela 1 - Estratégias do sujeito negro segundo Fanon

Saídas colocadas como possíveis ao homem negro que reconhece o esquema racial de subordinação e não quer apenas imitar o sujeito branco:		
POSSIBILIDADES	SIGNIFICADOS	CONTRA ARGUMENTAÇÃO DA BRANQUITUDE

Infantilização	Valorização da diferença. Reafirmação valorada do negro enquanto dotado essencialmente de emoção e do branco enquanto essencialmente razão.	“Você é o que eu já fui antes de ser o que sou atualmente. Nós já passamos por isso e exploramos as emoções nas nações antigas antes do advento da racionalidade grega. Nós também exploramos uma relação natureza x cultura que não carregava uma separação ontológica.
Racionalidade agressiva	Postura do confronto e agressividade sobre o outro que me oprime. Construção do mundo a partir de um constante binarismo “negro x branco”.	“Você está afirmando justamente os estereótipos que construí sobre você. Ao se colocar na lógica da agressividade e do confronto, reforça a imagem de animalidade construída sobre o negro”.
Afrocentrismo	Resgate da história negra e da história das nações africanas pré-coloniais e tão desenvolvidas quanto as nações europeias.	“Tudo bem, fique com sua racionalidade prévia, mas tem que entender que sua nação negra ficou parada no tempo, e estamos em um outro período superior de desenvolvimento”.

Fonte: elaboração própria baseada nas anotações de aulas da disciplina de “Racismo no debate pós-colonial”.

Em síntese, a saída existencial para o autor é a autodeterminação negra. Não é a prisão na racionalidade agressiva incapaz de perceber o outro. Também não é o sujeito infantil que se vê apenas como emoção, já que o negro é tão racional quanto qualquer outro. Igualmente não está no importante resgate da história negra e das civilizações africanas desenvolvidas no período pré-colonial. A emancipação repousa entre o nada e o infinito e as imensas possibilidades de ser que se abrem ao compreender as insuficiências dos caminhos dados.

Em outras palavras, o autor explora as respostas que se colocam ao sujeito negro ao se entender como subalterno na dinâmica colonial. Assim, vai transcorrendo sobre cada uma dessas respostas e demonstra suas incompletudes, apontando que todas elas são importantes estratégias de confronto, mas insuficientes, conforme conclui o pensador:

Não existe missão negra. Não existe fardo branco.

Desperto um dia em um mundo onde as coisas machucam; um mundo onde exigem que eu lute; um mundo onde sempre estão em jogo o aniquilamento ou a vitória.

[...]

O que há é minha vida, presa na armadilha da existência. Há minha liberdade, que me devolve a mim próprio. Não, não tenho o direito de ser um negro. Não tenho o dever de ser isso ou aquilo...

Se o branco contesta minha humanidade, eu mostrarei, fazendo pesar sobre sua vida todo o meu peso de homem, que não sou esse y'a bon banania que ele insiste em imaginar.

Desperto um belo dia no mundo e me atribuo um único direito: exigir do outro um comportamento humano.

Um único dever: o de nunca, através de minhas opções, renegar minha liberdade. Não quero ser a vítima da Astúcia de um mundo negro (FANON, 2008, p. 189).

O teórico revela que nenhuma das alternativas colocadas ao homem negro, esquematizadas na tabela acima, representam uma possibilidade de subjetivação do sujeito negro que fixe com completude sua identidade. Nesse sentido, Fanon sugere uma postura radicalmente antiessencialista. Contudo, o pensamento do autor nos interpela sobre a importância de ver tais possibilidades e saídas como máscaras e não como essência negra, ou seja, estratégias a se percorrer de acordo com cada momento a fim de confrontar o esquema de alteridade colonial que encarcera as possibilidades de ser do negro.

Nesse sentido, a proposta de Fanon dialoga com as ideias colocadas por Lélia Gonzalez, por compreender a afirmação da negritude como estratégia necessária, de acordo com as condições histórico-materiais de cada local. Ainda que Fanon reconheça a insuficiência dessa resposta, há uma chave de leitura do autor que possibilita vê-las como máscaras necessárias à desarticulação do sistema opressivo racial. Assim, no Brasil, pelo processo histórico do racismo que se afirmou pelo discurso da harmonia racial e pela invisibilização da violência e subjugação do corpo negro, a afirmação da identidade negra representa uma máscara estratégica ao confronto e à ruptura do esquema de alteridade colonial aqui estabelecido.

Dessa forma, é possível pensar também a identidade religiosa enquanto máscara, por vezes estratégica, ao sistema de opressão operado pela branquitude colonial. Assim, dizer-se negro e evangélico seria uma outra forma de escape desse lugar essencializado do que é ser negro? Ou então, identificar-se enquanto negro e evangélico seria uma forma de legitimar a existência negra dentro de uma normatividade moral operada pela branquitude, de tal forma a ser visto pela

branquitude como alguém que “é negro, mas evangélico”? Ou seja, ainda que carregue os significados ruins socialmente construídos de ser negro num mundo colonial e racista, o indivíduo possui uma outra identidade compensatória e garantidora de uma legitimidade moral perante a branquitude. Essas perguntas serão melhor trabalhadas no quinto capítulo, após fazer-se a análise das entrevistas em profundidade, o que permitirá pensar algumas teorias sobre este tema.

Ademais, cabe ainda definir os significados de ser negro para o filósofo camarônes, Achille Mbembe em sua obra fundamental “A Crítica da Razão Negra” (2014):

Primeiro, deve-se ao fato de o Negro ser aquele (ou ainda Aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Em qualquer lado onde apareça, o Negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que tem abalado o próprio sistema racional. De seguida, deve-se ao facto de que ninguém – nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados nesse nome – desejaria ser um Negro ou, na prática, ser tratado como tal. Além do mais, como Deleuze precisou, “há sempre um negro, um judeu, um chinês, um mongol, um ariano no delírio”, porque aquilo que faz fermentar o delírio, são, entre outras coisas, as raças. Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada (MBEMBE, 2014, p.11).

Assim, a partir de Mbembe (2014), pode-se pensar a relação entre os significados de ser negro em um país como Brasil e a oferta de patrimônio moral implicada na opção pela religião evangélica. Por isso, é importante a contribuição teórica de Stuart Hall para se pensar a identidade racial e a racialização de pessoas negras evangélicas.

O pensamento de Stuart Hall sobre esta problemática compreende a questão racial a partir da sua estruturação na linguagem e na cultura. Conforme o autor:

Além do mais, tendemos a privilegiar a experiência enquanto tal como se a vida negra fosse uma experiência vivida fora da representação. Só precisamos, parece, expressar o que já sabemos que somos. Em vez disso, é somente pelo modo no qual representamos e imaginamos a nós mesmos que chegamos a saber como nos constituímos e quem somos. Não há como escapar de

políticas de representação, e não podemos lidar com a ideia de "como a vida é realmente lá fora" como uma espécie de teste para medir o acerto ou erro político de uma dada estratégia ou texto cultural. E não será surpresa para vocês que eu considere que "negro" não é, na realidade, nenhuma dessas coisas. Não é uma categoria de essência. Portanto, essa maneira de compreender o significante flutuante na cultura popular negra é hoje, conseqüentemente, insatisfatória. (HALL, 2003, p. 346).

Para Hall (2003), a raça é um dos principais conceitos para organizar sistemas de classificação da diferença humana. Na mesma direção, Foucault (1979) compreende a raça enquanto um dispositivo, ou seja, um conjunto de conhecimentos, estratégias, leis, regulações, procedimentos e instituições de forças heterogêneo de elementos que permite o exercício de um poder. Assim, embora estes autores compreendam a raça e a identidade racial, por consequência, de modo diferenciados, há uma premissa em comum do pensar a raça enquanto um dos modos principais de classificação da "diferença" humana.

Hall (2003) considera raça uma construção discursiva, um "significante flutuante". Contudo, compreende a importância deste significante a partir dos efeitos que essa produz na realidade. Neste sentido, Hall, da mesma forma que Fanon, entende a denúncia da raça, enquanto condição discursiva, como um caminho viável de potencialização da luta contra o racismo, de mobilização social em relação à questão racial. O autor vai em sentido contrário a qualquer interpretação essencialista de raça, demonstrando-a enquanto produção sociocultural que possui contornos específicos a depender de cada localidade, momento histórico e os entraves de luta pelos quais estejam empenhados os diversos movimentos sociais.

A partir da reflexão de Hall (2003) de compreensão da raça enquanto elemento territorialmente produzido, pode-se pensar a complexidade que possui a temática em um país de dimensões continentais como o Brasil. Sabe-se que a identidade é produzida na relação entre como o indivíduo se enxerga e como é enxergado, ou seja, a partir da disputa entre como se é rotulado por quem o vê e como se sente ao se ver. Assim, uma pessoa pode, a título de exemplo, ser considerada negra em uma cidade do interior do Rio Grande do Sul, onde a população negra é minoria diante de uma maioria branca, por ter alguns traços fenotípicos que se distanciam da branquidão. E esta mesma pessoa pode ser lida enquanto branca se viajar para Salvador, a capital com a maior população negra fora

do continente africano¹³. Este fator pode ser interpretado a partir da contribuição teórica de Hall (1996) pela dinamicidade que apresenta o conceito de raça, não podendo ser visto como elemento social estático, embora seus efeitos muitas vezes sirvam para impedir a mobilidade social. Dessa maneira, cabe referir:

Neste sentido, as teorizações de Hall sobre a diáspora caribenha contribuem para a reflexão sobre a diáspora afro-brasileira. Afinal, os afro-brasileiros têm, em comum com os afro-caribenhos, uma longa trajetória histórica, que se estende da experiência do tráfico e da escravidão à luta pela liberdade e contra o racismo na América, além de compartilharem uma cultura marcada por hibridismos culturais. Portanto, na direção apontada por Hall, quando falamos em identidades culturais afro-brasileiras, não podemos perder de vista os intercâmbios culturais e os processos de hibridização de ideias que se processaram e ainda se processam na diáspora africana no Atlântico Negro. (ZUBARAN; WORTMANN; KIRCHOF, 2016, p. 30).

O pensamento de Stuart Hall contribui de diversas formas para este trabalho. Seu olhar para raça como uma construção social constante e dinâmica é importante, pois evita que se essencialize o que é ser negro no Brasil. E neste sentido, também evita um olhar normativo sobre o negro evangélico, que pense que há um lugar religioso específico *a priori* para o ser negro. Além disso, as proposições teóricas de Hall ajudam a barrar um olhar sobre os sujeitos que os tenha como uma folha em branco construída pelas estruturas, sobre as quais não há qualquer tipo de agência ou intermediação subjetiva de aquele ou aquela que está sob a estrutura.

Hall (1997) nos interpela a pensar que há uma negociação dos indivíduos diante dos discursos, práticas, formas e imposições das estruturas que estão colocados. Assim, sua interpretação não é determinista da realidade, ou seja, a realidade objetiva não se coloca sobre a subjetividade sem que haja um espaço de atuação desta última. Nesse sentido, há, para Hall, uma negociação entre as diversas identidades que compõem o indivíduo no processo de construção subjetiva

¹³ Em 2017, 8 em cada 10 moradores de Salvador eram negros, ou seja, se autodeclaravam de cor preta ou parda, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua), do IBGE. Os negros (pretos + pardos) somavam 2,425 milhões, ou 82,1% das 2,954 milhões de pessoas que viviam na cidade naquele ano. Por isso mesmo, além de capital da Bahia, Salvador tem o posto de capital negra do país. A liderança do município em relação à participação de negros no total da população se deve sobretudo à maior presença de pessoas que se declaram de cor preta. Elas eram, em 2017, quase 4 em cada 10 moradores de Salvador, 36,5% do total da população. É também a maior proporção entre as capitais brasileiras, e o equivalente a 1,078 milhão de pessoas. Disponível em: <https://bahiaeconomica.com.br/wp/2018/11/19/ibge-salvador-e-a-capital-mais-negra-do-brasil-e-tambem-onde-esta-maior-desigualdade-salarial-entre-brancos-e-pretos/> Acessado em setembro de 2021.

do significado que este vai dar para a realidade que está inserido. Esta compreensão é importante para pensarmos as pessoas negras evangélicas, pois permite que não se recaia em um olhar homogeneizante sobre estes sujeitos, na medida em que uma pessoa não é composta apenas por uma única identidade, mas somos seres multi identitários. No caso de pessoas negras evangélicas, pode-se pensar que há uma negociação entre as formas de compreensão propostas pelas lideranças evangélicas em seus discursos e práticas e aquilo que a/o fiel acredita, pensa e age sobre a realidade de pessoa negra inserida em um país estruturalmente racista.

Nesse sentido, vale mencionar o sociólogo Vítor Queiroz de Medeiros, pesquisador do movimento negro evangélico, que assim afirmou em entrevista ao jornal da USP (2021)¹⁴:

Como vive a mãe evangélica que tem um filho gay? Ou o pastor cujo filho é morto pela polícia? O trabalhador rural evangélico buscando na Bíblia inspiração para resistir ao assédio dos grileiros? A jovem neopentecostal que trabalha em um pequeno comércio, mas que frequenta o sarau organizado por aquele coletivo feminista? Sim, essas pessoas existem. Porque não são pessoas unidimensionais. O evangélico não é só evangélico. E sua pertença religiosa não está separada das outras (MEDEIROS, 2021).

Nesse sentido, os próximos capítulos trarão luz a estas questões, de forma a complexificar o olhar sobre a população negra que se identifica enquanto evangélica, visto que se demonstra o quanto as múltiplas identidades e vivências que esta população possui interferem no processo de interpretação da realidade, impedindo, portanto, uma visão estereotipada e generalizante deste segmento social.

¹⁴ Disponível em:
<https://jornal.usp.br/ciencias/grupos-evangelicos-progressistas-questionam-legitimidade-de-liderancas-conservadoras/>
Acessado em setembro de 2021.

3. IGREJAS EVANGÉLICAS

Esse capítulo pretende trazer um panorama geral dos evangélicos no Brasil. Sabe-se que tal generalização é simplista, visto que a religião evangélica é complexa e possui inúmeras vertentes. Contudo, a ideia aqui não é esgotar este debate, mas contextualizar o espaço institucional e as suas configurações mais gerais em que se passa a pesquisa de campo realizada nesta dissertação.

Conforme afirma o sociólogo da religião Ronaldo Almeida (2019) na palestra “Os Evangélicos na Sociedade e na Política” para a Fundação Fernando Henrique Cardoso¹⁵, com o advento de uma transição demográfica a partir dos anos 1960 (das áreas rurais para as áreas urbanas do país), houve também uma transição religiosa, do catolicismo para outras religiões, ou ainda, para o afastamento a qualquer prática religiosa. Embora haja um crescimento de várias religiões e também daqueles que se autodenominam “sem religião”, o processo de transição religiosa no Brasil é predominantemente cristão, pois a maior taxa de transição se deu do catolicismo para a religião evangélica. Portanto, caminhamos desde 1960 para um pluralismo religioso, contudo, como define Ronaldo Almeida (2019), um “pluralismo cristão”. Essa transição é nacional, mas é observável predominantemente entre os pobres, os pertencentes às classes baixas do país, entre não-brancos e sobretudo entre mulheres de periferia e com baixos níveis de escolaridade, ou seja, aqueles que, em geral, vincularam-se à vertente pentecostal do cristianismo evangélico.

Portanto, pelo exposto no parágrafo anterior, não há como tratar de igrejas evangélicas no Brasil sem perpassar pelo papel histórico desempenhado pelo catolicismo no país desde o período colonial, visto que foi a Igreja Católica a religião hegemônica no país. Assim, se hoje se diz que a igreja evangélica será a religião majoritária dos brasileiros¹⁶, um dos fatores de tal expansão das igrejas evangélicas é a base católica presente na estruturação institucional e social do país.

Da mesma forma, quando se pretende falar da relação entre Estado e religião ou sobre racismo, racialidade e religião no Brasil, há que se falar do papel de

¹⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7kAuTIJ24JA>. Acessado em setembro de 2021.

¹⁶ Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/evangelicos-podem-desbancar-catolicos-no-brasil-em-poco-mais-de-uma-decada.shtml>. Acessado em setembro de 2021.

dominação desempenhado pela Igreja Católica no país desde o período colonial. Um exemplo clássico era o das profissões desempenhadas pelos filhos dos grandes senhores de escravos. Se tivesse dois filhos homens, por exemplo, um iria para a política e outro tornar-se-ia padre, pois se sabia que, desse modo, ter-se-ia o domínio das formas de poder social da época e principalmente, o controle do Estado, que se exercia a partir da política e da igreja.¹⁷ Vale notar ainda que o processo histórico de escravização no Brasil colonial é entremeado pela relação desta forma de dominação com a Igreja Católica. A igreja católica exerceu papel fundamental na legitimação da escravização de pessoas negras. Nesse sentido, há documentos históricos que demonstram que a Igreja autorizava a escravização de pessoas africanas e desautorizava a escravização de indígenas.

Por outro lado, foi na América Latina onde se formulou a Teologia da Libertação, vertente teológica que interpreta a Bíblia e o cristianismo como formas de superação das desigualdades sociais, colocando a religião a serviço da justiça social. A Teologia da Libertação exerceu forte influência na Igreja Católica Brasileira nos anos 70 e 80 do século XX e foi, a partir dessa vertente teórica que se formaram as Comunidades Eclesiais de Base, como esteio do cristianismo progressista no Brasil. Inclusive, o crescimento político do Partido dos Trabalhadores (PT) no país e sua chegada ao poder em 2002 se deve, em grande parte, à aliança com os setores progressistas do catolicismo. Conforme o historiador Lincoln Secco (2011), os movimentos sociais organizados junto à Igreja Católica compõem um dos seis grupos mais importantes na massificação do PT no país. Além do grupo citado, a luta sindical, principalmente a formada nas greves do ABC paulista (cidades de Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul), políticos já estabelecidos no MDB que saíram do partido para aderir ao PT, a intelectualidade acadêmica universitária, organizações trotskistas diversas e, por fim, militantes oriundos da luta contra a ditadura compõem os seis grupos apontados como mais importantes para a ascensão ao poder pelo Partido dos Trabalhadores, conforme Lincoln Secco (2011).

A relativa fragilidade institucional do catolicismo, marcada pelo elevado número de pessoas que se declaram católicos não praticantes e o reduzido número de sacerdotes, facilitou a pregação e disseminação dos evangélicos no país.

¹⁷ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BEXHiTu5IN8&ab_channel=RodaViva

Conforme pesquisa Datafolha realizada em 2016¹⁸, 44% das pessoas brasileiras que se declaram evangélicas são oriundas do catolicismo. No que tange à transição religiosa de pessoas do catolicismo para as religiões evangélicas, cabe referir as diferenças entre estas duas expressões de crença. O catolicismo possui um poder concentrado, com poucas pessoas em posição de liderança. As igrejas evangélicas em geral, ainda que com diferenças marcantes entre aquelas que são do protestantismo tradicional (mais próximas do catolicismo neste aspecto) e as pentecostais (mais distantes do catolicismo nesse ponto), possuem um maior número de lideranças, diluindo-as entre seus adeptos. Assim, é comum que haja inúmeros líderes, pastores, obreiros, entre outros cargos de poder em uma mesma igreja. Tal aspecto fortalece um sentimento de pertencimento em quem o alcança e ainda aumenta o engajamento das pessoas evangélicas com a religião, uma vez que a responsabilização é dividida entre as pessoas que compõem a organização.

Quanto ao engajamento religioso, ainda que nos últimos anos tenha aumentado o número de evangélicos “desigrejados”¹⁹, ou seja, que se declaram evangélicos, mas não possuem vínculo institucional com nenhuma igreja, esse grupo costuma ser ativo e militante de sua fé, mantendo uma frequência e engajamento semanal ou diário com a prática religiosa. Assim, a maior parte das igrejas evangélicas possuem cultos durante os fins de semana e atividades de ensino da Bíblia, oração e outras formas de prática religiosa de segunda a sexta.

¹⁸ Nesse levantamento realizado do dia 07 ao dia 08 de dezembro de 2016, foram realizadas 2.828 entrevistas em 174 municípios, com margem de erro máxima de 2 pontos percentuais para mais ou para menos considerando um nível de confiança de 95%. Isto significa que se fossem realizados 100 levantamentos com a mesma metodologia, em 95 os resultados estariam dentro da margem de erro prevista. Essa pesquisa é uma realização da Gerência de Pesquisas de Opinião do Datafolha. Pesquisa disponível em <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2016/12/28/da39a3ee5e6b4b0d3255bfef95601890afd80709.pdf>. Acessado em agosto de 2021.

¹⁹ “Trata-se de um rótulo, criado por lideranças evangélicas influentes, para definir as pessoas que não frequentam um culto ou participam das atividades e da convivência em uma denominação. Anteriormente, as palavras “desviado”, “perdido” e “transgressor”, “rebelião” foram as alcunhas mais comuns para se referir à situação religiosa dessas pessoas, porém, em tempos recentes, estabeleceu-se o termo “desigrejado” como uma tentativa de categorizar e unificar o discurso das lideranças, gestores e missionários evangélicos sobre as motivações que levaram ao crescimento desse segmento de dissidentes. No catolicismo, a existência de uma massa de indivíduos não praticantes (termo informal, isto é, sem status sociológico) é plenamente reconhecida pelas lideranças católicas e foi, durante décadas, alvo de duras críticas e atos condenatórios. No entanto, o perfil do católico não praticante é diferente do evangélico não praticante, fato este ainda não abordado de fato pelos cientistas, restando ler as impressões e opiniões emitidas pelos intelectuais não acadêmicos” (CARDOSO, 2018, p. 13).

Além disso, comparados aos católicos, os evangélicos possuem níveis de compromisso, crença, prática religiosa e de rigor moral bem mais elevados que os primeiros, segundo demonstra a pesquisa Religião na América Latina realizada em 18 países do continente e Porto Rico pelo Pew Research Center²⁰, instituto de pesquisa americano, em 2014. Segundo a pesquisa, no Brasil, 36% dos evangélicos e apenas 13% dos católicos afirmam que são membros de conselhos eclesiais, lideram pequenos grupos ou ministérios, ou ensinam nas escolas bíblicas de suas igrejas. Sobre práticas de disciplinas religiosas, 60% dos evangélicos e apenas 23% dos católicos relatam que oram diariamente, frequentam os cultos ao menos uma vez por semana e consideram a religião muito importante em sua vida. No que tange ao compromisso religioso, 43% dos evangélicos e somente 14% dos católicos afirmam que compartilham sua fé com pessoas fora de suas igrejas ao menos uma vez por semana, as chamadas de “mundanas” no linguajar evangélico, ou seja, os evangélicos dão maior centralidade a práticas proselitistas. Diferentemente dos católicos, os evangélicos são ávidos na prática da evangelização de outras pessoas. Quanto às doações financeiras dos fiéis para a religião, apenas 39% dos católicos, em contrapartida a 70% dos evangélicos, afirmam doar dinheiro para as igrejas que congregam. Acrescenta-se aqui o fato de que, diferentemente dos católicos, aos evangélicos há a cobrança do dízimo, ou seja, a doação de dez por cento dos rendimentos para a religião. Tal fator estabelece uma frequência no mínimo mensal de investimento financeiro na religião.

Interessante também são os dados desta pesquisa sobre aspectos morais da sociedade no comparativo entre evangélicos e católicos. Tem-se que 21% dos evangélicos contra 51% dos católicos são a favor do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. Essa disparidade percentual entre católicos e evangélicos em questões morais se repete em todos os temas, demonstrando que há um conservadorismo maior entre evangélicos do que entre os adeptos da religião apostólica romana. Quanto aos direitos reprodutivos da mulher, 84% dos evangélicos e 76% dos católicos afirmam que o aborto deveria ser ilegal em todos ou na maioria dos casos. Ainda em questões de igualdade de gênero, 76% dos evangélicos e 62% dos católicos concordam totalmente ou majoritariamente com a

²⁰ Disponível em:

<https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Portuguese-Overview-for-publication-11-13.pdf>

afirmação de que “a esposa sempre deve obedecer ao seu marido”. Essa diferença nos dados sobre questões morais entre evangélicos e católicos pode estar relacionada ao nível de compromisso religioso dos evangélicos, que é maior que o dos católicos. Ao possuírem uma prática religiosa mais frequente no dia a dia, os evangélicos estão mais expostos às opiniões e visões pastorais sobre práticas sociais. Nas palavras do pesquisador Ricardo Mariano (2019)²¹:

As lideranças evangélicas dispõem de mais oportunidades do que as católicas de influenciar e orientar a conduta de seus adeptos nos planos moral, religioso e, se quiserem, também no plano político. Por outro lado, seus pendores contra culturais e anti-intelectualistas impõem certos limites de classe ao seu apelo conversionista, dado que encontram baixa receptividade na classe média mais escolarizada. Sua pretensão identitária totalizante, e seu moralismo tendente ao sectarismo, enfrentam embaraços frente a difusão do relativismo cultural, do individualismo e do hedonismo (MARIANO, 2019).

Evidente, portanto, as diferenças entre o catolicismo e a religião evangélica. Ressalta-se o nível de intervenção na vida dos sujeitos que se vinculam à religião evangélica que as igrejas possuem, inclusive pela quantidade de tempo que exigem das/dos fiéis a disposição da igreja semanalmente. Ao mesmo tempo, esta tem enfrentado dificuldades, pela complexificação da vida que a contemporaneidade tornou mais latente, para manter seu rigor moral e o nível de ativismo que sempre exigiu de seus fiéis.

3.1 PENTECOSTALISMO NO BRASIL

O crescimento dos evangélicos não se deu de forma simétrica entre as vertentes que o compõem, quais sejam a do pentecostalismo, os protestantes tradicionais e os neopentecostais. Conforme mostram os dados, foi a vertente pentecostal (e a neopentecostal que surgiu mais recentemente a partir desta) a responsável pelo crescimento do segmento, dado que os evangélicos protestantes tradicionais não demonstraram o mesmo crescimento significativo quando comparados com os pentecostais. Por isso, e por outras razões que restarão mais evidentes no decorrer do texto, se justifica esta seção deste trabalho, ou seja,

²¹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CSzupLqu_18. Acessado em setembro de 2021.

pretende-se aqui especificar melhor quem são e quais as especificidades do pentecostalismo no Brasil, não tanto do ponto de vista teológico, mas em relação às características sociais desta vertente da religião evangélica.

Quase um terço dos brasileiros são evangélicos, como demonstram os dados já revelados na introdução deste trabalho. Dentre eles, os pentecostais, além de maioria no segmento, protagonizam a inserção desta camada social nos meios de comunicação de massa, o ativismo político partidário eleitoral e a própria expansão evangélica no Brasil. Vale ressaltar que o continente latinoamericano é ainda o mais católico do mundo – ao mesmo tempo, possui o maior crescimento do pentecostalismo. Nesse panorama, o Brasil apresenta posição de destaque, dado que aqui foi onde os evangélicos conquistaram maior poder político-partidário.

A acelerada expansão pentecostal se deve sobretudo ao seu incansável proselitismo religioso, que é praticado principalmente pelas mulheres evangélicas, que ao aderir à religião evangélica, convencem maridos, filhos e vizinhos a também passarem a frequentar e pertencer ao espaço institucional pentecostal, conforme demonstram os dados de evangelização já referidos. As igrejas evangélicas pentecostais possuem uma ampla estrutura e diversas formas de chegar até seus fiéis. Possibilitam acesso a apoio psicológico e emocional, servem como rede de acesso a assistencialismo, como distribuição de cestas básicas, entre outras necessidades das e dos fiéis. Além disso, estão presentes nas mídias (rádio, jornais, televisão e internet), nos conselhos tutelares, nos presídios e no acolhimento de dependentes químicos.

Cabe destacar aquilo que o professor Ricardo Mariano (2019) vai denominar de “pentecostalização do protestantismo e do catolicismo nas últimas décadas”, principalmente nos últimos cinquenta anos. O pentecostalismo e o carismatismo protestante e católico são os movimentos que mais crescem dentro do cristianismo no mundo todo, na síntese de Ricardo Mariano. Em geral, as igrejas pentecostais e protestantes alcançam públicos de classe social e níveis de escolaridade distintos. Enquanto os pentecostais proliferam-se entre as periferias do país, os tradicionais são compostos em maiorias de pessoas de classe média e maior escolaridade. Ou seja, os protestantes têm níveis de renda e escolaridade superiores à média nacional, já os pentecostais estão em maioria na base da pirâmide social, e, principalmente, entre pretos, pardos e mulheres.

A pobreza favorece o enlace religioso, sendo utilizada como forma de construção de vínculo e pertencimento entre pessoas pobres e igrejas pentecostais, na visão do professor Mariano (2019). Os protestantes, por sua vez, possuem uma maioria de pessoas brancas e se concentram nas regiões Sul e Sudeste do país, diferentemente dos pentecostais, que estão localizados em todas as grandes cidades e possuem grande expressão na região Norte, Centro-Oeste e Sudeste do país. Interessante relatar a relação entre tamanho dos templos e o território ocupado por eles dentro das grandes cidades. Nos centros das capitais, em geral, se estabelecem os megatemplos. Em contrapartida, as congregações e igrejas pequenas, em geral, se fixam nas periferias das cidades.

Um ponto a se destacar, referido em outros termos pelo antropólogo Ronaldo Almeida (2019), é a relação entre o aumento dos índices de criminalidade nas grandes cidades do país e o aumento dos adeptos da religião evangélica pentecostal. Em um culto pentecostal e, neste aspecto, vem minha experiência enquanto membro por 20 anos da igreja evangélica Assembleia de Deus de Canoas, são muito comuns os testemunhos de pessoas que estavam envolvidas com a prática de atos ilícitos e que encontraram na religião uma forma de “sair deste mundo” ou ainda deixar a prática criminal e passar a ter uma vida aceita pelas normas legais. Inúmeros são os testemunhos daqueles que se libertaram e descobriram a saída da criminalidade ao “ter um encontro real com Jesus”, como diria em linguajar cristão um ex-detento convertido. Ao pensar sobre isso, também recorro às teorias do etiquetamento e estigmatização que aprendi na disciplina de criminologia, ainda no primeiro semestre do curso de Direito, minha graduação. Uma das consequências de se tornar detento pela seletividade do sistema penal é passar a ser visto a partir da etiqueta de criminoso, sendo a estigmatização social²² fator central na dificuldade de reinserção social de pessoas aprisionadas ao alcançarem a liberdade prisional. Assim, como também afirma o pesquisador Ronaldo Almeida (2019), a conversão para uma igreja evangélica representa o encontro com uma

²² “A estigmatização descreve um processo que vincula sinais visíveis de inferioridade moral a pessoas, tais como rótulos, marcas e informações divulgadas publicamente. No entanto, define mais do que a ação formal de uma comunidade em relação a um membro com comportamento inadequado ou fisicamente diferente. Rituais de degradação, como surrar o covarde do regimento, administrar o juramento do mendigo, diagnosticar a doença contagiosa e considerar o acusado culpado podem dramatizar os fatos do desvio, mas seu “sucesso” é medido menos pela sua maneira de promulgar do que pelas suas consequências” (LEMERT, 1967, p.42).

libertação pessoal, pois conforme explicam Tanferri e Giacoia (2019), ao receber uma sanção penal estatal, há uma desumanização daquele que pratica ato ilícito:

É possível identificar que uma das grandes problematizações da reincidência se dá por meio dos estigmas. O sujeito sofre uma carga valorativa tão forte em sua vida no cárcere que, ao retornar ao convívio social, não consegue transcender tal perspectiva e tende a voltar para o local de onde saiu, qual seja, a penitenciária.

Com a estigmatização, o sujeito tem sua identidade social anterior substituída pela construção social e valorativa a respeito do seu passado, muitas vezes pelo que é e não pelo que efetivamente fez, o que o exclui do “círculo da normalidade”, inclusive como se não fosse completamente humano, como bem explica Goffman.

[...]

A partir daí, surge um caminho sem volta, pois o sujeito será inserido no sistema prisional para cumprir a pena e, mesmo após a quitação total de sua dívida social, adjetivos como “criminoso”, “marginal”, “prisioneiro”, “egresso”, jamais o abandonarão. (TANFERRI, 2019)

Neste sentido, sabe-se que o Brasil viveu nas últimas décadas um aumento exponencial da sua população carcerária, com o aprisionamento em massa da população negra, fruto da seletividade racista do sistema penal. Conforme dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, publicado em 2017 pelo Departamento Penitenciário Nacional – DEPEN, o Brasil possui a terceira maior população carcerária do mundo, sendo 64% dos aprisionados preto e pardos, ou seja, negros e negras. Além disso, 55% possuem entre 18 e 29 anos, enquadrando-se dentro da faixa da juventude preta e periférica do país. Ainda, a maior parte é presa por crimes patrimoniais, sobretudo por envolvimento com tráfico de drogas. Isso sem falar na grande quantidade de presos provisórios, aguardando em regime fechado uma resolução definitiva judicialmente para seus casos.

Assim, qual a relação entre o crescimento das igrejas evangélicas e a expansão do poder punitivo penal brasileiro representado no aumento exponencial da população carcerária nas últimas décadas? Uma hipótese é pensar as igrejas evangélicas como um espaço de aquisição de um salvo conduto, ou patrimônio moral para aqueles que nada têm em termos de patrimônio material. Para aqueles a quem a marginalidade e as periferias sociais são o destino de vida, sobretudo para a população negra, distante de qualquer equipamento estatal e dos acessos que a branquitude possui, a aquisição de patrimônio moral passa a ter grande valor, na

medida em que representa a possibilidade de obter alguma coisa para quem nada possui em termos materiais. Neste sentido, pode-se pensar o porquê da presença em números absolutos muito maiores de pessoas negras nas igrejas evangélicas em comparação com as religiões de matriz africana. Estas últimas são vítimas do racismo colonial e cultural que deslegitima, desumaniza e, nesse caso, demoniza tudo aquilo que é visto socialmente como pertencente ao povo negro. Portanto, não pode a “religião negra²³” oferecer aquilo que somente uma religião cuja moralidade seja validada pelas estruturas da branquitude colonial pode oferecer. Assim, passar a frequentar uma igreja evangélica, diferentemente de passar a frequentar uma religião de matriz africana, representa a possibilidade de alcançar legitimidade moral numa sociedade racista e colonial como a brasileira, que demoniza e desumaniza constantemente corpos negros. No caso das pessoas selecionadas pelo sistema penal, a necessidade de comprovar seu padrão moral social se torna ainda mais central, e, nesse aspecto, a igreja evangélica e o seu grau de exigência moral se tornam ainda mais atrativos. Nas palavras do pesquisador Ronaldo Almeida (2019):

A minha experiência de campo como antropólogo em áreas periféricas de São Paulo, onde acompanho esse universo evangélico, eu diria que, o que se caracteriza é uma mudança da paisagem periférica das grandes cidades, que concorre com o crime. Esse decantar do traficante evangélico é um pouco de um processo muito interessante que, lá pelos anos 2000, a gente dizia que o discurso pentecostal evangélicos concorria com o discurso do crime. E de uma certa forma, pessoas que saíam do crime, encontravam no mundo evangélico sentido, ou mesmo uma identidade que dava uma espécie de salvo conduto, que permitia sair (ALMEIDA, 2019).

Portanto, é perceptível, na fala de parte da classe média intelectualizada, a ideia de que as igrejas cumprem na periferia o papel que o Estado deveria cumprir e não cumpre, dado que este é ausente em políticas públicas nesses espaços (ainda que muito presente quando se fala no aparato estatal policial repressivo). Assim, as igrejas evangélicas estariam suprimindo esta ausência, ou seja, compreende-se a adesão das pessoas negras e periféricas às igrejas evangélicas como uma consequência da ausência estatal nesses territórios. O que minha experiência enquanto evangélico e também aquilo que os estudos aqui apresentados vêm

²³ Tal expressão encontra-se entre aspas neste trabalho, pois, como referido no capítulo que trabalha a construção da identidade racial negra no Brasil, este pesquisador, a partir de uma compreensão racial Fannoniana, compreende a inexistência de uma essência ou qualquer elemento cultural inerentemente negro. Não há nada que seja “negro”, assim como não há nada que seja “branco”.

demonstrando é que esta compreensão não é uma inverdade. Contudo, é uma explicação simplista para uma questão que é mais complexa e multifatorial, não tendo como se atribuir apenas à ausência do Estado a motivação para que pessoas negras e pobres escolham frequentar igrejas evangélicas. Dessa forma, esta relação entre aumento da população carcerária no Brasil nas últimas décadas, sobretudo com o encarceramento da população negra, enfatiza a importância de pensar elementos da criminologia, como o já mencionado estigma, e o papel que as igrejas evangélicas cumprem na libertação individual deste rótulo social para quem foi encarcerado ou, ainda, possui familiares em tal condição. Mais do que isso, compreender a igreja evangélica, enquanto dispositivo com legitimidade na branquitude para servir enquanto possibilidade de salvo conduto àqueles que necessitam de um patrimônio moral para encontrar reputação e alguma valorização social. Ainda, tendo em vista o papel central do racismo na sociedade brasileira, que relega negros e negras ao desvalor, o pertencer a uma igreja evangélica representa o encontro com um reconhecimento social que religiões de matriz africana não poderiam oferecer, dado que também são alvo do racismo.

Na compreensão de Ronaldo Almeida (2019), pode-se classificar os evangélicos, sobretudo aqueles vinculados a igrejas pentecostais de periferia, a partir de dois formatos de sociabilidade, sendo o primeiro baseado em relações fortes, relações de parentesco, igrejas pequenas formadas por famílias, vizinhos e vínculos mais longínquos. Nesta forma de sociabilidade, o pesquisador reforça o argumento acima descrito da igreja como um espaço de pertencimento, estabelecimento de redes e, conseqüentemente, de um capital social²⁴ (BORDIEU, 1998, p.67). Inclusive, esse formato de sociabilidade pode ser legitimado por versículos bíblicos, como o escrito pelo Apóstolo Paulo em sua carta ao povo de Gálatas:

Portanto, enquanto temos oportunidade, façamos o bem a todos, especialmente aos da família da fé (BÍBLIA, Gálatas 6:10).

²⁴ o conjunto dos recursos reais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento mútuos, ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como o conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros e por eles mesmos), mas também que são unidos por ligações permanentes e úteis

Por outro lado, há um outro tipo de sociabilidade mais fragmentado, esporádico, em que não há necessariamente um vínculo forte com um único espaço, mas uma relação mais dinâmica, interdenominacional, de quem frequenta diversas igrejas, sem estabelecer compromissos mais efetivos com normatividades institucionais de um lugar apenas. Esse segundo modelo de sociabilidade é o vinculado aos frequentadores de igrejas situadas em regiões centrais de grandes cidades, em geral grandes templos, o que se diferencia das igrejas pequenas situadas nas periferias urbanas, que se conformam ao primeiro tipo de sociabilidade aqui descrito (ALMEIDA, 2019). Nesta espécie de igreja, a relação entre o/a fiel e a instituição é menos horizontal, uma vez que há uma certa compreensão da igreja enquanto espaço de oferta de um serviço. Então, escolhe-se o culto e a igreja conforme a necessidade e preferência. Por exemplo, se se quer um culto com “oração mais forte”, vai-se na igreja Deus é Amor. Se se quer uma igreja com traços mais modernos, vai-se em um culto da Bola de Neve Church²⁵.

Independentemente das formas de sociabilidade a que estão submetidos/as os/as frequentadores/as de igrejas evangélicas, é possível pensar um panorama do posicionamento político dos/as adeptos/as da religião, dado o papel histórico que os evangélicos pentecostais têm cumprido no debate público.

Tal compreensão se torna importante para este trabalho na medida que diversas perguntas colocadas nas entrevistas são atravessadas pelo debate político brasileiro, ou então, se relacionam com as pautas em voga na conjuntura política, principalmente desde que os evangélicos passaram a ocupar posição de destaque no cenário político nacional.

²⁵ Fundada em 1999 pelo apóstolo e surfista Rinaldo Luiz de Seixas Pereira, a Igreja Evangélica Bola de Neve em menos de uma década conquistou prestígio social e visibilidade pública, tornando-se um empreendimento religioso de expressividade, visitado a cada culto por inúmeros jovens, atraídos pela publicidade que anuncia a igreja como a grande novidade do mercado de bens simbólicos.. A fim de cativar surfistas, skatistas, fisiculturistas, lutadores de jiu-jítsu e esportistas de modo geral, a Igreja Bola de Neve lançou um tipo de produto religioso que associa cuidado com a saúde, culto ao corpo, imagem descontraída e linguagem informal. Os fiéis que dela fazem parte possuem visual despojado, usam tatuagens e piercings, vestem roupas descontraídas que valorizam os contornos do corpo, aderem a acessórios da moda, pertencem a diferentes “tribos” e apresentam os mais diversificados perfis estéticos. O templo é decorado com artefatos praianos para reproduzir o ambiente litorâneo. Espalhadas pela igreja há barracas de praia, pranchas de surfe e fotos de surfistas fazendo manobras radicais. No altar, avista-se uma prancha longboard, que funciona como púlpito, o que se tornou a marca da congregação e favoreceu sua divulgação no mercado da fé. A imagem da nova organização evangélica, que agrega esporte, corpo e religião, teve um efeito publicitário impressionante, garantindo a adesão de jovens, a ampliação do número de fiéis e seu consequente crescimento (DANTAS, 2010).

3.2 EVANGÉLICOS E POSICIONAMENTO POLÍTICO

Tem-se no senso comum progressista a ideia de que os evangélicos são um grupo homogêneo e fundamentalmente de extrema direita. Ideia que se tornou ainda mais difundida após as pesquisas que demonstraram o voto massivo desse grupo no candidato à presidência de extrema direita nas eleições de 2018, Jair Bolsonaro, conforme demonstra o quadro a seguir²⁶:

Quadro 1: Distribuição do eleitorado por tipo de religião

Distribuição do eleitorado por tipo de religião, com correção dos dados do Datafolha			
Religião	Votos de Bolsonaro	Votos de Haddad	Diferença
Católica	29.795.232	29.630.786	164.446
Evangélica	21.595.284	10.042.504	11.552.780
Afro-brasileiras	312.975	755.887	-442.912
Espiritas	1.721.363	1.457.783	263.580
Outra religião	709.410	345.549	363.862
Sem religião	3.286.239	4.157.381	-871.142
Ateu e agnóstico	375.570	691.097	-315.527
Total de votos	57.796.074	47.080.987	10.715.087

Fonte: Pesquisa Datafolha divulgada 25 de outubro de 2018

Conforme entrevista da antropóloga Jacqueline Teixeira à TV 247²⁷, é preciso pensar quais os efeitos práticos que há nessa categorização homogeneizante do voto dos evangélicos ao dizer-se que eles são fundamentalmente de extrema direita. Segundo a pesquisadora, é preciso considerar os evangélicos de forma diferente dos católicos, dado que a expressão religiosa evangélica é segmentar, diferentemente da religião do Vaticano.

Assim, a Igreja Católica possui lideranças facilmente identificáveis e uma gramática política mais fácil de mapear e de desenhar. Ainda que imerso em muitas

²⁶ Quadro extraído da matéria “O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro”, publicada em 01 de novembro de 2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584304-o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro>> Acessado em setembro de 2021.

²⁷ Disponível em: <https://www.brasil247.com/brasil/evangelicos-votaram-em-fhc-lula-e-bolsonaro-por-acreditarem-que-el-es-seriam-a-nova-politica-diz-professora-da-usp>. Acessado em 24/07/21.

disputas e conflitos, o catolicismo apostólico romano possui uma história institucional mais visualizável e que permite sínteses mais didáticas e localizáveis. Por outro lado, a grande dificuldade de compreensão da religião evangélica no Brasil e a sua expressividade política se dá por não possuir uma liderança única, ser constituída de várias vertentes com histórias e estruturas institucionais distintas. Portanto, a tarefa de compreensão do fenômeno se torna mais complexa, heterogênea e difícil de mapear. Desse modo, segundo o pesquisador Diogo da Silva Cardoso:

O campo evangélico é um complexo heterogêneo e multifacético de segmentos, microgrupos, eventos e nichos doutrinários/teológicos/intelectuais, cujos contornos são cada vez mais borrados, impossíveis de serem cartografados com aquela precisão almejada pelo estruturalismo, funcionalismo e outras epistemes positivistas. Tal diversidade, impetuosidade e plasticidade desse grupo religioso teve como resultado o alastramento das suas fronteiras, atingindo os mais diversos domínios sociais e rincões deste país.

[...]

Trata-se de um segmento múltiplo, plástico e volátil, por vezes borrado em suas fronteiras intra e intereclesiais. Num primeiro momento, essas mudanças se concentraram nas grandes cidades, mas paulatinamente abriu ramificações em cidades médias e distritos rurais. As comunidades virtuais e os meios de comunicação de massa cumpriram o papel missional de difundir o movimento, avançando nas brechas territoriais e sociais deixadas pelo catolicismo e outras religiosidades tradicionais. As favelas são o maior exemplo do movimento dos evangélicos em direção às periferias urbanas (CARDOSO, 2018).

Neste sentido, quando se fala dos evangélicos, está se tratando de mais de 40 milhões de pessoas, segundo o Censo de 2010 do IBGE (último censo realizado no Brasil), que estão divididas em pelo menos 13 mil denominações evangélicas religiosas que têm fundações e histórias específicas. E como se dá a formação dessa múltipla e complexa segmentação denominacional dos/as evangélicos/as? Em geral, é a partir de um grupo de pessoas que não se sente mais representado pela vertente que estava congregando e decide criar uma nova denominação, uma nova igreja, em que tenha valores, costumes e conceitos com os quais esse grupo dissidente se identifique. Essa dinâmica religiosa constrói uma pluralidade de experiências dentro de uma mesma religião, conforme refere Jacqueline Teixeira na entrevista citada.

Outro ponto a se observar é a diferença entre as identidades que possuem a maioria das pessoas evangélicas e as identidades da maioria das lideranças desta religião. As mulheres e sobretudo, as mulheres negras, constituem a maioria das pessoas evangélicas²⁸. Por outro lado, ao observar a maioria das lideranças religiosas, percebe-se que as identidades que as compõem são de homens cis, heterossexuais e brancos. Homens que se pensam a partir de um modelo específico de família nuclear, aquilo que comumente se denomina “família tradicional brasileira”. Portanto, temos um perfil de gênero e raça diferenciado das pessoas que experimentam em maioria essa religião.

Todas as formas de desigualdade que podemos pensar, em termos de estruturas sociais, afetam diretamente a maioria da população evangélica, enquanto segmento social específico. Conseqüentemente, é uma população que não é assistida pelo Estado, vivendo às margens de suas estruturas e possuindo desconfiança da dinâmica política. É a partir dessa desconfiança da política que a corrupção se coloca como um tema central para os evangélicos, de tal forma que todas as formações políticas que colocam esta temática como bandeira relevante discursiva ganham um engajamento deste segmento populacional.

Com base na formulação da pesquisadora Jacqueline Teixeira (2021), pode-se compreender a relação entre os evangélicos e a política institucional a partir de duas chaves de interpretação: o rompimento e a mudança. Percebe-se no voto evangélico uma necessidade e concepção da política a partir dessas duas chaves. Ou seja, para a maioria dos evangélicos, há uma atração pelas formulações políticas disruptivas, que rompem com a forma política estabelecida anteriormente. Talvez essas chaves sejam uma formulação que une toda essa segmentaridade que é o movimento evangélico.

Através dessas chaves de interpretação, o rompimento e a mudança, pode-se entender o voto evangélico em Fernando Henrique Cardoso, nos anos 1990, segundo Teixeira (2021). Assim, naquele período, essa alternativa política representava a experiência de um governo disruptivo, na medida em que rompia com Fernando Collor de Mello e também com a herança ditatorial, ao se colocar como um governo que também apostava na redemocratização do país, ainda que a

²⁸ Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mulheres-negras-sao-maioria-entre-evangelicos-aponta-dat-afolha/>. Acessado em: 24/07/21

partir de uma linguagem neoliberal privatista. É também com base nessa mesma perspectiva disruptiva que este segmento aposta no ex-presidente Lula em 2002, pois enxergava nele a possibilidade de saída do aprofundamento das desigualdades sociais provocadas pelas políticas implantadas no governo de Fernando Henrique Cardoso. Inclusive, o candidato petista recebeu apoio de lideranças evangélicas conservadoras no período, como o Pastor Silas Malafaia e Magno Malta.

Em continuidade, pode-se ler o voto evangélico em Jair Bolsonaro em 2018 a partir desta mesma percepção de busca por uma ruptura política e mudança do discurso colocado até então. Nesse sentido, o voto evangélico em Bolsonaro para presidente do Brasil em 2018 não se dá apenas por uma vinculação ideológica do segmento com a agenda bolsonarista, mas pela promessa de ruptura contida na campanha desse candidato, conforme nos explica Teixeira (2021). A campanha de Bolsonaro para a presidência se baseou numa contraposição direta à corrupção, expressa na investigação judicial da Operação Lava-Jato e também na promessa de garantir direitos para quem de fato precisa, o que se poderia sintetizar no jargão utilizado pelo presidente e aliados de que com sua eleição iria “acabar com a mamata”.

Outra ideia muito utilizada pelo bolsonarismo, que também aponta para as razões do voto evangélico pentecostal neste candidato, é a ideia de “cidadão de bem”. Essa expressão dialoga diretamente com a dinâmica estrutural da religião evangélica, que foi forjada no colonialismo. Essa necessidade de que quem possui uma história e uma existência à margem da sociedade e à margem das intervenções do Estado, ser reconhecido como cidadão de bem é a única possibilidade de se existir, seguindo ainda a interpretação de Teixeira (2021). As igrejas evangélicas ao supervalorizarem aquilo que entendem como qualidades morais, garantem, para aqueles que não possuem bens materiais, o acesso a pelo menos um “patrimônio”, o patrimônio moral, conforme já referido neste trabalho na análise da relação entre o crescimento da população carcerária e o crescimento dos evangélicos no Brasil, aproximadamente no mesmo período histórico.

Foi nessa perspectiva que Jair Bolsonaro aglutinou a maioria dos votos deste segmento tão diverso, que são os evangélicos. Ao valorizar um patrimônio tão importante para quem é evangélico, qual seja o da moralidade, sintetizada na expressão muito utilizada pelo presidente, “cidadão de bem”, esta figura política conseguiu criar identificação e ganhar a admiração dos evangélicos. Isso ocorreu da

mesma forma que Lula em 2002 e Fernando Henrique Cardoso na década de 90, ainda que estes dois expressaram o rompimento e a mudança com a política implantada anterior às suas de forma diferente de Jair Bolsonaro. Essa chave de interpretação do voto evangélico pode ser verificada na queda de popularidade do presidente, pois ao perceber que sua atuação política possui elementos de semelhança com o estabelecido anteriormente na política, ou seja, ao ver Bolsonaro como “mais do mesmo”, há uma reprovação política que se reflete nas pesquisas de popularidade presidencial. Conforme pesquisa do Instituto Ipec, publicada no fim de junho, 59% dos evangélicos disseram não confiar em Bolsonaro²⁹. Isso corrobora com a queda de popularidade do bolsonarismo no movimento evangélico, a CPI e a investigação de corrupção na compra de vacinas no Brasil alimentam essa decepção do segmento com o presidente, na medida em que se mostra mais um elemento contrário à promessa de ruptura com o modelo político presidencial anterior.

Cabe, portanto, um olhar acadêmico que não reproduza um senso comum sobre o segmento evangélico, classificando-os como um grupo homogêneo, “curral” eleitoral do bolsonarismo ou como um grupo essencialmente de extrema direita. Como já referido, a religião evangélica é composta em maioria por mulheres e principalmente, por mulheres negras. Tal fato torna-se relevante nesta análise na medida em que mulheres negras são historicamente vistas como irracionais e incapazes de pensar a política na esfera pública social. Ao reproduzirmos esse olhar homogeneizante sobre a religião evangélica, consequentemente estamos reproduzindo olhares estereotipados sobre mulheres negras. Por isso, a relevância dessa concepção de análise do voto evangélico, proposta pela pesquisadora Jacqueline Teixeira (2021), que compreende a relação entre política e pessoas evangélicas a partir da chave da busca pela ruptura e mudança com modelos vigentes de fazer política.

Para além dos evangélicos que se tornam detentores de cargos políticos, de maioria conservadora ideologicamente, há também um movimento progressista evangélico, ligado aos movimentos sociais, possuindo, inclusive, relações com partidos políticos à esquerda no espectro ideológico. Importante referir este aspecto,

²⁹ Disponível em:

https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2021/07/30/interna_politica,1291331/bolsonaro-desgastado-tambem-entre-os-evangelicos.shtml. Acessado em 07 agosto de 2021.

dado que a pesquisa empírica realizada para esta dissertação tem seu percurso de contato com interlocutores/as a partir de um grupo de estudos bíblicos dirigido por um pastor evangélico progressista e membro do movimento negro evangélico, fatos detalhados no item 1.1 deste trabalho e cujas análises serão apresentadas nos capítulos seguintes deste trabalho.

4 CORPORIFICANDO A PESQUISA COM AS ENTREVISTAS: VOZES NEGRAS E PERSPECTIVAS DIVERSAS NAS IGREJAS

Nesta seção do texto, apresento as pessoas entrevistadas, estabelecendo relações com o acúmulo teórico até aqui desenvolvido. O intuito dessa seção é compreender o fenômeno do envolvimento das pessoas negras com a religião evangélica não como algo que não deveria ocorrer, ou seja, a partir de uma visão normativa, mas procurando entender como de fato se estabelece essa relação entre as diversas identidades que compõem estas pessoas atravessadas pelo racismo e a opção delas pelo cristianismo evangélico. Nesse sentido, propõe-se uma escuta ativa dos meus interlocutores, o que se reflete na forma de escrita deste capítulo, priorizando o que foi dito pelos entrevistados, deixando evidente que no próprio discurso e na articulação de uma resposta às perguntas realizadas já se antevêm teorizações iniciais que serão melhor desenvolvidas no decorrer da dissertação. Ainda que sejam propostas algumas análises às falas do campo, há uma intenção, neste capítulo, para que as reflexões estabelecidas pelas pessoas interlocutoras nas entrevistas tenham prioridade. Assim, a ideia de hierarquia pré-estabelecida entre as teorizações de pesquisador e pesquisada/o, em termos de capacidade de articulação intelectual, é questionada para que seja evidenciado o discurso dos nativos. Hierarquia esta que, por sinal, carrega traços coloniais em seu modo de fazer pesquisa, ao fomentar um olhar que estabelece que o dito por quem é pesquisado carece de formulações teóricas de teóricos que não sejam ele, para que sua fala adquira algum valor analítico. Neste sentido, tendo em vista que as pessoas entrevistadas aqui são todas negras, portanto, atravessadas pela opressão racial, busca-se um olhar como o referido por Patrícia Hill Collins em sua palestra para o Congresso “Democracia em Colapso” em 2019³⁰ sobre o pensamento feminista negro. Ainda que a socióloga estivesse abordando o tema da democracia, sua fala nos serve na medida em que possibilita que se olhe para as pessoas entrevistadas para além de objetos de pesquisa, mas como sujeitos que são capazes de produzir formulações teóricas complexas em falas aparentemente comuns:

³⁰ Feminismo negro e a política do empoderamento. Palestra proferida por Patrícia Hill Collins no Congresso Democracia em Colapso promovido pela Boitempo em outubro de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3xOO5dr3bk&t=1s>. Acessado em outubro de 2021.

Eu falarei sobre política de empoderamento a partir daquelas e daqueles que olham para o mundo de baixo para cima e encontraram uma forma de persistir, mesmo que sob situações muito difíceis. Portanto, esse esforço perpétuo que estou falando, essa perseverança, essa persistência, mesmo diante da reação das pessoas, tem sido a realidade das pessoas que estão na base das hierarquias sociais de raça, classe, gênero, sexualidade, etnias, entre outros. **Eu vejo essas pessoas na base das hierarquias não como dados ou exemplos para outras teorias, mas em vez disso, eu vejo o brilho teórico que nelas existe sobre como imaginar coisas como a democracia.** Porque é aí que reside o futuro da democracia. (*grifo nosso*).

Em relação à análise, primeiramente, cabe um panorama geral da biografia das oito pessoas entrevistadas. Para isso, segue a tabela abaixo com informações sobre cada sujeito entrevistado/a. Como forma de manutenção do anonimato, resolvi identificá-las com nomes bíblicos diferentes dos seus nomes originais.

Tabela 2 - Quadro geral de pessoas entrevistadas

NOME	IDADE	CIDADE	PROFISSÃO	IGREJA QUE CONGREGA
Ester	42 anos	São Gonçalo - Rio de Janeiro	Diarista	Primeira Igreja Batista de São Gonçalo
Isabel	26 anos	Salvador - Bahia	Assessora Jurídica no Ministério Público Estadual	Igreja Batista Lagoinha
Hadassa	21 anos	Salvador - Bahia Bairro Santa Cruz	Estudante de Letras - Professora de aulas particulares	Igreja Batista de Santa Cruz
Rute	32 anos	Macaé - Interior do Rio de Janeiro	Formada em Moda. Consultora de Imagem e Estilo e microempresária de uma empresa de sapatos	Nossa Igreja Brasileira e posteriormente, Quarta Igreja Batista de Macaé
Davi	47 anos	São Paulo - SP	Pastor	Comunidade Cristã da Zona Leste - São Paulo

Mateus	25 anos	São Gonçalo - RJ	Estudante de Jornalismo	Primeira Igreja Batista em Caramujo Nossa Igreja Brasileira
Isaque	37 anos	São Paulo - SP	Advogado	Atualmente desigrejado. Acompanha cultos online da Igreja Batista de Águas Brancas. Frequentou por anos a Assembleia de Deus Belém - Ipiranga
Lia	37 anos	Nova Iguaçu - Baixada Fluminense - RJ	Designer gráfica	Igreja Batista em Caioaba

Fonte: Elaboração própria

Tendo em vista o panorama geral acima exposto, passa-se às descrições e breves análises dos pontos mais interessantes de cada entrevista realizada para tentar responder os questionamentos de pesquisa deste trabalho.

4.1 RUTE - a filha do pastor que se encontrou no feminismo negro

Rute enriqueceu o trabalho na medida em que se tem uma figura arquetípica dentro dos ambientes evangélicos, que são os/as filhos/as do pastor. Pessoas que crescem dentro da normativa evangélica, construindo vínculos profundos com a institucionalidade, conhecendo os códigos e que não aderem à religião a partir de um processo consciente de opção pelo cristianismo, mas são involuntariamente incluídos dentro dessa dinâmica. Sobre estes, coloca-se uma expectativa, em geral maior do que sobre os demais, na continuidade do legado religioso familiar e no cumprimento do regramento e da normativa moral religiosa evangélica. Cabe referir que a instituição família é central no cristianismo, adquirindo elementos de ativismo

político religioso para os evangélicos. Inclusive, inúmeros são os versículos bíblicos que tratam da família e dos filhos como essa continuidade e resultante da conduta dos pais. Assim, um pastor, aquele que é considerado no linguajar evangélico o “anjo da igreja” terá filhos/as de conduta exímia, já que conforme diz a Bíblia:

Ensina a criança no caminho em que deve andar, e, ainda quando for velho, não se desviará dele. (Provérbios 22:6).

Mas eu e a minha família serviremos ao Senhor. (Josué 24:15)

Bem-aventurado aquele que teme ao SENHOR e anda nos seus caminhos.

Pois comerás do trabalho das tuas mãos; feliz serás, e te irá bem.

A tua mulher será como a videira frutífera aos lados da tua casa; os teus filhos como plantas de oliveira à roda da tua mesa. (Salmos 128:1-3)

Portanto, não é incomum o pensamento dentro das igrejas evangélicas acerca da percepção dos filhos e da conduta familiar como um fruto que colhe aqueles que vivem conforme a vontade de Deus. Portanto, ao pastor, o segmento de seu legado pelos filhos/as se torna mais relevante. O texto bíblico acima citado refere a rigidez que a religião traz quanto ao resultado esperado para uma criança que é criada dentro dos padrões e ensinamentos normativos evangélicos, ela “não se desviará dele”, inclusive após a velhice. Nesse sentido, entende-se o constrangimento e a dificuldade que foi para a entrevistada Rute que sua comunidade eclesial compreendesse sua escolha pelo curso de moda na faculdade:

Rute: E quando eu escolhi fazer moda, a primeira coisa é que já foi um choque, né, porque não era uma profissão de doze anos atrás, pelo menos, que eu comecei o desejo. Então, não era uma coisa popular mesmo, né? **E aí, as pessoas ligavam muito isso a cultura popular, que era do mundo**, né, então, foi uma outra sofrência, assim (grifo nosso).

Por isso, Rute não hesita em referir a diferença de cobrança que sentia dos membros da igreja pelo fato de ser filha do pastor:

Rute: Então, por ser filha de pastor, inúmeras regras né, que estão aí pra você que alguém colocou, que não fui eu! E, até então, tipo, eu

por ser filha mais velha, era como se eu tivesse que estar pautada nessas regras, e aí, a minha irmã acabava ficando mais livre assim, né? Porque todo o peso vinha realmente em cima de mim.

Rute explica que sempre se entendeu enquanto mulher negra, possuindo uma família evangélica com forte ligação com a cultura negra, visto que assim como time de futebol, em sua casa “todo mundo tinha sua escola de samba”. Contudo, inúmeras discriminações que sofria acabava atrelando apenas ao fato de ser uma mulher gorda, até compreender a relação entre o racismo e a estética na manifestação do racismo estético. Na linha narrativa da percepção do racismo estético pela entrevistada, ela segue falando sobre o quanto a igreja está inserida nesta sociedade que a discriminava, como se esta fosse mais uma instituição racista como outras instituições seculares. Assim, também demonstra sua percepção das dinâmicas raciais no interior da igreja evangélica, dado que as pessoas brancas ocupam as posições de poder e liderança, enquanto para as pessoas negras sobram a realização de tarefas menos valorizadas, conforme exemplifica Rute:

Entrevistada Rute: Porque você quer fazer parte né, dali. Então, você identifica o racismo, o porquê você é preterida em algumas rodas, em algumas casas de amigos, é, por alguns garotos na escola mesmo, e por ser uma mulher gorda, eu sempre ligava muito isso a uma questão estética né? E não uma questão de raça até que eu vi que tipo, juntou o inútil ao desagradável. O racismo com a opressão estética deu essa grande massa, ferrou. Então assim, eu, por ser sempre racializada e tudo mais, só que quando a gente sofre o racismo na sociedade a gente lembra que a igreja tá inserida nela né? Então, você cresce com figuras importantes brancas. E as figuras negras, elas são subutilizadas né? Então, é, a tia da cozinha é a “tia preta”. A tia que cuida das crianças também é preta. Os moços, né, que ficam na entrada da igreja, meio que pra controlar pra nada dá errado, tipo uma segurança, são pretos. No estacionamento, é preto também. Mas aí, a diretoria da igreja é branca. Os diáconos, em sua maioria, também são brancos. Eles tão ali seguindo, os pretos que fazem isso são “pretos de alma branca”. Eles carregam cada vez menos características pretas, né? Então, as primeiras coisas que a gente faz é, tipo, domar o nosso cabelo, e tudo mais. Então, eu passei por todos esses processos sabe? É, daquilo de meu pai chegar e falar que o meu cabelo e o da minha irmã era lindo, só que minha mãe é uma mulher branca, basicamente. Ela, o pai dela era preto, mas bem claro, e ela lida como uma mulher branca que tem o cabelo ondulado. Então, ela não sabia lidar com o nosso cabelo, logo passei por todas as químicas

que tu possa imaginar. De alisamento, de relaxamento, disso e daquilo, de apagar mesmo essa negritude. E além disso, de achar que, tipo, você não pode algumas coisas, né. Eu não me via em alguns cargos porque eu era uma mulher preta.

Interessante o fato de Rute trazer para entrevista elementos específicos do racismo pelo qual passam as mulheres negras. Inclusive, foi a partir da ampliação do debate do feminismo negro no Brasil, que, segundo a entrevistada, ocorreu a partir de 2014, que tornou insustentável sua permanência na igreja em que nasceu. Muitos conflitos surgiram e Rute não encontrou um espaço de abertura ao debate ou uma saída coletiva na igreja que frequentava para conciliar a identidade religiosa da denominação que pertencia com suas convicções enquanto mulher negra, que se complexificaram conforme Rute foi adquirindo conhecimento acerca do feminismo negro. Nisto, importa colacionar a fala da entrevistada:

Entrevistada Rute: Mas, quando eu voltei pro Rio pra trabalhar, que começaram outros conflitos. Foi mais ou menos em 2014, que eu voltei, e aí eu me deparei com um boom de feminismo, né? Tava aquela coisa fervilhando sobre o feminismo, **principalmente, sobre o feminismo negro. E aí em 2015, foi quando eu tive o primeiro contato com o feminismo negro por causa da Chimamanda³¹, e com isso vieram todas as outras questões sobre a religiosidade né? E aí eu bati muito de frente com isso.** É, então, eu tinha tudo isso e agora tudo mais latente porque é como se eu tivesse saído da proteção do meu pai, né, e da minha mãe, e aí eu comecei a pensar por mim. **Isso gerou um conflito assim, comigo e com a igreja tradicional da qual eu fazia parte aqui em Macaé.** Porque, é, questões como a homossexualidade, que as pessoas não aceitavam, e eu sempre aceitei, mas sempre fiquei quieta porque eu sabia que elas não queriam que eu falasse sobre isso. **E aí nesse momento, caiu uma venda e caiu o medo também. Então não tive mais medo de falar. Então a filha do pastor que era a “perfeitinha” virou a filha do pastor comunista.** E até então tudo bem, eu não tava muito preocupada com isso não, porque eu já tava enjoada de fazer uma personagem, né, assim. É, então começaram esses conflitos e tal, e eu acabei me afastando da igreja (grifo nosso).

Rute demonstra o quanto o questionamento de posturas da igreja em relação à temáticas de raça e de gênero geraram uma rotulação pelos membros da igreja que tiraram-na do lugar de “perfeita” para um lugar de “comunista”, como se essas categorizações representassem dois polos opostos, em que sequer existe alguma

³¹ Chimamanda Ngozi Adichie é uma feminista e escritora nigeriana.

variação de enquadramento entre essas localizações sociais, ou seja, uma lógica binária que reflete a lógica “bom x mal”, “santo x profano” que permeia o discurso evangélico. O resultado dos conflitos e dos enquadramentos a que Rute foi submetida não foram uma mudança de postura da igreja ou a possibilidade do encontro de um lugar de conciliação, mas a saída da entrevistada da denominação para uma outra igreja que ela já sabia possuir vinculação com o movimento negro evangélico e com outras pautas progressistas, a Nossa Igreja Brasileira.

4.2 ESTER - da igreja à capoeira e da capoeira ao movimento negro

Das oito entrevistas realizadas, uma particularmente marcante foi a realizada com Ester, senhora de quarenta e dois anos e espírito muito jovem, diarista e que parecia mostrar na prática aquilo que a teoria de Patrícia Hill Collins (2016) ao estabelecer o conceito *outsider within*³². Para a autora, *outsider within* é o viés diferenciado que as mulheres negras que transitam entre “mundos distintos” passam a ter justamente pela convivência em espaços muito desiguais, mas também pela necessidade de autodefinição e articulação de estratégias de resistência que permitam sua sobrevivência e agência perante este mundo em que são perpassadas pelo racismo, mas também pelo machismo. Inclusive, Hill Collins refere o exemplo das empregadas domésticas, que convivem entre dois mundos, na medida que convivem dentro das casas da classe alta e dos patrões, conhecendo suas facetas diversas e suas intimidades. Ao mesmo tempo, voltam para a suas casas, convivendo com todas as dificuldades que as desigualdades sociais impõem. Essa variedade de espaços, bem como todas as questões de desumanização e invisibilidade social colocadas, lhes confere um olhar singular da realidade, além de uma articulação, ainda que muitas vezes despercebida daqueles que não estão atentos/as aos detalhes, de estratégias de resistência e superação da realidade. Assim refere Patrícia Hill Collins (2016):

Esse status de *outsider within* tem proporcionado às mulheres afro-americanas um ponto de vista especial quanto ao self, à família e à sociedade. Uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente

³² “O termo *outsider within* não tem uma correspondência inquestionável em português, por isso optamos por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser “forasteiras de dentro”, “estrangeiras de dentro” (COLLINS, 2016)

aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero.

[...]

Por fim, Bell Hooks capta o ponto de vista único que o status de outsider within pode criar. Ao descrever a sua infância em uma pequena cidade em Kentucky, a autora aponta que ao viver como vivíamos, na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade.

“Olhávamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora... compreendíamos ambos” (hooks, 1984: vii).

Ester revela o quanto o movimento negro e o local de outsider within lhe proporciona um olhar refinado, uma perspicácia social de quem compreende a complexidade do entrelaçamento do racismo, machismo, das desigualdades econômicas e a articulação dessas formas de opressão com outras identidades sociais, no caso, a identidade religiosa evangélica. Além disso, Ester demonstra a importância da complexificação das experiências de ser evangélico, principalmente quanto à multiplicidade e, portanto, a necessidade de um olhar acadêmico que não homogenize esse segmento social. Ester aproximou-se do movimento e da militância negra a partir de um grupo de capoeira que começou a frequentar na igreja, particularidade desta entrevista. Após ela referir seu amor pela capoeira, e que foi a partir de sua prática que passou a entender muitas de suas vivências, perguntei como ela tinha chegado até a capoeira, com o intuito de compreender como se deu sua aproximação ao movimento negro. Para a minha surpresa, assim explicou Ester que, embora seja um trecho grande de entrevista, cabe referir por completo pela quantidade de elementos importantes para o trabalho traz essa parte da entrevista em profundidade:

J: Como você foi parar na capoeira. Me parece que a capoeira te proporcionou essa tomada de consciência racial assim. Não só racial, mas enquanto mulher negra, questões sociais... Como ela chegou até tua vida?

Ester: Eu sempre... Todas as vezes que eu escutava o atabaque na capoeira, eu fingia que não tava ouvindo. Por que eu assimilava o atabaque ao candomblé da minha vó. Eu tinha pavor disso. **Numa dessas reuniões do movimento negro, era da galera da Igreja Metodista e eu descobri o movimento negro crente.** E pensei,

“que interessante!”. Vou lá ver qual é. Aí tinha um professor lá ensinando uma música em Iorubá, um coral em Iorubá. Aquilo me encantou. Quando eu olhei pro lado. Tinha duas rodas de capoeira. E eu capoeira? Aqui?

J: Que idade tu tinha?

Ester: Eu tinha já 22, pra 23. Eu já não tava vivendo intensamente igreja. E a capoeira é a luta que libertou o Brasil. Ali eu comecei a pesquisa, mas e o atabaque? Aí eu fui entendendo cada instrumento da roda de capoeira. Fui pesquisar. Aí entendi a capoeira Angola, a capoeira regional. E eu ahhh gente! Fui fazendo separação. A capoeira não é religião. Não. Ela é luta. Aí você vai entendendo que o elemento do instrumento é por que óbvio, se usava na religião era o que o negro tinha. Aí você vai descobrindo as histórias por trás daquilo. O berimbau não é um instrumento especificamente africano. Ele é português, tipo oi? **Aí fui estudando, estudando e me apaixonando. Pela resistência.** Pela caramba, como esses caras organizaram isso? **Aí você estuda pensadores da pedagogia que não tem metade do que aquelas pretas, do que aqueles pretos, do que aquela riqueza que essa cultura traz.** Aí comecei a falar que algumas reuniões do movimento negro, me colocavam na mesa como "a protestante". E eu falando sobre a questão dos muçulmanos. E eu sempre tentava levar o seguinte questionamento "eu sou obrigada a defender uma fé?". **Eu não posso, no meu raciocínio, escolher como eu quero crer? Posso.** Por que se a gente pega as culturas dos povos originários. O genocídio das crianças albinas, matam bebês, a história é essa. Tem vários deputados representantes dos povos originários que defendem essa tese, precisamos cuidar das nações indígenas. Por que a cultura mata as crianças. Eu não vou me meter nisso, eu não conheço. Eu vou ouvir. Tá eu não gosto do culto afro. Não gosto. Do mesmo jeito que não gostam do meu amém. Eu vou te obrigar a vir no meu amém? Tu não me obrigar a ir no seu axé. Isso pra mim é cognitivo. Tá aqui. No meu intelecto. E o pau sempre quebrou em cima disso, por fim a gente sempre ficava de bem. Por que no fim a gente tinha que chegar a uma conclusão, eu posso escolher a minha fé. Quando a gente assiste filme tipo aqueles 100 anos de escravidão, não de... Esqueci. Filmes com a temática das cruzadas, metendo pau nos mouros, filme que o branco com a cruz mete pau. Não representa o Cristo, Cristo não ensinou isso. Pessoas fazem isso. Eu posso me direcionar a fé. A fé. **Aí voltando pra capoeira, dentro do movimento negro cristão eu conheci a capoeira. E a partir daí fui pesquisando e ampliando** (grifo nosso).

Interessante também pensar o trânsito religioso revelado por Ester na entrevista. Primeiro, pelo fato de que, ao falar sobre sua família, Ester cita apenas as

mulheres da família, realidade muito característica da realidade da população negra no Brasil em que, por inúmeras razões de raça, gênero e de classe, milhares de famílias possuem as mulheres como chefes de família³³. Inclusive, esta configuração familiar muito comum no Brasil de famílias de mães solo contraria o ideal cristão formado pela família nuclear, formada por um homem e uma mulher cisgênero e seus filhos. O percurso religioso da família de Ester é o mesmo que é vivido por inúmeras pessoas negras, visto que sua avó e sua mãe eram candomblecistas e foi sua mãe que fez o trânsito para a religião evangélica, frequentando inicialmente cultos na Igreja Universal. A partir disso, Ester “se converteu” aos quinze anos em uma igreja batista, conforme refere a entrevistada:

Ester: A minha família por **parte de mãe, minha avó é... sempre foi de candomblé**. E eu percebo que Vovó... Eu tenho uma irmã, então eu vou na linhagem: vovó, minha mãe, eu e minha irmã. Vovó desde o início né, que eu me entendo por gente, inclusive sempre que acesso a minha memória na terapia eu lembro muito dessas informações. **Minha vó desde muito cedo tentando nos introduzir no candomblé**. A minha mãe teve uma passagem pelo candomblé, de seguir alguns rituais de iniciação. Minha irmã e eu já não vivemos isso. **Por que nossa mãe deixou a religião e começou a congregar, passou primeiro pela Igreja Universal e depois a Igreja Nova Vida, ela tem duas linhas...** Bispo Valter Macalister e Bispo Tito. Importante destacar isso por conta dessa estrutura do neopentecostalismo. Por que eu estou fazendo essa "obs"? Porque eu lembro de ir na Igreja Universal e aquilo me dar pavor, mas eu gostava da Igreja Nova Vida. Então esse foi o início do meu entendimento a uma fé.

Ester, portanto, reflete o crescimento do segmento evangélico nos últimos anos, bem como o trânsito de pessoas negras das religiões de matriz africana para o

³³ “Levantamento da Consultoria IDados, realizado com base nos números do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), revela que o número de mulheres que são responsáveis financeiramente pelos domicílios vem crescendo a cada ano e já chega a 34,4 milhões. Isso significa que quase metade das casas brasileiras são chefiadas por mulheres – situação bem diferente da que era vista alguns anos atrás.

Segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), o percentual de domicílios brasileiros comandados por mulheres saltou de 25%, em 1995, para 45% em 2018, devido, principalmente, ao crescimento da participação feminina no mercado de trabalho.”

Disponível

em: https://www.em.com.br/app/noticia/economia/2020/02/16/internas_economia,1122167/amp.html
Acessado em setembro de 2021.

cristianismo evangélico, já que sua mãe foi quem fez esse percurso, e ela já cresceu nesse ambiente de valorização da religião cristã em detrimento do candomblé. Importante referir a relação que a igreja evangélica teve com momentos marcantes de tristeza e dificuldade na sua vida, oferecendo não só o acolhimento, mas também a possibilidade de relacionar aquilo que “dá certo” em sua vida com a manutenção do vínculo com esse espaço. Ester cita três acontecimentos que a fizeram retornar para a igreja aos trinta e cinco anos: a perda de sua filha no oitavo mês de gestação, a perda da visão de sua grande amiga Carla por conta de um tumor e também o fato de que mesmo sendo diarista, nunca lhe faltou sustento e o básico, como alimentação, etc. Portanto, há uma relação entre o consolo ou solução para os traumas que lhe acometem com o seu pertencimento evangélico eclesial. Percebe-se, nesta fala de Ester, uma capacidade da institucionalidade religiosa de possibilitar vincular emocionalmente não apenas a solução para problemas objetivos materiais, mas também para questões subjetivas emocionais que acontecem com as/os fiéis.

Um elemento interessante, e presente em quase todas as entrevistas, é o esforço do movimento negro evangélico, ou, no caso deste trabalho, de pessoas que se declaram negras e evangélicas, é um esforço de diferenciação entre a institucionalidade evangélica e o cristianismo apresentado na pessoa de Cristo, tanto do ponto de vista dos elementos históricos que se possui desta figura central na religião, como também do viés trazido pelos livros da Bíblia, principalmente os livros bíblicos que narram diretamente a passagem de Cristo na terra, quais sejam os “evangelhos”, Mateus, Marcos, Lucas e João. Neste sentido, refere Ester em sua entrevista:

Entrevistada Ester: Hoje com 42, desde os 35 eu volto a congregar. Por que comecei a sentir saudade disso e passei a entender que o Cristo... essa mensagem desse Cristo. Isso eu sempre vou destacar pra você João, eu não quero passar uma imagem beata e religiosa. Por que a fé é uma coisa tão individual.

Quanto às posições ocupadas por Ester no espaço eclesial, pode-se relacionar diretamente sua fala com as duas formas de sociabilidade evangélica propostas por Ronaldo Almeida (2019) e já expostas neste trabalho no capítulo 2. Ester refere que quando congregava em uma igreja pequena de bairro, possuía um cargo de liderança na igreja, sendo reconhecida e conhecida no espaço. Hoje em

dia, ao frequentar uma igreja que, segundo ela, possui de dez a quinze mil membros, não exerce e nem deseja exercer mais nenhum cargo de liderança, tendo a possibilidade de ser vista como anônima na igreja que frequenta atualmente. Como refere o sociólogo citado acima, nos grandes templos de centros urbanos, o vínculo institucional tende a ser menor, sendo a igreja vista como um espaço de oferecimento de serviço e inúmeras vezes o/a fiel frequenta mais de uma igreja, tendo a possibilidade de construir uma relação menos dirigida e mais autônoma com a religião. Cabe, neste aspecto, pensar a relação entre o processo de compreensão de si enquanto uma mulher negra em um país racista por Ester, que se deu a partir do vínculo com a capoeira, e a opção de frequentar uma igreja onde é anônima, diferentemente da igreja que frequentava anteriormente. Ou seja, pode-se pensar que, na medida que Ester adquire consciência racial de sua identidade, opta por agenciar esta identidade dentro de um espaço evangélico onde possa ter uma relação mais autônoma e independente de um vínculo estreito com o que é pregado na religião. Neste aspecto, cabe citar diretamente o que fala Ester sobre suas diferentes posições ocupadas em igrejas diferentes na sua trajetória religiosa:

J: Tu disse que com os 35 começou a sentir saudade dessa coisa de Igreja.

Entrevistada Ester: Sim! Sim! Eu sempre fui líder, sempre gostei de estar na muvuca aí na frente.

J: E hoje tu ocupa qual espaço dentro da igreja? Trabalha dentro da igreja?

Entrevistada Ester: **Hoje a Igreja na qual eu converti, era uma igreja de bairro. Era uma igreja de bairro, então como sou muito conhecida no bairro, era de total facilidade de liderar. Hoje eu congrego numa igreja de centro da cidade, primeira Igreja Batista em São Gonçalo, onde eu sou vista por que meu cabelo é colorido. Mas, sou uma anônima.** Uma igreja de sei lá, 10 mil, 15 mil membros.. Não calculo. Mas uma igreja de centro da cidade, então vou, participo dos cultos e volto. Entendo que com 42 não sou a menina de 17, 18, de 21. Então, essa liderança que eu vivi intensamente no início da juventude, não sei se hoje ela é a pegada. Aí vou entrar no lado beatinho, por que.. por que sinto que interceder, né? Que é essa parte de oração que a gente fala. Os bastidores, hoje já chamam minha atenção, a liderança... Só se for pra liderar um grupinho. Mas, se não houver isso eu me sinto mais confortável em ir, participar do culto e voltar pra casa. Uma anônima (grifo nosso).

Assim, pode-se inferir que a opção de Ester por uma igreja grande, em que é vista como “anônima” possibilita um maior agenciamento de suas identidades, visões de mundo e convicções. Ou seja, um distanciamento emocional e pessoal das práticas de racismo que ela percebe na institucionalidade evangélica, dado que passou a compreender teoricamente as questões raciais na fase adulta e é também neste período que, ao voltar para a igreja, decide ir para uma igreja grande e de centro urbano, para exercer uma postura de evangélica individual e diferenciada, como ela mesmo refere em sua concepção de fé:

Ester: Então aquele social ali João, você cultua e volta. E Deus fala com você ali, o que você leva pra casa. Isso é o evangelho, a hora da adoração é muito importante. Mas o cristianismo, sou eu na minha individualidade.

Esta concepção individual que Ester estabelece com o cristianismo possibilita-a agenciar as contradições do espaço tradicional e conservador, como ela mesma define a igreja que frequenta, com o progressismo que envolve as pautas raciais, pois ao responder a pergunta acerca da sua compreensão do racismo e discriminação racial no Brasil, Ester traz diversos elementos em sua resposta, revelando a complexidade com que compreende a temática e as diversas facetas com que o racismo se apresenta na sociedade brasileira. Refere a entrevistada que:

Desde pequena eu sou militante sem perceber, quando eu passei a entender que eu era uma mulher negra.

A análise de Ester de que era militante, mesmo quando não tinha consciência disso, possibilita pensar as estratégias, ainda que sutis, de resistência elaboradas por pessoas negras fora das organizações de militância tradicionais. A fala de Ester nos leva a perceber que a experiência do racismo é colocada de tal forma para pessoas negras no Brasil que as impõe uma resposta a esse exercício de poder opressor. Ou seja, mesmo sem a compreensão teórica da operatividade desse dispositivo de opressão, o racismo, a realidade se coloca em tal intensidade que só resta a àquelas/es que a vivenciam traçar formas de resistir. No mesmo sentido de Ester, a análise de bell hooks (2015):

Não entendem, não conseguem sequer imaginar, que as negras, assim como outros grupos de mulheres que vivem diariamente em

situações de opressão, **muitas vezes adquirem uma consciência sobre a política patriarcal a partir de sua experiência de vida**, da mesma forma com que desenvolvem estratégias de resistência (mesmo que não consigam resistir de forma sustentada e organizada).

Essas mulheres negras observaram o foco feminista branco na tirania masculina e na opressão das mulheres como se fosse uma revelação "nova" e acharam que esse foco tinha pouco impacto na sua vida. Para elas, o fato de as mulheres brancas de classe média e alta precisarem de uma teoria para "informá-las de que eram oprimidas" era apenas mais uma indicação de suas condições de vida privilegiadas. **A implicação é que pessoas verdadeiramente oprimidas sabem disso, mesmo se não estiverem envolvidas em resistência organizada ou não conseguirem formular por escrito a natureza de sua opressão** (hooks, 2015) (grifo nosso).

Ester e bell hooks nos levam a compreender a importância da experiência de vida de mulheres negras. Mas, mais do que isso, a potência de seu escrito, no caso de bell hooks, e de sua fala, no caso da interlocutora Ester, é a centralidade da humanização das mulheres negras que carrega a fala de ambas. Ao perceberem e fazerem perceber que há uma estratégia de resistência em mulheres que ocupam a base das pirâmides sociais e são atravessadas por múltiplas formas de opressão, estas referências apontam para a articulação intelectual de pessoas que são historicamente desumanizadas, vistas como objetos, coisas desprovidas de alma ou intelecto. No caso deste trabalho, que busca compreender como se dá articulação da identidade racial (bem como outras identidades que foram trazidas para a pesquisa a partir dos achados do campo) no espaço religioso evangélico, a contribuição de bell hooks e Ester são necessárias para lembrar que, uma vez que as mulheres negras são a maioria das pessoas que frequentam igrejas evangélicas, análises que vejam o público evangélico como manipulado, homogêneo ou desprovido de uma subjetividade crítica sobre as expressões políticas de lideranças deste segmento religioso, vão ao encontro desta desumanização histórica a qual está submetida a população negra.

4.3 DAVI - da negritude ao pastorado

Davi (nome fictício) foi a pessoa mais velha entrevistada desta pesquisa (47 anos). Além disso, Davi carrega outra peculiaridade em relação aos/as demais entrevistados/as, Davi é pastor em tempo integral³⁴ na igreja em que congrega, a Comunidade Cristã na Zona Leste de São Paulo. Por isso, a importância de sua entrevista na medida que mostra um olhar diferenciado dentro da institucionalidade, a percepção de quem a lidera e possui influência direta na condução de sua instituição. Além disso, Davi é o único entrevistado que possui filhos, no caso, uma menina de 14 anos e um menino de 17 anos, ambos adolescentes, fatores que possivelmente também influenciam na sua forma de pensar e atuar no cristianismo evangélico enquanto pastor. Nesse sentido, cabe trazer em citação direta a visão do pastor Davi sobre o racismo no Brasil:

Entrevistador (João): E como tu compreende a questão do racismo no Brasil, assim? De que maneiras esse racismo se expressa no Brasil?

Entrevistado Davi: Cara, o Brasil **tem um racismo estrutural terrível né, absurdo**. O racismo faz parte da estrutura desse país, não é? Ele já nasce, o Brasil já nasce racista, infelizmente. Haja vista, a quantidade de escravizados que o Brasil recebeu né? Infelizmente. De todos os países do globo, o Brasil foi o que mais recebeu pessoas escravizadas, né? Então não há nenhum prédio, nenhuma estrutura no Brasil, centenária, que tenha mais de 100 anos, e até hoje na verdade porque os negros continuam na base da pirâmide social, não há nenhuma estrutura física, nenhuma estrada de ferro, nenhuma rodovia que não tenha, inicialmente, a mão de obra escrava, e agora, a mão de obra precarizada de homens e de mulheres negros e negras. **Então o racismo existe sim no Brasil, não é aquele racismo moderado como alguns dizem. Não é. É um racismo entranhado nas estruturas da nossa nação, o que a meu ver torna mais difícil a luta contra esse racismo porque ele faz parte do ethos, do jeito de pensar do brasileiro**. E até das pessoas negras, infelizmente né. É, Hannah Arendt³⁵ que dizia que o opressor não teria tanto sucesso se ele não tivesse cativa a mente dos oprimidos, né? E é o que acontece infelizmente no nosso país.

³⁴ Refiro-me a Davi como pastor em tempo integral, pois há inúmeros pastores no Brasil que possuem outro emprego no dia, não dedicando-se integralmente ao fazer eclesial, como é o caso do entrevistado Davi.

³⁵ Filósofa e teórica política contemporânea que, entre inúmeros outros assuntos, ficou muito conhecida por seus estudos acerca das origens de regimes totalitaristas.

Interessante o viés e a formulação da resposta que o pastor Davi dá a pergunta sobre como se expressa o racismo no Brasil. O pastor poderia ter falado do racismo enquanto elemento estético, enquanto discriminação que tem sido vencida com o decorrer dos anos, mas pelo contrário, pensa e articula este fenômeno enquanto estrutural, percebendo-o como ele se dá em tudo que foi construído no país, inclusive no modelo de pensamento social. Importante esta análise, pois fala-se aqui de uma liderança de uma igreja de médio porte. Ao pesquisar pela página da igreja no Facebook, vê-se que esta possui mais de 2100 seguidores na rede social. Para melhor ilustrar a igreja na qual Davi é o pastor, cabe duas fotos encontradas na rede social da igreja postadas no mês de outubro de um culto celebrativo, cuja a exposição foi autorizada pelo entrevistado:

Figura 1 - Culto na Igreja Comunidade Cristã na Zona Leste



Fonte: Comunidade Cristã na Zona Leste³⁶

³⁶ Comunidade Cristã na Zona Leste. 23 out. 2021. Facebook: Comunidade Cristã na Zona Leste. Disponível em: <https://www.facebook.com/cczonaleste/posts/3931250860309930>. Acesso em 25 out. 2021.

Figura 2: Culto na Comunidade Cristã na Zona Leste



Fonte: Comunidade Cristã na Zona Leste³⁷

Interessante pensar como o entrevistado já agenciava sua identidade racial dentro da instituição evangélica desde antes de terminar sua formação para ser empossado pastor. Inclusive, ele refere que seu trabalho de conclusão de curso no seminário (como se chama o processo de formação pastoral nas igrejas tradicionais) foi sobre o racismo e as igrejas batistas, o que aponta para o seu nível de consciência racial e pela coragem envolvida na escolha deste tema por um pastor em processo de seleção para o cargo.

³⁷ Comunidade Cristã na Zona Leste. 23 out. 2021. Facebook: Comunidade Cristã na Zona Leste. Disponível em: <https://www.facebook.com/cczonaleste/posts/3931250860309930>. Acesso em 25 out. 2021.

Nesse aspecto, a pergunta sobre as experiências de discriminação racial na vida em geral e no ambiente evangélico revelam a centralidade do racismo no percurso de vida de Davi, no sentido que suas experiências traumáticas demonstram-se tão fortes que ensejaram numa mobilização desta questão em sua prática pastoral. Assim, cabe registrar as experiências de racismo institucional, diretamente propagadas pela instituição policial, que relata Davi:

Entrevistado Davi: Cara, de forma geral, no dia a dia, **eu fui parado pela polícia pela primeira vez quando eu tinha oito anos de idade** (risos). Eu tava em frente ao portão da minha casa, à noite, com meu irmão mais velho, com meus primos e fui parado pela polícia de ter que encostar no muro, abrir as pernas e tal. Como eu morava num bairro de periferia né. E durante a minha adolescência e juventude, **essa coisa de sempre ser parado pela polícia foi uma constante. Constante.** Que eu sei que é uma questão de cor de pele né? Também pelo fato de morar num bairro de periferia, um bairro relativamente com um índice de criminalidade alto, então **já se sabe que o negro neste país nasce com um alvo. E cheguei a sofrer violência policial em uma determinada ocasião quando eu tinha 14 anos. Foi uma coisa bem pesada, assim sabe, eu achei que ia morrer mesmo.** Os caras me botaram no carro com mais dois colegas meus, e ficaram circulando ali na USP, durante umas duas horas e meia, e tocando o terror, enfim. E assim no dia a dia, quando eu era adolescente, até a adolescência, eu não tinha tanto essa percepção, sabe, da questão do racismo, né. Não era assim, por exemplo, os colegas de escola. Inclusive, recentemente eu estava me lembrando disso. Eu tive uma situação específica, já adulto já, casado, foi a única ocasião que eu me percebi sendo seguido por seguranças dentro de um shopping. Eu fui num shopping muito chique aqui da zona sul de São Paulo, o JK, que fica aqui na marginal Pinheiros, fui inclusive pra participar do lançamento de um livro do pastor Ricardo Gondin, que era da minha igreja, meu pastor, e eu fui lá, entrei no shopping, cara, eu sempre frequentei shopping aqui em São Paulo, e não tem história, do jeito que eu tô, eu entro, de chinelo, de bermuda, não tô nem aí. E eu tava vestido normalmente, de calça jeans, tênis, mochila nas costas, entrei no shopping percebi, foi a única ocasião que eu percebi o segurança me seguindo sabe? E monitorando. Me incomodou muito.

Os relatos de Davi demonstram o quanto o racismo perpassa a vida das pessoas negras desde a infância, inclusive numa relação entre Estado e indivíduo, já que os relatos tratam sobre a instituição policial e as abordagens racistas

empreendidas pela mesma. Ainda, cabe referir a especificidade de gênero que revela a fala de Davi, tendo em vista que esta forma violenta que identifica o corpo negro como alvo e perigoso é mais comum entre os homens negros. Nesse sentido, não há como pensar o fenômeno racial na atualidade sem pensar como o aparelho estatal de utilização do monopólio da violência exerce função social de manutenção do racismo, na medida em que corpos negros são seguidamente alvos injustos da violência e da letalidade estatal em nome da “segurança pública”. Recentemente, uma onda de protestos antirracistas ocorreram por conta do racismo policial e/ou institucional que relaciona o corpo negro como o criminoso. Tal levante social ocorreu em 2020 após o assassinato policial de George Floyd nos Estados Unidos, em maio de 2020, e João Alberto, o Beto, em novembro de 2020 em Porto Alegre. Sobre tais episódios, assim analisou a pesquisadora Luciana Mello (2020)³⁸:

E é justamente esse caráter letal do racismo que vem à tona com o caso George Floyd. Em primeiro lugar, deve se ter em mente que esse caso explicita a existência de um conflito racial, isto é, de um forte antagonismo entre brancos e negros. Pode-se falar mesmo de um desejo de dominação e de supremacia racial. O branco busca não apenas se distinguir, mas também dominar e subjugar. Derek Chauvin, policial que ajoelhou no pescoço de George Floyd, levou esse desejo ao extremo (MELLO, 2020).

Traz-se essa citação ao texto, pois é neste conflito racial explicitado pela pesquisadora que Davi se coloca, não na busca por uma desvinculação entre o seu fazer eclesial e o conflito, mas pela superação do conflito através da explicitação da existência deste conflito. Ou seja, Davi durante toda a entrevista demonstra não apenas uma compreensão teórica do racismo e de como a igreja evangélica em geral se coloca nesta questão, mas também suas iniciativas pastorais para que a igreja que lidera estabeleça uma outra relação com a pauta, desde sua iniciativa de escolher este assunto como temática de seu trabalho de conclusão do curso de formação pastoral. Neste aspecto, cabe relacionar a visão do entrevistado das manifestações do racismo na teologia e no interior da igreja evangélica:

³⁸ Disponível em:

<https://www.ufrgs.br/jornal/o-caso-george-floyd-e-o-racismo-estrutural/?fbclid=IwAR33qg4DnmVU39nkYY53IGg-0oS63BHL0gz50n7dpOAGpNRVospzYeR0CdU&print=print>. Acessado em outubro de 2020.

No ambiente da igreja, é, eu não tive essa experiência de sofrer um racismo, assim, de uma forma direta. Mas, por exemplo, eu lidei com a teologia racista né? A ideia de que, sempre fui educado dentro da igreja, na escola bíblica, com o livro das cores da Peth. Não sei se você já ouviu falar? Na verdade, é um livro sem palavras, é um livro só com cor, esse que era usado pra crianças, que dizia lá: “Olha, o vermelho é o sangue de Jesus; o amarelo é o céu que é dourado; e **o preto é o pecado; e o branco é a salvação**”³⁹. Sigo nessa ambiência onde tudo que é relacionado com a cor preta é negativo, né. A hinologia, os hinos que a gente cantava do canto cristão tinha muito essa conotação de que preto é sinônimo de negativo, sinônimo de maldição, sinônimo de pecado ou de algo diabólico, né? Ao longo do tempo, algumas músicas até foram alteradas a letra pra não ficar tão explícito o racismo né. Eu me lembro que tinha um hino, na minha época a letra já tinha sido mudada, e dizia assim: “Eis formado já os malignos batalhões do grande usurpador”. Uma linguagem antiga pra caramba por isso que é bem arcaica né, falando do exército do Diabo, mas a letra original, depois eu fiquei sabendo na minha pesquisa, era: “Eis formado já os negros batalhões do grande usurpador”. Então trocaram negros pra malignos né.

Interessante a percepção do entrevistado sobre como se constrói de forma indireta a imagem do negro no interior da igreja no discurso teológico desde àquele ofertado para as crianças. Em contraposição ao branco ou ao “alvo mais que a neve⁴⁰”, que é construído a partir de elementos como a santidade, a pureza, o negro é construído sobre aspectos negativos, como refere a pesquisadora Luciana Mello (2020):

O negro foi construído como o “outro”, como o lado negativo, e com ele não foram estabelecidas relações de reciprocidade, fazendo com que houvesse um bloqueio para que fosse reconhecido como um parceiro igual de interação social. Por outro lado, ao negar-lhe a humanidade, o branco construiu a sua própria imagem como a referência absoluta de humanidade e civilidade (MELLO, 2020).

Neste aspecto, explicita o entrevistado a articulação do racismo no discurso teológico, que, inclusive, é utilizado para justificar a condição de opressão a que é submetida a população negra através da história bíblica da família de Noé. Conforme explica o entrevistado:

³⁹ Penso que talvez esteja nessa relação entre branco = santo e preto = pecado que esteja a origem da expressão popular “da cor do pecado”.

⁴⁰ Clássico hino evangélico pertencente à Harpa Cristã.

Entrevistador (João): Claro, é conhecido.

Entrevistado Davi: Tem na harpa e no cristão, são muito parecidos, mas na harpa muda um detalhe ou outro da letra, mas a melodia é a mesma, a métrica é a mesma, enfim. Então, é, eu convivi com isso né, isso eu vivi de perto, depois eu tive contato, não na minha igreja, o pessoal não ensinava isso, mas eu vi a questão de muitas pessoas dizendo: “Olha, os pretos são bons servos, né, porque foram amaldiçoados lá com a maldição de Cam né,”. Cam não honrou seu pai Noé, e aí Deus amaldiçoou Cam, e a partir de Cam que veio a raça negra e por isso que os negros são bons servos. São bons pra fazer serviço braçal, e tal. Mas aí essa já justificativa teológica foi algo que depois eu fui construindo né, em questão de pesquisa, estudo, enfim. Mas a minha experiência, basicamente, foi essa que eu descrevi.

Davi demonstra em sua entrevista o quanto o racismo também se expressa na formulação teológica da igreja evangélica. Diferentemente de outras pessoas entrevistadas que trouxeram elementos da dinâmica interna da igreja e a distribuição desigual de poder desta, em que pessoas negras ocupam espaços subalternos e pessoas brancas as posições de liderança, Davi demonstra que o racismo também se expressa na forma de pensar o evangelho em si, ao ligar aspectos positivos aos elementos de brancura e aspectos negativos e pecaminosos aos que é negro, preto.

4.4 MATEUS - e a interseccionalidade de raça e sexualidade.

“Sou membro do movimento Negro Evangélico do Rio de Janeiro, já tem uns três anos. E, não tenho filhos. É, sou gay. Gosto de enfatizar isso né? Sou uma bixa preta, afeminada, tenho muito orgulho disso.” Assim se identifica o entrevistado Mateus em uma de suas primeiras falas, logo no início da entrevista, quando lhe é solicitado que refira sua idade e questões mais gerais sobre sua identidade, como local de moradia, profissão, etc. Interessante esta colocação de Mateus, pois trata-se de um jovem negro retinto, morador de São Gonçalo (região metropolitana do Rio de Janeiro) e de apenas vinte e cinco anos de idade.

Tal autoafirmação enquanto militante e homossexual no início da entrevista nos leva a pensar sobre a diferença de postura a partir de diferenças geracionais entre aqueles que se situam no campo cristão progressista, visto que as pautas de

sexualidade possuem resistência inclusive no meio de ativistas evangélicos de gerações anteriores a do entrevistado. As pautas de gênero e sexualidade possuem sua contrariedade expressa de forma mais direta dentro do espaço religioso. Por isso, inclusive no âmbito dos evangélicos progressistas, excluindo-se aqui os militantes de igrejas inclusivas e abertamente defensoras das pautas da população LGBTQIA+, esta pauta possui maior dificuldade de avanço. Por isso, interessante a postura adotada por Mateus, própria dos evangélicos progressistas de sua geração, que já possuem maior aceitação e militância em pautas antes levantadas por grupos específicos. Ou seja, há uma maior interseccionalidade nas pautas adotadas pelos evangélicos militantes negros mais jovens.

Mateus, assim como Rute, deixou sua igreja de criação para frequentar a Nossa Igreja Brasileira, igreja ligada ao movimento negro evangélico. Tal trânsito religioso se deu por discordâncias com o conservadorismo da igreja que frequentava. Nas palavras do entrevistado:

Eu me desvinculei da minha igreja de criação por ser uma igreja muito tradicional, muito fundamentalista e agora eu tô numa outra igreja que tem uma outra vibe, sabe? E tem sido maravilhoso essa experiência.

Mateus, assim como as outras pessoas entrevistadas, busca diferenciar as atitudes da igreja institucional, que ele reconhece como racistas ou fechadas ao debate da questão racial, da figura de Jesus Cristo, representação máxima do evangelho. Nesse sentido, muito importante a contradição colocada pelo entrevistado em uma de suas falas que mais chamaram a atenção:

Entrevistado Mateus: Olha, **eu faço muitas críticas à igreja, mas eu amo a igreja tá?** (risos).

Entrevistador João: E é isso que eu queria falar (risos). Quais os motivos que te levam a amar a igreja, como tu acabou de dizer? E como é esse lugar de evangélico ainda?

Entrevistado Mateus: Cara, eu confesso que tem pouco tempo eu tava repensando sobre isso. **Cara, eu sou gay, eu sou preto, eu sou tudo que a igreja mais repudia, vamos ser sincero? Eu sou tudo que a igreja mais repudia.** Mas, eu comecei a conseguir separar a igreja da figura de Jesus. E eu acredito na igreja, gosto da igreja, eu não posso esquecer o que a igreja fez por mim porque a

igreja me ensinou tanta coisa. A igreja abraçou minha família, né, em situações difíceis, não situações financeiras, mas em situações, sei lá, quando meu avô faleceu, uns dez anos, a igreja abraçou minha família de uma maneira tão carinhosa. Prestou tanta solidariedade a minha vó que ficou viúva, então eu não posso esquecer disso. E eu tive muitos momentos legais (grifo nosso).

Esta fala de Mateus, que cresceu na igreja, revela a complexidade que exige a compreensão do espaço religioso, que por um lado ofereceu apoio e acolhimento no momento em que o entrevistado mais precisava e, por outro lado, como ele mesmo refere, encontra nas identidades que ele carrega, objeto de propagação de ódio. No caso, ele se refere a igreja tradicional que frequentava desde nascença, diferentemente da nova igreja progressista para a qual migrou o entrevistado.

Em continuidade, Mateus expõe outro momento muito difícil de sua vida em que a igreja serviu enquanto pilar de afeto e acolhimento. Contudo, logo em seguida, refere que tais aspectos positivos não desvalidam as dificuldades que a igreja representa para alguém negro, que se considera militante do movimento negro e assumidamente gay:

Entrevistado Mateus: eu sofri um acidente três anos atrás, eu fui atropelado, eu fiquei internado. E a igreja intercedeu por mim. Membros da igreja foram lá no hospital. Quando eu sai do hospital, a igreja organizou um culto de ação de graças pra mim. Então, eu não posso esquecer o que a igreja fez por mim (risos). É muita gratidão, apesar de todos os problemas, mas eu preciso falar sobre os problemas que a igreja reproduz, né? **Não dá pra fechar os olhos. É aquilo, a gente ama, mas também critica.** Mas é pro bem (risos) (grifo nosso).

Mateus refere que só conseguiu assumir sua orientação sexual de forma pública após transicionar para a Nossa Igreja Brasileira, pois não encontrava espaço para aceitação na igreja anterior. Inclusive, cita que nunca mais voltou na sua igreja anterior após se assumir homossexual, o que demonstra que ao ocorrer um cruzamento de opressões, no caso o racismo e a lgbtfobia, torna-se inviável o agenciamento da identidade evangélica numa instituição não progressista. Além disso, cita diversas situações de racismo que presenciou no interior da instituição evangélica que frequentava:

Entrevistado Mateus: Já! Já, com certeza. Já, porque é muito nítido isso. Porque eu venho de uma igreja, né, tinham muitas pessoas pretas, porém, **quem comandava tudo eram pessoas brancas né, que estavam no poder: o pastor, a esposa do pastor, era o diácono xis, era o tesoureiro, eles sempre estavam em situações, em cargos de decisões. Mas engraçado, a tia da cantina era uma mulher negra.** O cara que ficava no estacionamento da igreja era um homem negro. A tia que varria o chão da igreja era uma mulher negra. **E ninguém falava sobre isso. Ninguém falava nada. Parecia que não incomodava ninguém.** Parecia que as pessoas naturalizavam muito isso. Porque eu já vi casos de uma criança preta ser preterida pra, a tia que fica com as crianças tava organizando a cantata, não quis que uma criança preta fosse Jesus. Que representasse Jesus criança. Mas queria que fosse um menino branco e a igreja não falou nada. Eu já vi um pastor, meu amigo, um pastor proibir meu amigo, um rapaz preto, só porque ele tava usando dread. Um pastor branco. Líder da convenção batista carioca. E ninguém falava nada. Então, eu vi essas coisas acontecendo diante de mim. Eu nunca sofri racismo de uma maneira brutal dentro da igreja. Eu já sofri na escola, né. Eu era um dos poucos pretos na escola, mas na igreja em si, que eu saiba, eu não lembro. Talvez tenha sido de uma maneira mais sutil, mas de uma maneira mais incisiva eu não me recordo. Então essas coisas vão acontecendo e ninguém fala nada. E as pessoas naturalizam (grifo nosso).

Interessante a quantidade de vezes que o entrevistado se refere ao silenciamento da pauta no espaço evangélico. Para além dos tristes fatos que ele narra, há uma reiteração da naturalização com que se lida com os episódios de racismo, como se não houvesse espaço para denúncia ou sequer denominação da violência racial como tal no interior da instituição. Neste sentido, esta postura eclesial vai ao encontro da forma como o racismo opera historicamente no Brasil, a partir da sua não afirmação e a partir de uma falsa pacificação de conflitos. O mito da democracia racial é a forma com que o racismo opera na sociedade brasileira, por isso foi o principal alvo de desconstrução por parte do movimento negro, visto que aqui o racismo aparece no silenciamento e na falsa ideia de que há uma harmonia entre pessoas negras e brancas. Contudo, interessante a fala de Mateus que ao denunciar as situações de racismo vigentes no interior da igreja evangélica, também cita as estratégias de resistência e superação que o movimento negro evangélico tem empregado para enfrentar tal problemática. Nesse sentido, cabe colacionar a fala do entrevistado:

Entrevistado Mateus: Humrum. **A igreja fecha os olhos pro racismo, isso é um fato. Né, isso é um fato consumado.** E o movimento negro evangélico tá aí pra isso, pra denunciar o racismo dentro das igrejas. E a gente busca mecanismos pra fazer isso. A gente faz palestras, a gente propõe rodas de conversa, a gente chama a igreja pro diálogo, né? E nem sempre é fácil, porém necessário, né, e muita das vezes a gente recebe haters, dos conservadores, né, pra que movimento negro evangélico? A gente tem que montar o movimento branco evangélico, tipo assim, a gente recebe isso né? E é muito complicado porque infelizmente a igreja não quer se abrir pro diálogo, não quer abrir os olhos diante do racismo né? Mas a gente tá na luta pra conseguir estabelecer um diálogo. E é isso.

Mateus refere a dificuldade da penetração da pauta racial dentro do espaço evangélico e as dificuldades enfrentadas pelo movimento negro na construção de espaços de diálogo e avanço das pautas raciais no interior das instituições eclesiais. Outra pessoa entrevistada da mesma faixa etária que Mateus, contudo, com outras vivências, é Hadassa, que cabe trazer os principais pontos de sua entrevista na sequência da entrevista de Mateus, exposta nesta seção do trabalho.

4.5 HADASSA - da igreja que acolhe, mas conflita com o ativismo negro

Hadassa é uma jovem de 21 anos, que se autodeclara preta, moradora do bairro Santa Cruz em Salvador, Bahia. Estudante de letras e professora particular, difere da maioria das pessoas entrevistadas por não ter nascido em um lar cristão. Hadassa se converteu aos 13 anos de idade na igreja batista do bairro, Igreja Batista da Santa Cruz. Interessante mencionar que se converteu a partir do convite de uma tia e suas professoras de colégio para ir a um culto na igreja, ou seja, a partir de vínculos de outras mulheres, surgiu o vínculo religioso. Ainda, menciona que uma de suas professoras era pastora na igreja. Tal aspecto é relevante na medida em que a profissão escolhida por Hadassa, de professora, se identifica diretamente com a pessoa que lhe gerou a identificação necessária para a construção do vínculo religioso. A entrevistada fala que passou a frequentar a igreja Batista da Santa Cruz por se sentir “muito acolhida”, citando o aspecto do acolhimento mais de uma vez, o que demonstra a importância deste sentimento na opção pela igreja, conforme segue:

Entrevistador João: E, como é que foi mesmo, por que tu escolheu essa igreja? Como é que tu foi parar nela? Se tu puder trazer um pouco mais de detalhe disso.

Entrevistada Hadassa: (...) Assim. É, minha tia, ela costumava visitar duas igrejas. Uma no Nordeste, que é aqui próxima, e essa que eu frequento. E aí, um dia eu fui e lá eu encontrei vários professores antigos, é, e aí eu gostei muito porque eram pessoas conhecidas, **eram pessoas que eu confiava, e pessoas que me acolheram.** Então, eu fui um dia pra igreja e me senti muito **acolhida**, e por isso eu resolvi permanecer ali (grifo nosso).

Hadassa se identifica como ativista do movimento negro. Ao ser perguntada sobre sua visão acerca do racismo no Brasil, prontamente apresenta situações de racismo que vivenciou no interior da igreja a partir da incorporação estética de aspectos socialmente percebidos como negros, conforme descreve a entrevistada:

Entrevistador João: Como que tu vê a questão do racismo no Brasil? E, de que maneira ele se expressa no nosso país?

Entrevistada Hadassa: Então. Eu acho que o racismo é uma coisa bem enraizada mesmo, na sociedade brasileira, e ele se expressa de diversas maneiras. É, desde as questões mais extremas que são as violências físicas mesmo, até as mínimas coisas, por exemplo, é, já adentrando questão de igreja, por exemplo, colocar uma trança. Eu nunca usei trança, essa é a primeira vez que eu coloco trança e foi **um susto pra todo mundo, sabe? Todo mundo me olhou assim: “Oxe, pra que você colocou trança? Ah, mas seu cabelo caiu ou aconteceu alguma coisa com você? Não, tá muito estranho!”.** E aí, eu parava pra pensar “mas por que estão questionando porque eu coloquei uma trança?”, sabe? O que que isso significa? O que significa colocar uma trança? **Então, nas mínimas coisas isso acontece.** É, uma vez eu fui pra faculdade, de cabelo escovado, e aí todo mundo ficou me olhando tipo: “Ai, você alisou seu cabelo?”. E na minha casa todo mundo: “Ai, você tá linda! Nunca mais deixe seu cabelo crespo ou cacheado!”. E aí, a gente começa a perceber o racismo em tantas falas, nesses pequenos atos. A gente consegue perceber o racismo quando a gente sai, é... quando a gente não tá a fim de se arrumar muito e não é bem recepcionada nos lugares, enquanto que uma pessoa branca pode ir com a mesma roupa, da mesma maneira e vai ser super bem atendido, sabe? **Então, é uma coisa que dói, que machuca muito e que tá o tempo todo, a gente vivencia o racismo o tempo inteiro** (grifo nosso).

Um ponto importante da entrevista com Hadassa é o quanto a intolerância religiosa dos evangélicos em relação às religiões de matriz africana gerou conflitos e questionamentos para a entrevistada em relação a sua permanência no espaço evangélico. Ela relata que surgiram diversos conflitos com lideranças da igreja quando ela decidiu estudar teóricas negras que possuem ligação com religiões de matriz africana. Além disso, fica mais uma vez evidente na entrevista de Hadassa a dificuldade de qualquer forma de questionamento acerca das práticas, consideradas racistas pela entrevistada, da igreja. Hadassa narra que só passou a perceber de forma mais nítida o racismo na igreja quando decidiu levar esta pauta para o debate eclesial. Nas palavras da entrevistada:

Entrevistada Hadassa: Pronto. Aí foi o fim. Porque, aí eu comecei a ouvir que eu era “manipulada pela faculdade” e que eu estudar essas mulheres tava “virando a minha cabeça”, e tudo isso, e eu falei “meu Deus do céu!”, que que tá acontecendo? Ou eu tô muito louca, ou eu não sirvo ao mesmo Deus que essas pessoas estão servindo, sabe? **E aí foi um momento de muito conflito dentro de mim.** Eu falava: “meu Deus do céu! Será que eu tô no lugar certo?”. E aí eu começava a ver outros discursos, outras igrejas, eu comecei a perceber que tava todo mundo no mesmo caminho, eu falei “Não, tem alguma coisa errada aqui”. Ou eu tô muito louca e eu tava no lugar errado o tempo todo, ou eu não sei o que que tá acontecendo. **Então, eu acho que o racismo dentro da igreja mesmo, dentro da minha igreja, especificamente comigo, eu comecei a perceber mais fortemente quando comecei a mesmo, a ser mais ativista mesmo nesse campo, daí dos movimentos sociais. E aí, eu comecei a perceber que não, “você pode até ser preta, mas lutar por isso não”, tá errado, sabe?** (grifo nosso).

Cabe referir, Hadassa era uma pessoa ativa dentro da igreja até estes conflitos começarem a desmotivar a continuidade do trabalho que desempenhava. Como a entrevistada exemplifica, ela participou “de muitos ministérios⁴¹ na igreja, do ministério de dança, de ornamentação, ministério infantil, diversos ministérios, e hoje eu continuo frequentando a igreja, mas eu não tô mais ativa”. Mais uma vez, percebe-se a dificuldade do agenciamento da identidade racial, quando esta se coloca de forma mais questionadora, no interior de igrejas evangélicas mais

⁴¹ “Ministério” é como se denomina as áreas de atuação dentro da igreja.

tradicionais. Embora tenha se afastado das atividades que desempenhava, cabe expor as estratégias de resistência articuladas pela entrevistada para trazer o debate racial para dentro da igreja:

Entrevistador João: E consegue de alguma forma levar o que tu pensa e a forma como tu compreende essas questões pra dentro da igreja? E trabalhar elas dentro da igreja? Tu consegue trazer essa pauta pra dentro da igreja, ou tu não consegue? Como é que funciona isso?

Entrevistada Hadassa: Então. É, eu era, eu já fui no templo professora dos juniores, que são aquelas crianças de dez anos, doze anos até catorze. É, quando eu fui professora, eu discutia um pouquinho sobre diversas coisas, diversas questões, **inclusive racismo, discutia tudo isso**. Mas, é, por conta da correria mesmo de faculdade e tal, eu precisei parar. E aí, eu busquei outra oportunidade, inclusive com a Isa, a gente montou um cursinho, é, social na igreja. Dentro da igreja mesmo, um cursinho de redação. E aí, **a partir desse cursinho eu consegui levar várias questões de repertório, e sempre tocava em questões de movimentos sociais, de racismo, de homofobia, de todas essas questões**. Então, como muitas pessoas da igreja participavam, foi uma oportunidade que eu tive de discutir essas questões mesmo. E a galera até que, acho, até que parava assim, falando “peraí que minha cabeça se abriu um pouquinho” porque todo mundo ficava: “Ah! É verdade! É verdade”, sabe? Mas, também durou um ano. E aí, hoje em dia, eu não, **eu não levo mais porque eu sofri muita coisa, muita coisa, fui jogada na parede “Não, que você tá ficando maluca!”**. **Eu preciso de um tempo pra mim porque isso também machuca**, a gente tá o tempo todo ali ouvindo aquilo ali, sabe? Presenciando determinadas situações (grifo nosso).

Percebe-se que, para entrevistada, o resultado do conflito entre a identidade racial e a identidade evangélica foi seu afastamento das atividades que exercia na igreja, bem como a adoção de uma postura de quem segue congregando, ainda que com menos frequência, mas apenas como espectadora nos cultos.

4.6 LIA - a que entendeu que “melanina é uma benção”

Lia é uma mulher negra de pele retinta e aparência jovem. Inclusive, é a autora da frase que deu título a esta dissertação: “melanina é uma benção”, expressão com a qual reagiu a entrevistada quando eu demonstrei minha surpresa

com a afirmação de que ela já possuía trinta e sete anos de idade. É formada em designer gráfico e pós-graduada em designer de moda. Também fez curso de confeitaria profissional, e é nesta área que alcança sua renda financeira, atuando como confeitadeira. É uma mulher solteira, sem filhos e que reside na Baixada Fluminense, em Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro. Frequenta igrejas evangélicas junto com sua mãe desde os quatro anos de idade. Se converteu na Igreja Batista em Caioaba, igreja do bairro onde mora. Após, passou a frequentar a Igreja Sara Nossa Terra, espaço que pontua ter vivido uma experiência de “senso de comunidade muito forte, tipo, uma pessoa perdia alguém era todo mundo junto, pra chorar junto, pra consolar junto, pra estar junto, principalmente os jovens. Era muito assim, um ficava feliz, ficava todo mundo junto, era muito legal a união da galera, era muito boa”. Lia, assim como outros entrevistados, traz a importância do sentimento de acolhimento e de pertencimento a uma comunidade como um fator positivo em sua experiência religiosa. Contudo, o fato de ser uma igreja distante da sua casa a obrigou a voltar a frequentar a igreja do bairro onde cresceu, onde congrega atualmente.

A entrevistada era muito atuante na igreja até dois anos atrás, quando a aquisição de uma maior consciência racial tornou mais conflituosa sua relação com a igreja evangélica que frequenta. Conforme Lia diz, ela “ficava o dia inteiro na igreja, tomava banho na igreja”. Interessante o relato de Lia, que demonstra a efetivação e os resultados do trabalho desempenhado pelo movimento negro evangélico, na medida em que possibilitou uma tomada maior de consciência racial para Lia. Conforme ela demonstra no trecho abaixo colacionado, foi através de um curso ministrado pelo pastor e historiador Marco Davi (pastor vinculado ao movimento negro evangélico) que ela adquiriu consciência do racismo estrutural e da sua condição enquanto mulher negra inserida nesta sociedade:

E, tô aqui até hoje, mas ano passado foi um ano muito especial pra mim, nessa parte né, ter estudado com o Marcos Davi, eu comecei a me incomodar e sentir a necessidade de buscar mais sobre a minha identidade, como mulher negra. E foi um despertar de muita coisa, então hoje eu ainda falo que estou aqui, mas é muito difícil **porque o senso religioso e racial parecem que não conversam muito bem na igreja que eu estou. Então, eu tenho essa dificuldade.** Eu fui parar no gabinete com o pastor, e o pastor queria falar sobre racismo e ele não entendia nada sobre o racismo, e eu fiquei e agora? Faz como? (risos). Aí ele me pediu pra falar um pouco no culto, antes

dele pregar, aí eu falei assim: “não vou falar nada sem a gente conversar antes”. Né? Ele já tinha um sermão todo preparado pra falar sobre uma coisa que ele não conhecia. Então, a gente tem que ter uma conversa, uma conversa complicada, é, **tive que mostrar pra ele o racismo dele, né, pra ele poder entender várias atitudes dele que são racistas, né**, vindo talvez do racismo estrutural porque ele não conseguia ver isso como intencional, como muitas pessoas. Eu mesma, a vida inteira. E, mas é um passo de cada vez, mas é **bem difícil não se identificar dentro da sua comunidade de fé, neste aspecto, entendeu? Não haver discursos, pautas, pra falar sobre isso** (grifo nosso).

Lia revela a percepção da dificuldade do agenciamento da identidade racial e da identidade evangélica ao dizer que “o senso religioso e racial parecem que não conversam muito bem”. Tal percepção é construída a partir da tomada de uma posição dentro do espaço, ao questionar o pastor de sua igreja sobre a reprodução de atitudes racistas e ao perceber o fechamento da igreja para o debate nos termos e formas que a entrevistada desejava. Além de narrar este caso em que teve uma atitude proativa de trazer o debate do racismo para o interior da instituição, além de debater a pauta com a liderança do espaço, Lia também expõe o conflito da intimidade com pessoas de identidades religiosas socialmente conflituosas. No caso, ela passa a ter uma amizade profunda com um homem de religião de matriz africana e percebe a dificuldade de conciliar inclusive um relacionamento, que lhe era muito proveitoso, por conta da identidade evangélica, conforme dispõe a entrevistada:

Entrevistada Lia: E foi dessa forma que eu comecei a ver as minhas próprias feridas a respeito do racismo. As minhas próprias experiências que antes foram cegadas por um entendimento errado do que eu estava vivendo. E, a gente chorou muito junto, depois a gente conversava por DM, eu trocava minhas experiências, **experiências que eu não tinha falado com ninguém porque eu não tinha enxergado isso**. E aí, eu como cristã estava conversando sobre várias coisas importantes e interessantes com um cara do candomblé, coisas íntimas, assim, de coisas que eu nunca falei com ninguém, e aí eu fiquei em conflito também, por que e aí? Pra onde que eu vou? Né, porque se eu for seguir na linha dele, eu vou, não sei. E olha que a gente nem falava de religião, a gente falava mais sobre as dores na questão do racismo. A gente não entrou no caminho da religião. Mas também né, pandemia, todo mundo dentro de casa, conversando horas com uma pessoa, um homem solteiro, uma moça solteira, uma hora as coisas

tavam começando a ficar misturadas, e eu tinha medo de acabar virando alguma outra coisa a mais eu falei “Ih, não tô disposta, podia dar ruim”. Segue a amizade, a gente continua muito amigo, e eu ainda escuto bastante as coisas que ele fala, eu só tentei não aprofundar tanto e aí eu corri pro Marcos Davi. **Vamos lá ouvir, pelo menos alguém que esteja dentro da minha religião pra poder descortinar isso melhor, pelo menos me sentir mais segura dentro do tema né** (grifo nosso).

Lia narra a angústia que a barreira religiosa lhe causou ao se perceber envolvida emocionalmente com alguém de religião de matriz africana, o que lhe faz tomar uma atitude de fuga, na busca por uma conversa “mais segura” com menos possibilidade de acabar lhe afastando da identidade religiosa evangélica. Em continuidade, a entrevistada expõe a atração que sente pelas religiões de matriz africana, mesmo com as barreiras psicológicas impostas pela identidade evangélica que possui desde a infância:

Entrevistada Lia: A questão religiosa também é complicada né? Porque **a gente vê maior identificação religiosa com religiões de matriz africana**. E não nas igrejas cristãs, evangélicas. Tirando a Assembleia de Deus que tem mais a linha do sobrenatural, né, que tem manifestações espirituais. Eu fui criada numa igreja batista, então naturalmente pessoas de igreja batista tem medo da questão do sobrenatural. Eu tenho base bíblica, é, eu estudo teologia, e nãñã, mas essas manifestações dos santos ficam pro pessoal da Assembleia, **e a maioria cresce, no mínimo, com medo**. Pode garantir no toque da revelação que tá morrendo de medo, né? E como boa parte da minha família é assembleiana, eu frequentava a Assembleia de Deus, eu tinha também um pouquinho desse medo “Ah! Meu Deus do céu! Não me mira não!” (risos) (grifo nosso).

A entrevistada explicita o quanto as religiões de matriz africana por um lado lhe atraem, na medida em que vê nelas “maior identificação religiosa” e por um outro lado lhe trazem medo, por ter crescido em um meio de intolerância religiosa, dado que o medo em relação às manifestações de religiões africanas é uma presença constante. Em continuidade, cabe trazer os principais pontos da entrevista realizada com Isabel, que congrega em uma igreja muito conhecida no meio evangélico.

4.7 ISABEL - e a interseccionalidade entre gênero e raça

Isabel é uma jovem de vinte e seis anos, bacharel em direito e assessora no Ministério Público estadual da Bahia. Moradora de Salvador, ela congrega em uma

igreja que se tornou muito conhecida no Brasil por ter produzido uma das principais e mais famosas bandas do segmento gospel, o grupo Diante do Trono. Isabel congrega numa filial da Igreja Lagoinha, igreja esta que possui sua maior e principal sede em Belo Horizonte e já foi protagonista de algumas polêmicas por posicionamentos conservadores emitidos por uma de suas principais lideranças, a cantora e pastora Ana Paula Valadao⁴².

Isabel é a única das pessoas entrevistadas que prefere “não se rotular”, em suas palavras, como pertencente ao movimento negro. Contudo, reconhece o racismo no Brasil em suas diversas facetas e também a ausência de diálogo sobre a temática nas igrejas evangélicas. Conforme dispõe a entrevistada:

Inclusive, **eu não me lembro de toda a minha vida, assim, ter discutido isso [racismo] na reunião de EBD⁴³**, de escola bíblica, ter discutido isso num culto eu não me recordo. Eu acho que as igrejas são muito apáticas em relação a isso, e inertes também. É, ultimamente, eu tenho percebido que algumas igrejas resistem; deixado de falar sobre essas questões que são importantes pra nossa sociedade que são importantes. É, eu acho que a gente tem que ter uma fé crítica também. E as igrejas muitas vezes tem se calado com medo de serem rotuladas, mas eu acho que para além disso é importante tomar um posicionamento, de debater, de combater também e de se mostrar aberta para algumas mudanças porque a gente, eu percebo que a igreja em algumas práticas ela é muito racista. **Primeiro, a igreja ela vem, ela, quem são os pastores em sua maioria? São pessoas, homens brancos.** É... como a nossa fé é passada, eu acho, tipo, até em relação mesmo as religiões de matrizes africanas, existe um preconceito tão grande, tão grande que a gente, muitas vezes a igreja evangélica não consegue considerar como outra fé. Assim como, por exemplo, os católicos, os espíritas, ou os ateus. É sempre algo muito assim: **“Não, é do demônio! É do Diabo!”**. **É muito, é demonizado, entendeu, as religiões de matrizes africanas, e eu tenho pensado muito a respeito disso.** Eu fui criada numa, numa educação desse tipo, entendeu? De tipo: “Não, não é bom e tal. É coisa do Diabo! (grifo nosso).

⁴² Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/diversidade/mpf-processa-pastora-ana-paula-valadao-por-discurso-de-odio-contra-gays/>. Acessado em novembro de 2021.

⁴³ Escola Bíblica Dominical (EBD) é um curso de formação bíblica cristã ministrado na maior parte das igrejas evangélicas. É equivalente à catequese realizada pelos católicos. O termo “dominical” se refere ao fato de em muitas igrejas os encontros acontecerem nos domingos pela manhã.

Isabel critica o silenciamento da igreja diante de pautas raciais, ou seja, a escolha de não falar sobre algo que interfere diretamente no cotidiano dos e das fiéis. Tal declaração remonta a luta do ativista e Pastor Martin Luther King pelos direitos civis das pessoas negras nos Estados Unidos nos anos 60 do século XX. Nesta época, esta referência evangélica para o movimento negro, já denunciava o silenciamento da igreja diante do racismo. Denúncia esta que foi sintetizada em uma frase clássica do ativista, “o que me preocupa não é o barulho dos maus, mas o silêncio dos bons”. Para as pessoas membros de igrejas evangélicas, a dicotomia bom x mau é estabelecida por aqueles que professam a fé cristã e aqueles que não a professam, na medida que as declarações de Isabel demonstram a percepção de uma forte contradição no ambiente evangélico. Pois, tendo em vista que este é o espaço composto por aqueles que buscam a justiça, mas que silenciam diante da injustiça do racismo, no viés da entrevistada. Quanto ao Brasil, pode-se relacionar esse silenciamento referido por Isabel ao já citado mito da democracia racial, que foi a estratégia adotada para manutenção do racismo no país.

Além disso, em sua entrevista, Isabel traz a especificidade do racismo quando atrelado ao machismo, ou seja, como as mulheres negras são atingidas duplamente por ambas opressões, produzindo um lugar diferenciado nos lugares sociais que ocupam na estrutura da sociedade. Conforme explicita a entrevistada:

Entrevistada Isabel: E ainda, a gente às vezes tem que lutar várias vezes pra conseguir chegar lá, e **como mulher negra ainda é mais complicado porque ainda vem outras barreiras. Da cor, da raça, de várias, várias, de preconceito mesmo, da intolerância, enfim, das pessoas acharem que você não deve ocupar aquele local**, o lugar onde você ocupa, eu me senti provar vinte mil vezes (risos) que você é capaz de ocupar aquele lugar e isso, tipo, gera vários transtornos psicológicos também porque você tem que fazer o seu trabalho provando pra o outro que você é capaz de estar ali, ocupando aquele lugar, e ainda você se pressiona, é, sente a pressão do outro e, e tipo, é um ciclo destrutivo. Porque aí você vai ver você está esgotada, sua saúde mental está zero, “tá” lá embaixo, e você vive uma vida toda assim. Eu mesmo me sinto esgotada várias vezes porque além de fazer meu trabalho eu tenho que tentar não errar pra que as pessoas não me olhem assim: **“Ah, é mulher”**. **Não, às vezes nem dizem “é mulher”, mas: “Ah, porque é negra. Porque veio de uma família pobre. Porque veio de um lugar da periferia”**. Enfim, todos os rótulos que a gente pode imaginar (grifo nosso).

Isabel demonstra em sua fala a forma de implicação interseccional a qual estão submetidas as mulheres negras, na medida em que suas condutas estão sempre prestes a serem cooptadas pelo lugar social enquanto negra, enquanto mulher ou enquanto pessoa periférica. Neste aspecto, raça, gênero e classe se relacionam produzindo um lugar social específico de atuação das opressões.

4.8 ISAQUE - da igreja que acolhe à igreja que exclui

Isaque é um paulistano solteiro de 37 anos. Nascido em lar cristão evangélico, é advogado e, além de outras áreas, trabalha especificamente com questões raciais. Importante mencionar tal fato, pois demonstra o envolvimento do entrevistado com a pauta racial. Narra que cresceu na Assembleia de Deus Ministério Ipiranga, onde seus pais congregavam. Contudo, o restrito regramento moral da igreja foi objeto de conflito e ruptura da família com a igreja, ou seja, gerenciar conflitos com a normativa eclesiástica é uma realidade do entrevistado desde a infância, conforme se percebe na história narrada por Isaque:

Entrevistado Isaque: e aí a gente sempre congregou lá na Assembleia de Deus do ministério da Ipiranga. Enfim, depois que eu estava lá na igreja, eu tinha uns catorze anos, 13, 14, meus pais montaram uma locadora, na época uma locadora de fita ainda, quando tava no auge, fita cassete. Meus pais montaram uma locadora, o bairro não tinha, não tinha nada, meus irmãos sempre quiseram montar uma locadora, montaram uma locadora. E aí, o pastor da época, o pessoal, me excluiu todo mundo, assim, por conta dessa locadora. E esse foi um período que tava todo mundo desempregado, meus pais desempregados, meus irmãos, todo mundo desempregado, e a locadora era nosso, bem dizer, único ganha pão. E aí o pastor falou: “Oh não, é porque aí vocês estão reunindo filme de ação, filme pornográfico e tal, e não pode, isso não condiz” e expulsou todo mundo.

Esta passagem colacionada expressa o nível de restrição moral que conviveu o entrevistado no interior da instituição evangélica. Desde pequeno, compreendeu a dificuldade que é colocar pautas divergentes dentro do espaço evangélico. Importante que o entrevistado tenha mencionado este fato traumático na infância,

pois pode-se relacionar com sua opção atual de postura em relação à igreja, dado que decidiu por não congregar oficialmente em qualquer igreja, identificando-se como um desigrejado, porém, segue assistindo cultos online. Isaque explicita sua condição de desigrejado logo após ter mencionado o episódio traumático em que sua família foi expulsa da igreja por possuir uma locadora com filmes conflitantes com a ética cristã da época:

Entrevistado Isaque: então eu fui pra essa comunidade chamada Comunidade Bíblica Evangélica, na cidade de Botucatu, e gostei muito dessa comunidade, essa comunidade muito diferente, uma comunidade. **Todo aquele amor de comunidade, toda aquela coisa da comunidade foi bacana, me encontrei, fiz amigos lá, e eu fiquei nessa comunidade por um bom tempo até que foi um congresso que essa comunidade fez,** veio um pastor chamado Anésio Rodrigues de São Paulo, isso no interior, Anésio Rodrigues fez uma pregação muito boa, eu fiquei encantado, apaixonado por ele, e aí assim, logo no ano seguinte, aí eu já tinha 19 anos, fui pra faculdade. Aí eu fui pra faculdade, aí já não dava pra morar em Botucatu, fui pra outra cidade, e eu comecei a acompanhar esse pastor pela internet. Ele publicava os cultos dele na internet e tal, eu comecei a acompanhar ele pela internet. Aí assim, eu me afastei dessa igreja [Comunidade Bíblica Evangélica], porque eu mudei de cidade, estava em Botucatu me mudei pra Sorocaba, depois fui pra Franca, mais interior ainda de São Paulo. E eu sempre fiquei acompanhando esse pastor pela internet. **E aí sendo bem sincero com você (risos), depois disso eu não frequentei igreja mais assiduamente como eu frequentava quando eu era mais jovem, quando eu era criança. Depois disso, eu só assisto culto pela internet e tal, daí eu virei um crente virtual, por muito tempo eu virei um crente virtual.** Vou na igreja de vez em quando, quando estou com meus pais eu vou na igreja e acompanho-os, mas eu perdi aquele hábito, mas isso é horrível, eu perdi aquele hábito de frequentar igreja assiduamente, todo domingo, passar o dia na igreja e tal, de manhã a tarde, então eu acompanho muito pela internet, eu acompanhava até o ano passado um outro rapaz cuja pregação dele é muito sensata que é o Ed René Kivitz, o Anésio e o Ed tem a mesma filosofia de evangelho, passei a acompanhar esse Ed que é muito bom e tô nisso, **embora meus pais me cobrem que eu tenha de frequentar, né. E aí assim, você vai vendo... vai vendo que aquele discurso da Assembleia de Deus Belém-Ipiranga já não faz muito sentido pra mim faz muito tempo. Hoje, até dessa comunidade que eu passei quando eu frequentava lá em Botucatu, até dessa comunidade eu vi que era um discurso um pouco, era um discurso melhor, mas ainda assim não se encaixa**

muito bem. Mas como eu falei, até hoje eu acompanho, isso já tem uns quinze anos, eu acompanho esse pastor chamado Anésio e agora tem uns dois anos que eu to acompanhando o Ed René Kivitz, você deve conhecer.

Dois aspectos chamam a atenção na fala acima colacionada do entrevistado. Por um lado, os aspectos positivos, como o sentimento de comunidade e de pertencimento que encontrou na igreja que passou a frequentar após ter sido expulso da Assembleia de Deus. Fica evidente a contradição entre o episódio traumático narrado por Isaque e a vivência positiva logo em seguida descrita, como se estivesse demonstrando a dualidade presente no ambiente evangélico para ele, que por um lado o exclui, mas por outro o acolhe. Além disso, percebe-se a saída encontrada por Isaque no gerenciamento de conflitos entre identidade racial, restrições morais, sentimento de comunidade e a identidade evangélica: desinstitucionalizar-se. Isaque ainda se identifica enquanto evangélico, mas não mantém um vínculo institucional atuante, ou seja, a saída foi individual e por não entrar em conflito direto no interior da instituição. Tal análise se confirma a partir da resposta do entrevistado acerca da presença do racismo no interior da igreja evangélica brasileira:

Entrevistado Isaque: **As igrejas como um todo elas são muito racistas assim, elas são muito preconceituosas, elas discriminam e o que eu acho que é pior,** e eu acho talvez, que eu percebo muito na fala do Anésio e do Ed, que eles já estão fazendo um caminho contrário, mas as outras igrejas que eu vejo, que eu acompanho de longe, **eu percebo que elas ignoram o racismo. Elas ignoram a existência do racismo. Ignoram a existência até do machismo, mas principalmente do racismo. E aí só o fato de ignorar já acaba com tudo né? Só o motivo de ignorar que existe o racismo, eles desconhecem que existe racismo dentro da igreja.** E aí como eu falei, quando eu saí da Assembleia e fui pra essa outra igreja que era uma comunidade, e ela é muito mais aberta, já na linha do Ed, **essa igreja que é muito mais aberta como comunidade, ela ainda ignora o racismo.** Então, eu acho assim, acho que até era um assunto que eu queria acompanhar na igreja quando eu frequentava mais, gostaria de ter trabalhado isso mais, de ter militado dentro da igreja em relação a isso, mas acabei que não consegui, que era justamente que as igrejas são racistas (grifo nosso).

Entrevistador João: Tu não conseguia tocar nisso dentro da igreja?

Entrevistado Isaque: Então, na época eu não conseguia tocar porque eu via que existia um problema, mas eu estava muito no meu começo de formação, então eu ainda não tinha base pra fazer os enfrentamentos necessários, sabe? Sentar com o pastor e falar “Você tá sendo um racista aqui, aqui e aqui. Isso, isso e isso, tá errado”. Eu sabia que tinha um problema, me sentia mal, mas eu não conseguia ainda fazer o enfrentamento, a militância ali dentro.

A fala de Isaque deixa nítida a dificuldade de qualquer articulação coletiva em prol da superação do racismo no interior das igrejas evangélicas, inclusive em igrejas que se colocam como menos conservadoras. A resposta do entrevistado vai ao encontro das respostas das outras pessoas entrevistadas, que também pontuam o silenciamento da igreja em relação às pautas raciais. Neste aspecto, casa-se com a ideia do mito da democracia racial, pois, silencia-se, por entender que não é uma problemática no interior da igreja, na linha da existência de uma harmonia racial no espaço evangélico, o que é denunciado pelas pessoas entrevistadas.

5 QUESTÕES DE PELE, QUESTÕES DE FÉ

Se o objetivo do capítulo anterior era priorizar o discurso dos nativos, ou seja, deixar explícitas e valorizar as análises sociais que os homens e mulheres negros e evangélicos produziram ao longo dessas entrevistas, neste capítulo o objetivo é sistematizar essas diversas informações a partir do propósito desse trabalho. A saber, como se dá a relação entre pessoas negras com consciência racial e espaços evangélicos, especialmente da denominação batista⁴⁴. Vê-se, desse modo, que é um tema com ao menos dois polos, ou seja, tanto o âmbito das pessoas negras, como a própria realidade evangélica e cristã de maneira mais ampla. Também esta análise, portanto, enfatizará alternadamente estes dois polos, por assim dizer, priorizando primeiramente o polo da negritude (e as consequências teóricas de partir desse ponto de vista) e, depois, o polo do cristianismo (percebendo a situação das pessoas negras como uma tensão própria das dinâmicas cristãs). Por fim, objetiva-se sintetizar essas análises ressaltando a relação entre ambos.

Primeiramente, ao refletir sobre a vivência e o discurso das pessoas negras no ambiente evangélico, especialmente batista, percebe-se que, nas entrevistas realizadas, é mostrado como a consciência racial no ambiente da igreja torna-se um processo de tomada de consciência solitário, ou seja, um processo que passa por uma situação de individualização, solidão e falta de diálogo. Os entrevistados mencionam o lugar destacado e difícil em que se encontram, quando Isabel, por exemplo, cita o silenciamento da questão e a resistência a tratar do assunto. Ester, por sua vez, conhece o movimento negro na própria igreja, vindo não de um espaço institucional, mas sim de membros de um grupo de capoeira que participavam do culto - seu processo de luta e conscientização se deu não na igreja, a qual abandonou durante alguns anos, e sim entre seus colegas capoeiristas e ativistas. Interessante ressaltar ainda que Ester, mesmo no movimento negro, era também destacada como diferente - era vista como “a protestante”, por não participar do “axé”, como mencionou, e ter que defender entre o grupo que a capoeira e a luta do movimento negro eram possíveis inclusive para pessoas evangélicas. Sintomaticamente, ela volta à igreja aos 35 anos, mas em uma grande congregação,

⁴⁴ Refere-se ao fato de todas as pessoas entrevistadas serem oriundas de igrejas batistas. Contudo, sabe-se que, embora todos/as sejam batistas, as denominações são muito diferentes entre si, possuindo direções, interpretações doutrinárias e estruturas independentes.

em que se torna anônima e não é mais identificável entre os fiéis e sua comunidade. Por fim, o próprio Davi, que é pastor, relata a imensa carga de racismo que vivenciou em sua vida: desde criança, sua constituição também se deu a partir de traumas em que a negritude era associada ao perigo, à violência, tanto é que passou a questionar isso intensamente nas letras das músicas cristãs. Mesmo em sua posição de relativo poder, ao ser pastor, também precisou lidar individualmente com o racismo e assumir uma luta individual em torno do tema.

Vê-se, portanto, a dimensão epidérmica e outrificante do racismo, em que, como diria Fanon (2008), o racismo se torna uma opressão inescapável ao sujeito, simplesmente por envolver um signo sempre visível e presente (a pele). Ao ter negada a possibilidade de ser apenas mais um homem ou mulher, os sujeitos entrevistados precisam assumir seu lugar particular no mundo e, nesse caso, no espaço da igreja (que se coloca como antítese do mundo, como veremos adiante, e traz consequências interessantes à análise). Do mesmo modo, os sujeitos passam a ser vistos como outros pelo restante dos fiéis e, similarmente, assumem esse olhar de se ver como outro. Nesse sentido, Rute fala da “sofrência” por ter tomado suas decisões e feito suas escolhas, e inclusive menciona o peso que é lidar com suas escolhas no ambiente da igreja. Assim, os sujeitos são outrificados, isto é, mesmo sendo aceitos na congregação, passam também a serem vistos por suas escolhas individualizantes, que, nesse caso, envolvem justamente a luta por igualdade e pela não discriminação e desumanização de seres humanos a partir de suas características fenotípicas.

Este processo (esse peso, essa busca por ser anônimo, a sofrência e o trauma) que a consciência de ser negro e o questionamento ou luta contra a discriminação provocam nas vidas dos sujeitos entrevistados, mas também na igreja, envolve de maneira mais visível uma solidão, no período em que estes/estas frequentavam igrejas não progressistas, como o caso de Rute, de Mateus, que saíram de suas igrejas mais conservadoras para passar a frequentar a Nossa Igreja Brasileira, igreja pastoreada por um pastor do movimento negro evangélico. Este destacamento, o modo de se ver como alguém particular e diferente, e perder a oportunidade de ser um homem em geral, igualmente comum em relação a seus pares, conecta-se inicialmente a um sentimento de solidão por parte dos entrevistados. Esse destacamento, contudo, também propicia a eles um olhar mais apurado de sua realidade social, em uma relação próxima ao conceito de “outsider

within”, cunhado por Hills Collins (2016). Os entrevistados, dessa maneira, apresentam uma visão apurada e específica tanto do cristianismo e da estrutura de suas igrejas, como também de sua posição social enquanto sujeitos negros.

Assim, a discussão sobre desigualdade racial não é aberta no ambiente da maioria das igrejas (as não progressistas ou ligadas ao movimento negro evangélico, no caso), e as pessoas lidam com o processo de descobrir-se negro ou assumir uma luta antirracista de maneira individualizada. Collins (2016), nesse sentido, já mostrava como as mulheres negras desenvolviam uma consciência apurada de sua realidade social, ao transitarem entre ambientes pobres e ricos, negros e brancos, a viverem a desigualdade em toda a sua concretude. Nesse caso, apesar de envolver também os homens negros, há o mesmo sentimento de estar dentro e fora, inclusive citado por hooks (1984), e de poder ver dentro e fora. Ao se perceberem diferentes (ou melhor, ao perceberem que são colocados como diferentes), os entrevistados desenvolvem uma série de reflexões, sentimentos e teorizações sobre esse processo. Juntamente a isso, desenvolvem uma série de estratégias e articulações (das quais será tratado melhor a seguir) para lidar com essa discriminação. Por ora, porém, pode-se salientar a posição tensa em que os sujeitos se encontram: de um lado estão em um ambiente de acolhimento, fé e comunhão, que são os principais benefícios pregados pelas igrejas para seus fiéis e, inclusive, os entrevistados ressaltam esse acolhimento social e emocional que as igrejas oferecem; por outro lado, são vistos como diferentes, estrangeiros, por assim dizer, demarcando seu lugar como outro, ou nas palavras da entrevistada Rute “a comunista”. Assim, eles conseguem ver tanto as dinâmicas e limites que as igrejas oferecem para esse acolhimento - como Davi ao mencionar o racismo que ainda existe em cânticos litúrgicos, como também perceber as limitações que a realidade fora das igrejas oferece, como Ester ao citar como era vista como diferente (“a protestante”) no ambiente da capoeira e do movimento negro.

É possível inclusive pensar que esse espaço de “outsider within” traz uma visão intrinsecamente negativa e desconfortável ao restante da comunidade e do ponto de vista social. Em uma possível leitura - acredito que a mesma feita por hooks (1984) e Hills Collins (2016) - o conceito representa indivíduos com características sintéticas (no sentido de unir polos dicotômicos) e até mesmo positivas, ao se referir a pessoas que possuem uma visão mais crítica, acurada e apurada das estruturas e problemas sociais justamente por vivenciar diversas

realidades econômicas, raciais e de gênero distintas. No entanto, essa mesma capacidade de transição e de vivenciar realidades distintas pode gerar em sua comunidade um sentimento de desconforto, por ser uma pessoa que não é exatamente igual ao restante e que, mais do que trazer características distintas e positivas, traz uma diferença ameaçadora. Assim, podemos perceber que o outro - nesse caso, o outro negro, mulher, evangélico, e sua pluralidade ou dinamicidade trazem signos lidos de maneira negativa, e não em suas possíveis contribuições ao contribuir para a diversidade aos espaços sociais. Talvez, nesse sentido, a ideia do “fora e dentro” (o “outsider within”) envolva até mesmo meu problema de pesquisa inicial, que pensava o lugar dos negros no ambiente evangélico como uma posição incorreta, como se houvesse um lugar adequado para pessoas com consciência racial e de classe ocupar. Do mesmo modo, vê-se a mesma análise tomada por incompreensão sobre as pessoas evangélicas, muitas vezes envolvendo preconceitos de classe ou preconceitos religiosos, o que envolve inclusive as pessoas negras e evangélicas, vistas como algo antitético.

Essa posição de solidão, individualidade e estranhamento, que está sendo analisada sob algumas chaves de leitura, também pode ser vista por meio da ideia de “rebanho” e “irmandade”, ideias fortemente presentes no meio cristão e evangélico. O rebanho, que inclusive foi referido na entrevista de Rute (que ao questionar um pastor sobre a possibilidade de mulheres serem pastoras, disse: “se a mulher tem estrutura pra cuidar de uma família sozinha, ela não tem estrutura pra cuidar de um rebanho? Eu não entendo isso pastor”), é uma metáfora relacionada à figura do pastor e à própria figura de Cristo - o Cordeiro de Deus. Assim, os fiéis assumem uma mesma posição de subordinação e fidelidade ao pastor, criando uma unidade. Do mesmo modo, há a característica imagem cristã do irmão e da irmandade, ou seja, sendo filhos de Deus, os homens são todos irmãos e, portanto, pertencem à mesma família, como se fossem laços consanguíneos, o que gera uma identidade única e um único grupo, mesmo com as diferenças existentes.

Esta noção de consanguinidade, sob a chave de leitura da fraternidade, ou de arrebanhamento, pensando a partir da metáfora cristã do rebanho, traz resultados interessantes. Primeiramente, forma um grupo dentro da própria igreja composto por pessoas iguais, cujas diferenças são apagadas pelo grau hierárquico ou consanguíneo em relação ao pastor ou pai, respectivamente. Isso ainda cria uma homogeneidade interna ao grupo de fiéis, apagando-lhes diferenças radicais, no

sentido de diferenças que não poderiam ser transpostas pelo poder da fé e da religião.

No caso deste trabalho e a partir do conjunto de entrevistas realizado, essas noções de irmandade e rebanho foram por vezes articuladas de maneira positiva, por exemplo, no momento em que Ester cita a contribuição da igreja e da comunidade para seu conforto e acolhimento durante momentos difíceis, como o falecimento de seu filho. Assim, os laços de irmandade desenvolvidos na igreja fornecem um apoio emocional, psicológico e, por vezes, material para cada membro.

Não obstante, vemos também o sofrimento por que passam muitos dos entrevistados, tomando decisões para tornarem-se anônimos ou arcando com o peso de suas decisões controversas em relação ao restante do rebanho. Assim, a ideia de fraternidade e de rebanho apresenta um reverso: juntamente ao apoio psicológico, moral, material e emocional que a congregação pode apresentar, essa noção de consanguinidade se transforma em um meio de opressão dos sujeitos racializados. Assim, a ideia de fraternidade, cujo polo positivo envolve uma harmonia e busca pela felicidade comum dos irmãos, também apresenta um polo negativo, a saber, a negação ou silenciamento de diferenças, nesse caso, diferenças raciais. É possível até mesmo pensar que certas diferenças - como a discriminação racial e o debate sobre essa discriminação - são por demais radicais para serem discutidas e posteriormente amenizadas sob o signo da irmandade, ou seja, existiria um limite na concepção de fraternidade/rebanho que as comunidades cristãs conseguem articular para produzir um sentimento de família. É válido ressaltar, ainda assim, que esse limite seria fruto de um dado momento histórico no contexto nacional, visto que o cristianismo é uma religião dinâmica, apresentando diversas correntes e teologias através dos séculos que lhe confere certa plasticidade.

É importante ainda salientar outro aspecto ao pensar em fraternidade e na ideia de rebanho na igreja, e também nos limites que esse conceito e prática apresentam no cotidiano da instituição. Como foi citado no início do trabalho, Lélia Gonzalez (1988) mostra como o racismo no Brasil apresenta-se de forma frequentemente denegada, isto é, nega-se sua existência, mas por outro lado se apresenta de forma ainda mais intensa. Essa denegação também serve à construção e manutenção do mito da democracia racial, em que as diferenças entre raças do país são obliteradas em prol da união nacional. Em certa homologia à mitologia cristã, em que há uma relação de hierarquia ou consanguinidade na figura

do rebanho-pastor ou dos irmãos-pai, também na democracia racial há uma relação de união e harmonia na relação raça-nação. O mito da democracia racial opera de modo a diminuir, negar ou apagar diferenças causadas pela raça, sendo esse mito fortemente defendido em âmbitos estatais e pelas elites do país ao longo de nossa história. Traçando um paralelo com relação à realidade específica deste trabalho, em todas essas construções simbólicas e míticas, as diferenças internas se subsumem a uma hierarquia (o pastor), a uma origem anterior (o pai) ou a uma união geral (a nação futura).

Isto também pode ser percebido na fala de Isabel, de Mateus e mesmo nos dados apresentados no início deste texto. Isabel, no capítulo anterior, menciona, com um olhar apurado, como a estrutura da igreja muitas vezes envolve pastores homens e brancos, de um lado, com fiéis de maioria negra. Também esses dados aparecem nas estatísticas produzidas pelo IBGE (2010), em que a população evangélica é majoritariamente negra, frequentemente composta por mulheres negras e pobres - as quais muitas vezes trazem o restante da família para seus cultos, ou seja, o papel dessas mulheres é muito relevante para a dispersão e fortalecimento da religião evangélica. Contudo, essa mesma presença não é verificada nos cargos de maior poder e mobilização, como os cargos pastorais. Mas não só há um problema de representatividade e ocupação de posições políticas de poder dentro da igreja, como também um silenciamento sobre o tema, que parte da concepção cristã de irmandade e rebanho, assumindo contornos particulares na realidade sócio-histórica de nosso país.

Antes de prosseguir esta reflexão, contudo, é importante ainda trazer um último elemento para pensarmos a relação entre a negritude e as igrejas, ao menos a partir das entrevistas realizadas para este trabalho. É preciso mencionar que muitas igrejas constroem uma separação entre a ideia de rebanho e de irmandade, de um lado, e a ideia de coisas “do mundo”. Os temas do rebanho e da irmandade já foram abordados anteriormente, porém, o elemento “do mundo” pode ser melhor explicado. Ele serve de antítese à realidade da igreja, ou seja, à construção de uma realidade comunitária constituída por laços de amor, fraternidade, fé e moralidade, realidade a qual os fiéis idealmente devem buscar. O “mundo”, por outro lado, assume um caráter perigoso e sedutor, por vezes, tentando levar os fiéis ao pecado. Esse conceito de “mundo” apresenta diversos signos, muitos deles vinculados ao pecado, à sujeira (em oposição à pureza), à falta de moralidade, à tentação, os

quais não serão extensamente debatidos aqui, visto que o objetivo do trabalho não é uma análise da moralidade evangélica de maneira geral. No entanto, esse conceito de mundanidade também serve para demarcar elementos provindos do mundo em um sentido mais abrangente, inclusive tensões sociais. Como se demonstra na entrevista realizada com Ester, que ao narrar sua tomada de consciência racial, vincula tal percurso com descobrir o mundo e comer da fruta do bem e do mal. Nas palavras de Ester:

Só que depois a mente foi se abrindo, eu **comi da frutinha da árvore lá. Entendi o bem e o mal.** Aí a ficha caiu, aí falei peraí? Isso aqui não é pra mim. Eu sou uma mulher negra. Aí fui entendendo essa minha negritude dentro da igreja, que eu era diferente. Meu timbre vocal era diferente, havia um destaque no jeito de falar, nessa coisa que. Que eu identifiquei aonde? No samba, que é a raiz. Não sei se a sua pergunta foi no âmbito de igreja, **mas eu entendo que descobri ali e ganhei o mundo, a partir dali ganhei o mundo. Fui entender o racismo,** fui vivendo atos de racismo, aí cai na militância e não tive mais volta. Capoeira abriu, escancarou tudo (grifo nosso).

Também se demonstra na fala de Rute quando esta decide estudar moda e sua decisão é compreendida pelos demais membros da igreja como uma escolha “mundana”:

E aí, as pessoas ligavam muito isso a cultura popular, que era do mundo, né, então, foi uma outra sofrência, assim.

Nota-se, desse modo, que as questões raciais dentro da igreja são rotuladas como assuntos “do mundo”, ou seja, não são vistas como elementos próprios à congregação. É interessante ainda que Grada Kilomba (2019) explica o racismo enquanto inerentemente um assunto da mundanidade, ou seja, com uma dimensão cotidiana, ao mesmo tempo, revela estruturas históricas e sociais, tornando-se algo constantemente presente na realidade social.

Assim, temos diversos elementos que ajudam a explicar a realidade social dos entrevistados em suas congregações: suas vivências em relação ao racismo e a sua consciência racial (ao serem ignoradas ou omitidas pelas lideranças religiosas de igrejas não progressistas) ficam como questões “do mundo”, prejudicando o sentimento de fraternidade que a comunidade almeja. O laço consanguíneo que, metaforicamente, é desejado na religião cristã é danificado ao trazer questões do

mundo, externas à igreja, e que podem prejudicar a efetividade dessa metáfora. Do mesmo modo, o rebanho de fiéis não se torna realmente um rebanho (ou seja, a metáfora não é efetivada) se as diferenças - como as diferenças de raça, que são mundanas e não ligadas ao reino divino que a congregação deseja construir - forem mencionadas e discutidas entre os fiéis, obviamente, no caso de igrejas não progressistas ou não ligadas ao movimento negro evangélico.

É como se as lideranças das igrejas e suas congregações recusassem a historicidade e a materialidade do mundo ao procurar construir novos laços religiosos, ou seja, as estruturas históricas e sociais que atravessam nossa realidade e que resultam em questões concretas, como desigualdades raciais, de gênero e de classe que apresentam resultados concretos na vida dos sujeitos entrevistados são categorizadas como tensões provindas do mundo externo. Ao operar essa quebra entre discriminações de ordem histórica e social, por um lado, e a construção de um mundo de igualdade e harmônico voltado à fé em Deus, as igrejas desenvolvem uma estrutura conceitual, religiosa e cultural específica historicamente, estrutura a qual invisibiliza muitas das lutas dos negros evangélicos e os relega a iniciativas de ordem individual. Essa estrutura, ainda, pode ser vista como uma realização particular tanto das concepções cristãs como da estrutura racial em nosso país.

Primeiramente, o cristianismo constitui-se como uma religião bastante diversa historicamente, havendo centenas de denominações e movimentos cristãos, muitos deles com diversidade local e nacional, processo que ocorreu ao longo de séculos e ainda acontece em nosso país, vide as mudanças significativas de confissão que os brasileiros apresentaram nas últimas décadas. Isso também ocorre no caso específico dos batistas, considerando que, ainda que os sujeitos entrevistados fossem desta denominação, cada igreja em particular apresenta códigos, tradições e liturgias específicas, o que pode trazer mudanças (políticas, religiosas, sociais) significativas. No caso deste trabalho, porém, percebe-se que entre as diversas igrejas a que pertencem as pessoas entrevistadas, a separação entre “reino dos céus” e “reino da terra” já bem demarcada por Cristo (BÍBLIA, Mateus 6:9-10; Mateus 19:14; Mateus 7:21) em diversas passagens, absorve contornos da historicidade do Brasil. Assim, parece que o arcabouço cristão, que prega a separação entre questões terrenas e divinas, é mobilizado também sob um viés da estrutura racial do país. Isto é, como Gonzalez (1984) já havia teorizado, o racismo no Brasil é denegado - invisibilizado, ignorado ou frontalmente recusado - o que

parece se refletir nas próprias estruturas cristãs, ainda que a contribuição da população negra e o racismo sejam fenômenos muito visíveis na realidade histórica e cotidiana do país. Dessa maneira, a lógica de recusa a questões terrenas passa também a incluir a recusa a discutir questões terrenas ligadas à raça. Essa estrutura assemelha-se inclusive ao mito da democracia racial já citado acima, havendo uma operação de apagamento de tensões sociais e históricas em prol da fabricação de um grupo coeso e uno (o rebanho, a nação, a irmandade).

Como já mencionamos no restante do trabalho, porém, essa é uma visão possível desta estrutura social e desse processo histórico, e é evidente que os sujeitos entrevistados - da mesma forma que apresentam visões críticas sobre temas raciais, e inclusive mencionam situações traumáticas sobre essa temática em suas próprias vidas - também encontram grande conforto na igreja. Esta realidade de acolhimento, abrigo e fé que a igreja oferece foi mencionada pela maioria dos entrevistados, isto é, a igreja é um espaço de fortalecimento de vínculos positivos e relevantes para a vida dos sujeitos. Como Medeiros (2021) havia afirmado, o evangélico não é unidimensional. O objetivo deste trabalho, desta forma, não é categorizar igrejas como lugares racistas ou pensar que negros não devem ocupar igrejas evangélicas, pelo contrário, o intuito deste texto é compreender a realidade atual destes templos, inclusive para oferecer ferramentas que permitam alterar essa construção social para propiciar maior igualdade entre os sujeitos. À medida em que podemos entender como sujeitos negros e evangélicos compreendem sua vivência individual (em relação a termos como raça entre outras questões) nas igrejas evangélicas, podemos compreender o processo que leva a essas vivências e também vislumbrar processos que modifiquem essa realidade.

Mas retornando à análise anterior, os/as evangélicos/as negros/as e com consciência de sua negritude, portanto, não encontram eco no restante de suas congregações para debater racismo. Esse tema é frequentemente posto de lado, o que pode ser analisado a partir de uma dinâmica de fundo que interpreta aquilo que não é interesse da igreja debater como questões mundanas, atritos que prejudicam a congregação e a harmonia do rebanho. Resta, então, em um nível individual, ou seja, ao “self” da pessoa negra, um sentimento de solidão, o qual foi mencionado pela maior parte dos entrevistados. Essa solidão, mais do que apenas um sentimento social, também pode ser vista como um efeito de uma determinada estrutura social e religiosa, estrutura a qual individualiza os negros e suas demandas

em prol do rebanho. Essa individualização da pessoa negra é curiosa, ainda, por envolver um destacamento a partir de noções de consanguinidade e coletivização. Como Fanon (2008) escreveu, a violência ao *self* da pessoa negra ocorre justamente por essa pessoa perceber-se como uma parte (e não um todo), não mais um homem comum, mas alguém marcado, particular e com destino e passado pré-determinados, ou seja, uma pessoa menor (minorizada). No caso em análise, para realizar a coletivização e a harmonia do grupo de fiéis (a irmandade ou o rebanho), é preciso que a realidade específica da pessoa negra seja negada, isto é, ela se torna particularizada e limitada através da negação de sua individualidade. O coletivo é formado, portanto, tomando todos como sujeitos iguais, a-históricos e sem particularidades internas, ou seja, negando tensões sociais, inclusive de ordem racial.

Vê-se, portanto que, no início desse capítulo, partiu-se deste mesmo sentimento de solidão e individualização, procurando entender como e por que isso ocorria nos espaços evangélicos. Neste momento, é possível perceber que essa emoção atravessa diversas outras tensões estruturais das igrejas. A partir disso, é possível pensar: considerando que muitas igrejas são estruturadas dessa forma, o que fazem os sujeitos negros? Isto é, que estratégias e articulações esses sujeitos operam para tentar superar seus problemas?

Anteriormente, mencionou-se a importância das estratégias, máscaras e negociações que os sujeitos negros fazem para “navegar” nos sistemas de opressão em que estão imersos. Dessa forma, precisa-se de estratégias para lidar com um sistema de normatividade típico de uma sociedade colonizada, racista e com diversas opressões envolvendo gênero, classe, entre outros. Nesse sentido, Gonzalez (1984) mostrava a importância da afirmação da negritude como uma estratégia de visibilização e questionamento do mito da democracia racial. Do mesmo modo, Hall (1997) defende a relevância dessas estratégias e negociações que os sujeitos fazem nas estruturas em que se encontram e até mesmo entre as identidades que possuem. Por fim, autores como Cardoso (2018) revelam como o evangélico é um sujeito múltiplo e plástico, ou seja, não é um ser unidimensional e facilmente definido.

Posto isso, vemos que os sujeitos entrevistados tiveram diferentes estratégias para lidar com sua negritude em relação a sua religião. A estratégia mais evidente - e que possibilitou a realização deste trabalho e o encontro entre este pesquisador e

os sujeitos aqui presentes - foi a busca e a participação no grupo de leitura bíblica afrocentrada ministrado pelo Pastor Marco Davi Oliveira. Esse primeiro momento já demonstra o interesse que esses fiéis demonstravam por refletir sobre a relação entre sua própria negritude e sua religião, o que revela tanto uma tensão interna nesses sujeitos, o que motiva a busca por esse curso e por pessoas que partilhassem de suas dúvidas, como também revela a falta de vazão institucional para essas dúvidas.

Nesse sentido, diante da individualização e por vezes solidão a que os sujeitos entrevistados eram submetidos, a busca e participação nesse grupo foi a estratégia usada para se sobrepôr a uma limitação estrutural e institucional. Assim, ao não se apresentarem caminhos de diálogo que resolvessem essas tensões, dúvidas, conflitos, curiosidades, optou-se por uma busca ativa de outras pessoas que partilhassem dessa tensão e desse sentimento. Vale notar que esses conflitos ocorriam em nível individual, no sentido de tensões internas psicológicas que não eram sanadas [a questão da limitação das possibilidades de ser livre de que Fanon (2008) tratava], mas também institucionais, já que as igrejas não possuíam formas institucionais ou comunitárias para lidar com esse dilema. Assim, nem os pastores, nem o restante da comunidade de fiéis, apresentavam caminhos para resolução dessas complexidades, relegando essas tensões a conflitos “do mundo” que prejudicariam a harmonia entre os fiéis.

Vale notar ainda que a única participação de um grupo de pessoas negras - além do curso em que esses entrevistados se inscreveram e se conheceram - foi do grupo de capoeira citado por Ester, grupo o qual era externo à igreja, mas passou a participar dela, e foi no espaço da capoeira e do movimento negro que Ester desenvolveu sua consciência racial e conseguiu trabalhar inclusive tensões que possuía com sua avó e sua história no candomblé. A entrevistada inclusive conta que fingia não ouvir o som do atabaque, que lhe remetia a sua avó e que lhe dava pavor, nas suas palavras. É relevante ainda notar a operação que Ester precisou realizar, dissociando a luta do movimento negro e a capoeira, de um lado, com a religião afro, da qual continuava não gostando. Nesse sentido, no capítulo 2 levantou-se a possibilidade de que a participação de tantos negros e negras no pentecostalismo poderia ser uma forma de dar legitimidade a esses sujeitos que estão inseridos em um sistema de normatividade branca. Apesar de essa hipótese não poder ser diretamente corroborada pelos dados das entrevistas, é válido pensar

que, no caso de Ester, foi apenas com a organização do movimento negro e através da capoeira que a entrevistada conseguiu articular e dar um sentido positivo às suas vivências, ainda criança, com sua avó, de um lado, e sua realidade como fiel batista. Assim, nota-se a grande tensão em que muitos desses sujeitos se inserem, havendo uma dissociação entre sua própria história familiar e religiosa para se conformar aos padrões morais do cristianismo, em que a demonização de religiões de matriz africana, indiretamente, pode afetar a própria história desses sujeitos. Essa separação entre a igreja e o mundo, portanto, pode “respingar” na recusa dos sujeitos em reconhecerem sua própria história, sua trajetória familiar, seus vínculos afetivos, o que demanda a eles a criação de estratégias para conseguir unir esses diferentes universos. Assim, se o cristianismo evangélico dá legitimidade moral e social aos negros e negras que dele comungam, também cria fissuras e tensões desses indivíduos com sua história e com sua própria negritude, como estamos percebendo neste capítulo.

Vê-se, por isso e a partir das entrevistas, que a maior parte das igrejas não oferecem espaços para as pessoas negras resolverem tensões ligadas à sua vivência com o racismo, e precisam encontrar soluções distintas para dar sentido a suas experiências. Dessa maneira, além da própria formação desse grupo, os entrevistados também tiveram outras estratégias para lidar com esse conflito. Ester, por exemplo, optou por voltar a professar sua fé em uma igreja no centro da cidade, com dezenas de milhares de fiéis e em que é apenas mais uma, ou seja, uma anônima. Como Almeida (2019) havia mencionado, nessas igrejas há menos vínculos institucionais, e os fiéis se tornam mais livres para acompanharem os cultos - e até mesmo trocar de igreja - sem haver pressões da comunidade ou dos pastores. É sintomático, por isso, que Ester prefira um lugar onde não é conhecida, onde pode se tornar mais livre e escolher seus próprios caminhos e traçar suas próprias ideias. Do mesmo modo, Rute, ao lidar com a censura do restante da igreja sobre sua escolha profissional, cita a sofrência e a pressão a que era submetida. Menciona ainda as regras que “alguém colocou”, frisando que não foi ela que instituiu as regras. Nos dois casos, e também com Mateus, aos perceber que não haveria espaço para o livre exercício de sua fé enquanto homem negro gay, e Isaque, ao optar por assistir apenas os cultos na forma online ao perceber que não teria espaço para sua militância na instituição religiosa que frequentava, a operação mais comum que os sujeitos criam é individualizar sua fé. Desse modo, Ester chega

a mencionar de modo límpido essa situação: “O cristianismo sou eu em minha individualidade”, cita.

Vemos, nesse contexto, um panorama em que uma série de oposições se conformam: o rebanho e o mundo, a igreja e o mundo, fé e racismo. Essas oposições, ao analisarmos as falas dos entrevistados, são fontes de tensões para eles, visto que, enquanto sujeitos, não conseguem ter receptividade em sua igreja ou com os pastores (que frequentemente são brancos) para lidar com suas vivências e com a compreensão da racialidade e do racismo a partir de um viés da fé. Resta, então, a individualização da fé: no lugar de tornar-se uma fé comunitária, a solidão, a falta de resposta institucional das igrejas e o silenciamento do tema em prol da noção de rebanho, tudo isso transforma o cristianismo em uma visão individual da fé. Essa visão, é claro, segue uma tendência histórica de individualização dessa religião que caminha inclusive com eventos como o surgimento do protestantismo, a intensificação da lógica econômica capitalista e o avanço recente do neoliberalismo. Apesar disso, é um processo que se acentua a partir da vivência dos sujeitos negros, ao menos nos sujeitos entrevistados, que não conseguem dar vazão a essas tensões, o que transforma isso em interpretações individuais da fé e da religião, transformando o sentimento de solidão também na criação de, como se fossem, teologias individualizadas, ou seja, percepções particulares da fé, percepções essas que permitem compreender temas como negritude e racismo, Evangelho e fé.

Portanto, nota-se como a relação entre pessoas com consciência racializada e a fé nas igrejas evangélicas, especialmente batistas não progressistas, e mesmo com a diversidade de posturas que cada igreja apresenta, há certas convergências que essa relação apresenta. Dessa maneira, o sentimento de solidão, o peso das regras, a falta de diálogo com pastores ou com a instituição, a oposição entre assuntos mundanos (como raça) e fé, tudo isso opera uma repetição da denegação e do silenciamento do racismo que se vê ao longo da história do país e que aparecem estruturadas dessa maneira particular nessas igrejas e através desses sujeitos. A consequência é uma individualização ainda maior da fé, o que permite que haja uma convergência entre seus questionamentos individuais, enquanto sujeitos conscientes de sua negritude, e sua fé no Evangelho. A perda é nítida, ocorre justamente na dimensão comunitária do cristianismo.

Por isso, é notável o esforço dos sujeitos, encabeçado pelo pastor Marco Davi Oliveira em unir a teologia e a discussão sobre racismo e raça. A própria formação dessa turma de interessados em discutir o tema revela dois pontos: primeiro, que esse tema não é adequadamente tratado nas igrejas e pela teologia cristã atual de maneira mais ampla, o que tem como consequência a formação desse grupo, que não possui vínculos institucionais e é composto por pessoas espalhadas pelo país, sem uma organização prévia. Segundamente, e mais relevante ainda, a formação desse grupo também revela a importância que, tanto o pastor como os alunos (muitos dos quais foram entrevistados para este trabalho) dão para a dimensão comunitária de sua fé. Assim, ao não encontrar em suas próprias comunidades formas de pensar, em relação à teologia e à vivência nas igrejas, a ligação entre fé e consciência racial, os sujeitos formam um grupo por sua própria iniciativa. Isto é, em face ao “vácuo” institucional, surgem iniciativas agenciadas pelos sujeitos negros, ou seja, o pastor e os que formaram o curso criam sua própria coletividade para discutir e se apropriar de uma teologia que envolva fé, raça e a própria história do país, desta vez não denegada.

Percebe-se, por isso, que apesar de percebermos que as estruturas históricas e raciais do país perpassam as igrejas, também há iniciativas dos sujeitos negros para dar conta da separação entre desigualdade racial e fé. Mencionou-se, anteriormente, como o cristianismo evangélico é uma religião plástica (CARDOSO, 2018), e os sujeitos que o professam não são unidimensionais (MEDEIROS, 2021). Isso serve tanto para evitarmos análises generalistas e possivelmente etnocêntricas, por um lado, mas também para que, no momento em que se notam certas convergências entre práticas, discursos, histórias e ideias - como está se notando neste trabalho - também se possa pensar em mudanças e alternativas. Assim, se o cristianismo é uma religião múltipla e tomada por mudanças ligadas à história da própria religião, mas também do mundo a sua volta, vê-se que os sujeitos negros que tomam a iniciativa de encontrar novas soluções teológicas e sociais para lidar com o conflito entre sua negritude e instituições evangélicas conservadoras podem inclusive motivar alterações nas estruturas que replicam a racialização presente no país. Portanto, se o cristianismo é uma religião formada por tradições milenares, também é uma religião em intensa mudança e movimento, o que é ainda mais notável no cristianismo evangélico: isso, inclusive, pode servir (ou já está servindo) para que haja novas conformações que permitam que a fé também olhe para os

homens e mulheres negros em sua particularidade, ou melhor, no lugar particular e limitado (lembrando Fanon) em que foram postos pelo olhar colonial do qual, até mesmo, a instituição cristã ajudou a construir.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei compreender, nesta pesquisa, como pessoas negras com consciência racial articulam sua identidade racial no espaço cristão evangélico. Como percebem as igrejas evangélicas e a relação delas com a pauta racial. Não apenas aquilo que sentiram em termos de opressão racial no interior das instituições religiosas, mas também quais estratégias de resistência e modificação da realidade de racismo estrutural e institucional específicas, em que estão inseridas as igrejas evangélicas, empregam as pessoas negras.

Importa retomar aqui o percurso, a forma que cheguei até esse questionamento de pesquisa. A frequência em igrejas evangélicas é uma realidade em minha vida desde criança, em um vínculo tão estreito com esta religiosidade que é difícil realizar uma separação entre minhas escolhas de vida e a relação destas decisões com a ligação da minha família com a igreja. Assim, da mesma forma que o dito por bell hooks (2013, p. 83), citada na introdução deste trabalho, escrevo “querendo compreender - apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim”.

Neste trabalho, portanto, de certa forma retomei meu próprio percurso individual e o transporte a esta reflexão sociológica. Os mesmos questionamentos sobre consciência racial, fé, o ambiente das igrejas e outras disparidades sociais fizeram parte de minha vivência, e também foram as inquietações que moveram e motivaram este trabalho, materializando nas páginas meu próprio percurso de vida.

Viu-se, na revisão de literatura deste trabalho, como o racismo assume diversas formas de expressão na realidade brasileira, passando por dimensões individuais, institucionais e estruturais (ALMEIDA, 2019). Não obstante, ele implica também, segundo Fanon (2008) o próprio self - os mecanismos conscientes e inconscientes que constituem um sujeito e implicam profundamente nas possibilidades de relação das pessoas em sociedade. Tendo em vista que o racismo afeta a sociedade e os sujeitos, tanto em nível social e em seu nível mais íntimo de formação e consciência, não deixa de ser relevante - ou mesmo essencial - perceber como uma estrutura relacional como este fenômeno tem implicações profundas na vida em igrejas e, especialmente, na vida dos sujeitos negros nas igrejas.

Pensa-se as igrejas e os evangélicos, no senso comum, como ambientes unívocos, conservadores, compostos por pessoas igualmente conservadoras em

termos sociais e morais. No entanto, diversos pesquisadores citados neste trabalho, como Jacqueline Teixeira (2021) e Vitor Queiroz de Medeiros (2021), ressaltam como o espaço evangélico é plural e os próprios sujeitos evangélicos são também plurais, não sendo unidimensionais e facilmente generalizáveis. Isso se torna visível até mesmo na realidade das igrejas batistas, denominação que se tornou foco principal desta investigação, em que há uma pluralidade de posicionamentos, fiéis e formação de pastores em cada igreja, o que faz com que generalizações entre essas diversas realidades precisem ser realizadas com cuidado e método.

Não obstante, ao entrevistar os sujeitos para este trabalho, viram-se, ainda assim, alguns pontos em comum que mostram que, independente da variedade de espaços e posturas que as igrejas evangélicas apresentam entre si, há também estruturas, ações e comportamentos que se repetem, ao menos no que tange ao tema racial. Viu-se, portanto, como há uma individualização dos sujeitos entrevistados ao tentarem articular sua consciência racial e a fé. Vale notar que desenvolver essa consciência racial é um processo que implica muitas tensões e transformações, não sendo um processo simples ou que pode ser facilmente articulado pelos sujeitos em relação a outros aspectos de sua vida. Por isso, nota-se que ao refletir sobre sua história, sua cor, sobre racismo, isso faz com que os sujeitos modifiquem suas ações socialmente, seja em relação a si, seja em relação aos outros sujeitos, e isso afeta inclusive uma dimensão importante da vida dessas pessoas, que é a fé e a instituição da igreja.

Ao procurar articular sua fé e sua consciência racial (e todos os processos, dúvidas e mudanças que advém dessa tomada de consciência), os entrevistados, contudo, encontram dificuldades, oposições ou barreiras em diversos níveis. É comum que a maior parte dos fiéis seja composto por mulheres negras, segundo os dados dispostos no início deste trabalho, sendo uma representação da própria constituição da população brasileira. Apesar disso, essa realidade não se verifica na estrutura hierárquica da igreja, em que os pastores frequentemente são brancos, não espelhando a diversidade dos fiéis. Isso - como foi citado por vários/as entrevistados/as - é uma das barreiras existentes para debater tanto racismo como para conseguir relacionar, em nível individual, fé e raça para os/as fiéis. O tema, assim, é apagado pela igreja, e, em termos teológicos, a figura do pastor abstém-se de conseguir articular a fé e os mandamentos da igreja com racismo, consciência racial ou a realidade brasileira em termos de raça, excetuando-se aqui o caso de

pastores membros do movimento negro evangélico, como o entrevistado Pastor Davi. Essa é uma das primeiras ausências que se verificaram neste trabalho, e notamos como essas ausências se repetirão, formando áreas vazias, vácuos a que se torna mais difícil aos entrevistados conseguirem apoio para suas reflexões e suas ações.

A seguir, notou-se também como, em nível de comunidade, há dificuldade para que os/as fiéis negros/as consigam tratar do tema em relação ao restante da comunidade. Aqui, podemos retomar a própria Lélia Gonzalez (1984) que mostra as estruturas e formas de apagamento do racismo no Brasil: no lugar de ser uma realidade institucional e formalmente demarcada (como ocorreu nos Estados Unidos, por exemplo), um conceito facilmente perceptível aos sujeitos, o racismo é denegado, torna-se oblíquo e infenso aos sujeitos e à sua percepção - não é por acaso que tomar consciência racial no Brasil seja um processo árduo e difícil, fonte de inúmeros conflitos sociais e pessoais, justamente porque retirar o tema desse espaço de negação (em nível individual e social) seja visto como uma transgressão ou mesmo um tabu.

Na realidade da igreja, e a partir das falas dos entrevistados, percebe-se como mencionar o tema e tentar articular debates raciais na própria fé e na vivência do Evangelho também é um tema apagado. Neste caso específico, porém, mistura-se a própria estrutura racial do país - na figura do apagamento e da denegação - com conceitos tradicionais do cristianismo, que fazem parte de seu próprio escopo conceitual (e mítico), como a figura do irmão e do rebanho. O cristianismo, cuja fé almeja transformar os fiéis em irmãos entre si, em um rebanho guiado por um pastor (Deus, ou, no plano terreno, o próprio pastor da igreja), faz desses conceitos uma forma de coletivizar, unir e transformar os indivíduos em um grupo coeso. No caso da realidade das igrejas evangélicas, porém, este tema tem sido articulado em torno de uma oposição entre ser da igreja - e ser irmão, fazer parte do rebanho - e ser do mundo - ou seja, estar fora da igreja, não ser irmão, estar fora do rebanho e não ser adequadamente cristão.

No caso das igrejas e dos/as entrevistados/as, essa oposição, que forma uma estrutura muito utilizada pelos fiéis e que se aplica a diversos assuntos, também foi utilizada para tratar de raça e racismo. Temas raciais passam, desse modo, a fazer parte de assuntos mundanos, aos quais os/as fiéis não devem se preocupar ou tratar na igreja (vale notar que isso não ocorre com qualquer tema extrateológico,

visto que debates morais em torno de sexualidade são alvo de intensa reflexão de pastores e de muitos fiéis). A raça, portanto, é apagada e denegada não só pela figura dos pastores e pela estrutura hierárquica das igrejas, mas também pela comunidade, que, através de conceitos próprios do cristianismo (rebanho e irmandade), fazem desses conceitos formas de bloquear debates. Logo, verificam-se mais áreas vazias, vácuos em que os sujeitos que tomam ou tomaram consciência racial não encontram pontos de apoio para suas articulações, suas mudanças e suas reflexões.

Durante a revisão de literatura, inclusive, mencionou-se a possibilidade de que a migração de tantos homens e mulheres negros (muitos desses pobres) para o cristianismo evangélico constituiu-se uma forma, nas últimas décadas, de dar um patrimônio moral a essas pessoas, um modo de, a essas pessoas frequentemente despossuídas, possuir ao menos um patrimônio, que seria seguir uma fé em expansão e que enfatiza a moralidade e correção de seus fiéis (por isso a oposição “da igreja” e “do mundo” é tão forte). Vale notar ainda que, de acordo com os/as próprios/as entrevistados/as, a comunidade de cada igreja oferece muitas vezes uma importante rede de apoio (mental, emocional e material) para cada membro. São redes de apoio em casos de perdas, lutos e dificuldades na vida. São redes que podem oferecer serviços, empregos, amizades ou parceiros/as para os/as fiéis. Ou seja, a igreja oferece não só um patrimônio moral importante para os sujeitos negros (e os/as fiéis em geral), mas também uma maneira importante de se manter individualmente e socialmente em uma sociedade extremamente desigual como é a brasileira.

Esse patrimônio, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que pode conferir aos sujeitos negros um “bem” (o bem da fé, de professar uma religião socialmente aceita, de estar em um rebanho, no polo moralmente correto da sociedade, o bem das redes de apoio e de seus benefícios emocionais, materiais e sociais) também oferece barreiras e impedimentos para que os sujeitos negros consigam articular sua consciência racial, ao menos no interior das igrejas evangélicas não progressistas. É claro que este processo é muito diverso em cada igreja e denominação evangélica, protestante ou neopentecostal, porém, a fala dos/as entrevistados/as traz essa situação de maneira muito evidente. Isso ocorre pela estrutura hierárquica da igreja e pela articulação de concepções cristãs (mundo, rebanho, comunidade e irmandade) para silenciar - ou ao menos escamotear - o tema racial das igrejas.

Resta, então, a esses sujeitos negros - mesmo com o patrimônio moral e a assistência que as igrejas lhes conferem - sua própria individualidade, ou seja, resta a eles, eles mesmos. Assim, os/as entrevistados/as frequentemente, ao serem questionados/as sobre racismo ou consciência racial em suas vidas e nas igrejas, mencionam a falta de abertura para tal diálogo no interior das igrejas não progressistas. Pelos vácuos, áreas negadas, vazias e silenciadas que estão sendo enumeradas aqui, os sujeitos precisam refletir consigo mesmos, criar estratégias individuais e articulações próprias para lidar com sua fé e com a raça. Essa solidão - que faz parte do processo de particularização que o racismo causa, uma espécie de corte - como Fanon (2008) mencionou, que limita o todo do sujeito somente a sua pele, que torna sua universalidade e sua concretude como pessoa apenas em sua particularidade como sujeito negro - faz-se muito presente na fala dos/as entrevistados/as. Diversas estratégias, então, surgem para articular essa realidade: desde passar a frequentar igrejas maiores em que possam se tornar pouco conhecidos/as (como no caso referido pela entrevistada Ester), até deixar o tema de lado, como Isabel, ou frequentar reuniões do movimento negro, como Rute e Mateus, ou passar a assistir os cultos apenas online, como Isaque. Já em relação à fé, esse movimento de individualização afeta até mesmo as concepções teológicas dos sujeitos, em que a fé e a relação com Deus se individualiza, perde o caráter coletivo e as regras e vivências comunitárias dos sujeitos (o rebanho, a irmandade) perdem relevância em face de uma relação cada vez mais particularizada entre Deus e o sujeito negro com consciência racial, como explicitado pela entrevistada Ester, Hadassa e Isaque, ao diferenciarem sua expressão de fé e relação com Cristo e as explanações públicas do cristianismo institucional evangélico.

Este trabalho, no entanto, não identifica apenas aspectos negativos na realidade das igrejas e dos fiéis negros, como a solidão dos entrevistados, o apagamento e denegação do debate racial. Na própria origem dessa pesquisa, encontra-se uma articulação importante desses sujeitos para contornar a falta de apoio de instituições ou comunidades para tratar de fé e raça. Assim, foi por meio do grupo criado pelo pastor Marco Davi Oliveira, denominado “Grupo de Leitura Afrocentrada da Bíblia”, que ocorreu de forma online durante os meses de agosto e setembro de 2020, que se teve o primeiro contato entre este pesquisador e esses sujeitos entrevistados. Ora, isso por si mesmo é um dado relevante: é claro que a própria formação desse grupo é uma resposta à falta de soluções institucionais

dentro de suas igrejas para tratar de teologia, fé e raça no país, e também parece refletir uma ausência das comunidades de fiéis para debater esse tema, o que levou cada um desses sujeitos a procurarem um novo grupo - na figura desse curso - para se encontrarem, debaterem, fortalecerem seus vínculos e conseguirem articular sua fé e sua consciência racial.

Mencionaram-se diversas vezes, neste trabalho, como o cristianismo e a realidade das igrejas evangélicas é extremamente plástica, o que se percebe na diversidade de denominações eclesiais que existem hoje, assim como na pluralidade de brasileiros que compõem essas religiões e na própria história cristã, marcada por séculos de cismas e cisões que alteram a teologia cristã e mesmo grupos e nações. Nesse caso, os/as entrevistados/as, mesmo que fora de instituições, sem apoio de suas comunidades de fiéis, também buscam criar novas articulações, conseguir ultrapassar a individualidade e a solidão da fé e trazer soluções comunitárias para articular fé e consciência racial. Ao debater e tirar do silenciamento esse tema, fazem um movimento - mesmo que ainda incipiente - para dar um sentido coletivo ao cristianismo e à consciência racial, articulando esses dois polos e possibilitando um potencial de transformação tanto da discussão racial no país como da teologia cristã evangélica.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural* / Silvio Luiz de Almeida. – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In *Afro-Ásia* 23; Salvador. 1999, p. 347-368.
- BÍBLIA, N. T. Gálatas 6:10. In: BÍBLIA. Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2001.
- BOURDIEU, P. O capital social – notas provisórias. In: CATANI, A. & NOGUEIRA, M. A. (Orgs.) *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gêneros: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Cuerpos que importan: sobre lós limites materiales y discursivos Del “sexo”*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2008.
- _____. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CAMPANHA, V. de L.; DA SILVA CARDOSO, D. .; ALVES MOREIRA MAZZEO, R. .; OLIVEIRA, E. .; GONÇALVES PEREIRA, R. S. .; PEREIRA DOS SANTOS , G. B. .; MARINHO CIRINO , C. A. .; FERREIRA DE SOUZA , A. .; QUINTELA, H. F. . *Novas dinâmicas religiosas na configuração da contemporaneidade. Sacrilegens , [S. l.], v. 15, n. 2, 2018. DOI: 10.34019/2237-6151.2018.v15.27048. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/27048>. Acesso em: 30 ago. 2021.*
- COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, n. 1, Janeiro/Abril, p. 99-127, 2016.
- DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. A dupla linguagem do desejo na Igreja Evangélica Bola de Neve. *Religião & Sociedade* [online]. 2010, v. 30, n. 1 [Acessado 4 Outubro 2021], pp. 53-80. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000100004>>. Epub 16 Ago 2010. ISSN 1984-0438. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000100004>.
- DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. *Levantamento nacional de informações penitenciárias: INFOPEN*. Organização Thandara Santos. Colaboração Marlene Inês da Rosa [et al]. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2017.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. *Revista Periódicus*, v. 1, n. 3, p. 152-169, 2015.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, N. 92/93, 1988b.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.

HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura negra?. In: SOVIK, Liv (Org.) *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. nº 24, 1996.

HALL, Stuart. The work of representation. In: _____(ed). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi Sage/Open University, 1997.

hooks, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº16. Brasília. 2015, p.193-210.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LEMERT, Edwin M. *Human deviance, social problems, and social control*. Londres: Prentice-Hall International, 1967, p. 42.

MARIANO, R.; GERARDI, D. A. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. *Revista USP*, [S. l.], n. 120, p. 61-76, 2019. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i120p61-76. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/155531>. Acesso em: 15 out. 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Atígon, 2014.

OSORIO, Rafael G. Desigualdade racial e mobilidade social no Brasil: um balanço das teorias. In: THEODORO, Mário (ORG.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a Abolição*. Brasília: IPEA, 2008. p. 65 – 96.

SECCO, Lincoln. *História do PT (1978-2010)*. Cotia: Ateliê, 2011.

TANFERRI, Andressa Silveira. GIACOIA, Gilberto. A estigmatização do criminoso sob a perspectiva da Criminologia crítica: a seletividade do sistema na Abordagem do labelling approach e a da inibição reintegradora. *Revista Jurídica Cesumar*, v. 19, 2019.

ZUBARAN, Maria Angélica; WORTMANN, Maria Lúcia; KIRCHOF, Edgar Roberto. Stuart Hall e as questões étnico-raciais no Brasil: cultura, representações e identidade. In: *Projeto História*, São Paulo, nº. 56, p. 9-38, mai./ago. 2016.