

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Douglas José Gomes Araújo

**Debates Raciais nos Contextos Negros Evangélicos no Brasil
Uma Perspectiva Histórica**

Programa de Estudos Pós-Graduados em História / Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo – PUC-SP

São Paulo
2023

Douglas José Gomes Araújo

**Debates Raciais nos Contextos Negros Evangélicos no Brasil
Uma Perspectiva Histórica**

Doutorado em História

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História, sob a orientação do Prof. Dr. Amailton Magno Azevedo.

São Paulo
2023

Douglas José Gomes Araújo

**Debates Raciais nos Contextos Negros Evangélicos no Brasil
Uma Perspectiva Histórica**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Estudos Pós-graduados em História, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História, sob a orientação do Prof. Dr. Amailton Magno Azevedo.

Aprovada em __/__/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Amailton Magno Azevedo

Profa. Dra. Katiúscia Ribeiro Pontes

Prof.(a) Dr.(a) Fernando Torres Londono

Prof. Dr. José Carlos Gomes da Silva

Prof.(a) Dr.(a) Ênio José da Costa Brito

Agradecimentos

Devo agradecer primeiro a Deus e à toda minha ancestralidade. E, assim, aos meus ancestrais diretos, Dona Maria Gorete e Seu José Ribamar, pela oportunidade da vida, amor e educação. Meu velho, corinthiano, maranhense, alegre e amoroso, que Deus o tenha e o guarde. E minha mais velha, amorosa e cuidadora, obrigado por tudo.

Minha família, minhas irmãs, Tatiane, Eliete, Susy e ao meu padrasto Zito!

Agradeço também a meu orientador, Prof. Dr. Amailton Magno Azevedo, por toda confiança e liberdade, obrigado!

Agradeço, ainda, à Banca, nas figuras dos professores e professoras: Dr. José Carlos, Dra. Katiúscia Ribeiro, Dr. Fernando Londono, Dr. Ênio Brito, Dra Silvane Silva e Dr. Danilo Marques.

Agradeço à CAPES, pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual essa pesquisa não se realizaria.

Agradeço aos participantes da pesquisa, amigos que se tornaram interlocutores e interlocutores que se tornaram amigos: Luiz de Jesus, Ras André, Pastora Wal, Jonathan Marcelino, Edson Nova e Ana Deise.

Aos meus amigos do X Questão: Rodrigo Faustino, Vinicius Belizário, Luiz de Jesus (novamente), Netto Silvério, Glauce (Cacau) e Andrea Silva.

Aos irmãos da vida: Tago Elewa, Mumu Silva, Danê, Raphael PH e Tuwile, meus pretos! Amo vocês!

Agradeço às boas e agradáveis companhias que a vida nos traz: Mari Magalhães e à Juliana Correia, pelas valiosas trocas, pontes e networkings!

Por fim, aos meus queridos alunos e demais companheiros de trabalho.

Asé!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Este trabalho possui como objeto de estudo o rastreamento histórico inicial e em partes panorâmico das experiências negras evangélicas no Brasil e suas demandas políticas e sociais fundamentadas nos debates raciais específicos de seus próprios momentos históricos. As representações afro-diaspóricas do cristianismo fundamentam historicamente hermenêuticas e teologias próprias baseadas em interpretações contextuais da Bíblia, que por sua vez estabelecem conexões entre as narrativas desta e as realidades sociais contemporâneas racializadas, no caso desse estudos, lastreadas entre Estados Unidos e Brasil, especificamente na região sudeste deste último. Dessa forma, as questões centrais que essa pesquisa propõe são: quais foram as inquietações, questionamentos e proposições gerais dos evangélicos negros desde o advento das igrejas protestantes no Brasil? E em quais conjunturas sociais se deram e se desenvolveram?

Palavras-chave: África. Cristianismo. Diáspora. Teologia Negra, Movimento Negro.

Abstract

This work has as object of study the initial historical tracing and in parts panoramic of the evangelical black experiences in Brazil and their political and social demands based on the specific racial debates of their own historical moments. Afro-diasporic representations of Christianity historically underlie their own hermeneutics and theologies based on contextual interpretations of the Bible, which in turn establish connections between its narratives and racialized contemporary social realities, in the case of these studies, backed between the United States and Brazil, specifically in the southeastern region of the latter. In this way, the central questions that this research proposes are: what were the concerns, questions and general propositions of black evangelicals since the advent of Protestant churches in Brazil? And in which social contexts did they occur and develop?

Keywords: Africa. Christianity. Diaspora. Black Theology, Black Movement.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Objetivos	11
Cristão Negros no Brasil Atualmente	13
METODOLOGIA DA PESQUISA E FONTES	15
Fontes	15
Temporalidades e Espacialidades	18
JUSTIFICATIVA	19
ESTRUTURA DA TESE	21
1. ASPECTOS GERAIS DOS CRISTIANISMOS AFRO-DIASPÓRICOS E DEMAIS RELAÇÕES RACIAIS	23
1.1. O Catolicismo Negro no Brasil Escravista	23
1.2. O Crucifixo Católico e a Cruz Congo	24
1.3. As Igrejas Protestantes, os Descendentes de Africanos e a Tolerância ao Racismo – Uma Breve História dos Batistas no Brasil	27
1.4. Os Batistas se Consolidam no Brasil e Nasce Uma Nova Doutrina.....	42
1.5. Os Evangélicos Negros e a Luta Antirracista: De Lutero Negro ao MNE.....	53
1.6. Novas Gerações, Novas Pautas, Antigos Problemas.....	59
2. A EMERGÊNCIA DA TEOLOGIA NEGRA NO CONTEXTO AFRO-DIASPORICO. OS DIREITOS CIVIS E A TEOLOGIA NEGRA COMO UMA POSSIBILIDADE SUBVERSIVA	77
2.1. O Etíopianismo	80

2.2.	A Teologia Negra	85
2.3.	As Fases da Teologia Negra – Período Colonial, Efervescência dos Civil Rights à Contemporaneidade	86
2.4.	O Pensamento e a teologia de JAMES H. CONE	98
2.5.	A Experiência Negra	101
2.6.	A História Negra.....	102
2.7.	A Cultura Negra	103
2.8.	Revelação.....	104
2.9.	As Escrituras Sagradas	108
2.10.	A Tradição	109

3. OS DIALÓGOS, NARRATIVAS E IDENTIDADES ENTRE OS EVANGÉLICOS NEGROS 112

3.1.	O Deus Branco e os Fiéis Negros.....	112
3.2.	Branquitude Discursiva e Questionamento Negro	117
3.3.	As Relações com o Axé.....	125
3.4.	As Pastorais Afro e o os Diálogos com a Teologia Negra	128
3.5.	A politização do antirracismo negro evangélico	136

4. A CONSTRUÇÃO DE CATEGORIAS PARA A FÉ E IDENTIDADES NOS MOVIMENTOS NEGROS EVANGÉLICOS: O PROFETISMO NEGRO 140

4.1.	Ronilso Pacheco, o Profetismo e o Deserto.....	140
4.1.1.	O deserto enquanto realidade e território	142
4.1.2.	O deserto enquanto colonização e escravidão	143
4.1.3.	O deserto enquanto diáspora e atlântico	143
4.2.	O Deserto e as Diásporas Africanas	144
4.3.	O Profetismo e os Profetas Negros.....	146
4.3.1.	O profetismo enquanto ruptura.....	147

4.3.2. O profetismo enquanto rebelião e esperança.....	147
BIBLIOGRAFIA	158
ANEXOS.....	166

INTRODUÇÃO

Objetivos

Nesta tese considera-se que parte das abordagens históricas construídas por séculos acerca do cristianismo nos informam sobre uma instituição europeia, com fortes fundamentos culturais ocidentais – desde sua institucionalização estatal em Constantinopla no século I – responsável em partes, pelo projeto colonial de conversão, destituição e perseguição religiosa dos povos submetidos à colonização europeia do mundo a partir do século XVI. No entanto, aquilo que pouco se evidencia nas narrativas históricas, às quais boa parte dos historiadores também não se atentaram, vem a ser, primeiramente, um incipiente protagonismo africano dos livros bíblicos do chamado Antigo Testamento. E posteriormente, uma recorrente interpretação das simbologias bíblicas – do Antigo e do Novo Testamento – associadas à identificação de lutas políticas protagonizadas desde o advento da escravidão até contemporaneidade, por grupos políticos negros diversos em diversos países do continente americano.

Contudo, se parte dos historiadores, assim como considerável parte da produção histórica tradicional, não se atentaram a isso, não é possível dizer o mesmo de três grupos históricos componentes da diáspora africana moderna: os escravizados dos países de colonização protestante (EUA e Caribe), os rastafáris na Jamaica e os integrantes da chamada Teologia Negra, fundada nos anos finais da década de 1960, no cenário das lutas pelos direitos civis dos afro-estadunidenses.

Essa pesquisa inicialmente trazia como proposição apenas o estudo historiográfico das possibilidades interpretativas do protagonismo africano no Antigo Testamento bíblico, de uma forma genérica. Entretanto, em seu processo de maturação pude aprimorar o olhar e os questionamentos, bem com as inspirações pessoais e as evidências investigativas, chegando as seguintes proposições em relação aos seus objetivos estruturais:

1) Analisar as interpretações e representações a respeito do protagonismo bíblico africano, bem como das identificações políticas das histórias bíblicas e seus usos como recursos discursivos especificamente na constituição histórica da Teologia Negra enquanto um movimento social. E não mais o protagonismo bíblico africano em si, de forma genérica;

2) Estabelecer uma análise contemporânea dos elementos constitutivos da pesquisa, conforme o título do projeto indica “Debates Raciais Nos Contextos Negros Evangélicos no

Brasil. Uma perspectiva Histórica”. O título original do projeto “Protagonismo Bíblico Africano: possibilidades de uma revisão histórica”, evidência a sua progressão, bem como o estabelecimento de novos marcadores sociais e temporais a serem estudados.

A historiografia no Brasil, em relação as pesquisas sobre religiosidades negras, caracteriza-se pelos estudos constantes das chamadas religiões de matrizes africanas no Brasil, como os candomblés e as umbandas em geral. Esses estudos apresentam-se de formas muito amplas, e no campo dos estudos históricos estão sempre em constantes diálogos com outras áreas das ciências humanas, como a antropologia, a sociologia, as artes, a filosofia, a geografia, dentre outras tantas possíveis em universos de pesquisas interdisciplinares. No entanto, poucos são os estudos históricos que trazem à tona o debate sobre a presença e o pertencimento racial de pessoas autodeclaradas negras em um universo religioso que não necessariamente corresponda às chamadas religiões de matrizes africanas no Brasil.

Assim, poucos têm sido os estudos propositivos em relação a existência de uma significativa parcela da população negra no Brasil praticante de religiões tidas como de matrizes não africanas, especificamente de religiões cristãs. A maioria dos estudos a esse respeito enquadram-se no campo da sociologia, como a obra “A Religião Mais Negra do Brasil” de MARCO DAVI DE OLIVEIRA (2015), ou no campo histórico, com os estudos clássicos do que convencionou-se chamar de “catolicismo negro”.

Essa última perspectiva dos estudos historiográficos, o catolicismo negro, basicamente concentra-se nos estudos sobre os africanos escravizados que chegaram ao Brasil já praticantes do catolicismo, devido às constantes conversões dos reinos de Congo e Angola em África, a partir de meados dos séculos XVI e XVII. Esse catolicismo negro caracteriza-se por referenciar-se em santos católicos negros ou africanos, bem como por uma “simbiose” entre sua prática popular e cosmovisões africanas de origens bantas. Entretanto, seus principais representantes no campo historiográfico como ANDERSON DE OLIVEIRA (2007), MARINA DE MELLO E SOUZA (2002), JOHN K. THORNTON (2009) e HENRY LOUIS GATES JR. (2014) debruçam-se em seus estudos em dois pontos centrais que em muito contrastam com os pontos propostos nessa pesquisa. São eles:

- 1) Centralidade nos estudos sobre comunidades negras praticantes do catolicismo, necessariamente;

- 2) Sistematizadas referências aos estudos da origem desse catolicismo africano localizadas nas regiões centro-oeste do continente.

Desse modo, essa pesquisa propõe um possível olhar redirecionado em seus aspectos historiográficos em dois sentidos:

- 1) Descentralizar os estudos históricos sobre comunidades negras cristãs necessariamente católicas no Brasil;
- 2) Sistematizar novas referências geográficas no continente africano em relação a simbologia adquirida na diáspora e no Brasil por comunidades cristãs negras não católicas.

Em resumo, a presente pesquisa propõe o deslocamento do olhar para comunidades negras cristãs evangélicas no Brasil que se referenciam simbolicamente em uma África que não é iorubana nem banto, mas cuxita, nilótica e semita, localizada no nordeste do continente africano. Localidade privilegiada nas narrativas históricas bíblicas, sob as nomenclaturas dos antigos reinos de Cuxe, Egito, Núbia e Sabá. Assim, o interesse nessa pesquisa não é necessariamente verificar a veracidade ou não dessas narrativas, mas sim de que forma essas narrativas impactam, influenciam e se reformulam na diáspora africana moderna, especificamente em grupos sociais cristãos negros no Brasil e no trabalho literário de dois teólogos, um estadunidense e outro brasileiro, responsáveis respectivamente pela fundação teórica e propagação da Teologia Negra em seus países.

Cristão Negros no Brasil Atualmente

De acordo com dados do IBGE (2010), a população negra evangélica no Brasil atinge a marca de 14.545.768 pessoas em um universo de 25.370.484 de brasileiros assumidamente pentecostais.

Já entre os católicos, no Brasil, os negros alcançam a marca de 61.412.498 em um universo de 123.280.172 de católicos apostólicos romanos. Em termos percentuais, esses números correspondem a 57% dos evangélicos pentecostais e 49% dos católicos apostólicos

romanos. Em contrapartida, as religiões de matrizes africanas, como o Candomblé e a Umbanda, juntas, no Brasil, compartilham os números de 588.797 adeptos ativos, com os negros ocupando a marca de 305.728 desse universo, ou seja, 51% do total. Essa explícita discrepância em termos numéricos entre adeptos de religiões cristãs e de religiões de matrizes africanas, pode ser compreendida em grande parte pelo histórico e sistemático racismo estruturado na sociedade brasileira, que entre outras premissas, caracterizou-se pela desqualificação e perseguição das práticas culturais – religiosas africanas em nossa sociedade.

No entanto, os dados expostos direcionam-me também a outras reflexões. Pode-se pensar, por exemplo, em qual tem sido o impacto histórico-cultural, dentre os sessenta e um milhões de católicos negros, do culto a Santa Efigênia – santa etíope, ou de Nossa Senhora Aparecida simbolizada como uma mulher negra. Ou ainda, tratando da questão evangélica, pode-se situar a questão de como os evangelhos bíblicos depõem a favor de uma historicidade africana e negra diaspórica, quase sempre omitida em um universo assumidamente hostil às práticas religiosas africanas no Brasil de origem Ioruba, Banto e Fon, leia-se, conforme já citado, os Candomblés e a Umbanda.

Nesse sentido, essa pesquisa justifica-se também por sua relevância em trazer novos horizontes para as discussões sobre racismo e intolerância religiosa no Brasil. Além de contribuir para a fundamental reescrita da história do protagonismo dos africanos e afrodescendentes no legado de uma das três maiores religiões mundiais da contemporaneidade, o cristianismo. Bem como reconhecer, em termos paradoxais, as contribuições africanas para o desenvolvimento da cultura ocidental em termos históricos. Essas são as inquietações que me tocaram inicialmente para revisar as interpretações bíblicas e cristãs sociais a partir de questões contemporâneas. E dessa forma, trago com essa pesquisa a semente de um olhar deslocado e de uma nova possibilidade de contribuição para os debates sobre intolerância religiosa no Brasil, bem como uma inicial e pequena, mas honesta contribuição para a revisão de uma historiografia da África descolonizada. Onde perspectivas antes inquestionáveis, tomam corpo de verdades não absolutas e o espaço à dúvida construtiva se faz presente de alguma forma. À qual, ainda não consigo dimensionar em termos de contribuições e importâncias reais.

Por fim, justo posto os elementos acima citados, me deparo em certo momento com a produção teológica de dois autores, um estadunidense e o outro brasileiro, chamados respectivamente JAMES H. CONE e RONILSO PACHECO. O primeiro publica em 1969 o livro “Teologia Negra e Poder Negro”, onde advoga a necessidade urgente de uma teologia cristã localizada racialmente a favor dos povos oprimidos no mundo. E sob sua influência, cinco

décadas depois, em 2019, o segundo citado, o teólogo RONILSO PACHECO, negro, brasileiro. Publica um livro quase homônimo intitulado “Teologia Negra. O Sopro Antirracista do Espírito” (2019).

Assim, sob a luz de tal cenário, vejo-me apto e com possibilidades investigativas concretas de um estudo histórico que considere como objeto de estudo o presente organizado pelas memórias longínquas de um passado coletivo e político, usado de forma discursiva para ativar memórias sociais, usadas entre outros aspectos, para legitimar um embate político contemporâneo.

Acionar um olhar para o cristianismo que não seja o tradicional olhar do cristianismo romano ocidental como um instrumento colonial – o que de fato figura uma verdade – me parece ser um desafio hoje alcançável, e mais que isso, coerente e real. Real na medida em que configura uma prática mnemônica dentro daquilo que a história chama de memórias de um tempo de longuíssima duração. Assim, minhas motivações são uma combinação de sequências de uma investigação histórica / antropológica, aliadas a observações da conjuntura política e uma pitada de inquietação pessoal. E dessa maneira, realizar essa pesquisa me traz a sensação de responsabilidade junto à um fervor de proposição por novos temas associados às ascendentes epistemologias descolonizadas.

METODOLOGIA DA PESQUISA E FONTES

Fontes

As fontes a serem analisadas nessa pesquisa, dividem-se em três grupos: fontes literárias, fontes iconográficas e fontes orais. As primeiras referem-se a obras literárias dos referidos autores JAMES H. CONE e RONILSO PACHECO – por eles escritas ou organizadas, as segundas referem-se as iconografias formuladas pelos movimento negros evangélicos de uma forma geral, e as terceiras referem-se ao material coletado a partir de entrevistas com indivíduos que viveram o advento dos debates raciais no interior das igrejas evangélicas no Brasil, muitas vezes tornando-os públicos – aos quais serão os interlocutores do tempo presente da pesquisa. As obras literárias são respectivamente:

- 1) O Deus dos Oprimidos de JAMES H. CONE, obra que precede a obra icônica do autor, publicado originalmente em 1975 e lançado no Brasil em 1985.
- 2) ‘Teologia Negra’ de autoria de JAMES H. CONE, publicada em 1969 nos Estados Unidos e lançada no Brasil em 2020, pela editora Recriar.
- 3) ‘Teologia Negra. O Sopro Antirracista do Espírito’, publicada em 2019 no Brasil pela Editora Recriar e “Profetismo. Utopia e Insurgência”, também publicada pela Editora Recriar em 2019, ambas de autoria de RONILSO PACHECO. As fontes iconográficas referem-se às publicações da página na plataforma Instagram do Movimento Negro Evangélico Rio de Janeiro – MNE RJ. Iniciadas em 20 de novembro de 2018 e atualizadas ainda durante a escrita dessa pesquisa. E demais iconografias criadas por ativistas e movimentos negros evangélicos diversos.

E quanto as interlocuções com integrantes históricos dos movimentos negros evangélicos do Brasil, estas enquadram-se nos parâmetros metodológicos da História Oral, em concordância com o que informa JORGE EDUARDO ACEVES LOZANO em “Prática e Estilos de Pesquisa Na História Oral Contemporânea” (2006):

Esses historiadores orais consideram a fonte oral em si mesma não só como mero apoio factual ou de ilustração qualitativa. Na prática, eles colhem, ordenam, sistematizam e criticam o processo de produção da fonte. Analisam, interpretam e situam historicamente os depoimentos e as evidências orais. Complementam suas fontes orais com as outras fontes documentais tradicionais do trabalho historiográfico.” “Essa postura, que combina e conjuga acertos e propostas dos diferentes estilos examinados, sustenta que a versão da história da sociedade que se constrói é tão válida quanto aquela que deriva da consulta de fontes documentais como arquivos e registros fiscais ou policiais. Não obstante, a evidência oral também exige e deve ter a mesma receptividade e os mesmos controles críticos que se aplicam aos artigos de jornais, a um relatório político ou a um documento lavrado em cartório.” (LOZANO. 2006, p. 23).

Nesse sentido, cabem à tais análises documentais suas devidas contextualizações conjunturais políticas, sociais e culturais. Assim, faz-se necessário também a investigação de vestígios de interlocuções e diálogos entre os autores aqui envolvidos, compreendendo por autores todos os indivíduos produtores de vestígios testemunhais observáveis nessa pesquisa, e que além de autores, também são e foram atores sociais e como tais, viveram, instigaram e

inspiraram movimentações coletivas, questionamentos históricos e reformulações teológicas no seio do cristianismo institucional, no Estados Unidos e no Brasil.

JACQUES LE GOFF (2008) define como “memória histórica” a capacidade dos indivíduos de produzirem e compartilharem, para além de uma mesma realidade, uma mesma interpretação simbólica da realidade, produzindo discursos de identidade sociais próprios.

Nesse sentido, comungo dessa perspectiva e a defendo como aporte do estudo de caso aqui proposto. Sendo o elemento central dessa construção de identidades sociais próprias: o combate ao racismo no interior das comunidades evangélicas brasileiras intermediado pela Teologia Negra. Destacando-se assim como objeto de análise subsequente.

E de maneira complementar a respeito das fontes orais, valho-me também das observações de MEIHY e RIBEIRO (2011) sobre os aspectos inexatos da memória, submetendo os depoimentos aqui expostos aos procedimentos da história oral temática e da tradição oral onde as entrevistas são conduzidas por questionários dedutivos em que “estímulos” de memória fazem-se mais frequentes que “perguntas abertas”. Dessa forma, “cabe lembrar que a memória transmitida pela fala não favorece exatidões de dados quantitativos e nem se pode exigir dessas narrativas a confiabilidade nos detalhes” (MEIHY e RIBEIRO, p. 91, 2011).

Outro aspecto metodológico das análises de fontes que escolho ressaltar é o uso comparativo, “cruzado” dos depoimentos orais com outras fontes documentais, assim, os resultados das entrevistas dedutivas roteirizadas representam parte das documentações analisadas, e não sua totalidade.

E por fim, em minhas proposições analíticas valho-me do mitólogo CLYDE W. FORD, que em sua obra “O Herói com Rosto Africano” (1999), analisa um mito Bacongo do oeste africano, muito caro às inquietações que essa pesquisa suscita:

Assim, no coração e na mente dos descendentes Bacongos, os escravos eram heróis, jogados na paisagem árida de Mputu para lá enfrentar forças misteriosas. Vez ou outra, diz o mito, esses heróis desesperançados eram auxiliados pela intervenção divina: “Deus lhe deu a civilização [...] e alimento e o todo necessário”. E ainda hoje os Bacongos consideram os afrodescendentes almas-heróis de ancestrais que partiram para Mputu e voltarão para casa, como se espera dos heróis. “Estamos esperando por eles”, disse um velho em Kinshasa, “este país é só deles, de ninguém mais. (FORD. 1999, p. 33).

Ford classifica a referida história como “uma mitologia empregada para curar o trauma de seres humanos arrancados de sua comunidade”. E é nesse sentido que pretendo olhar a Teologia Negra, como um mito de cura, subversivo, onde o próprio elemento outrora usado como instrumento de infortúnio, o cristianismo, seja hoje um símbolo de redenção para as comunidades afro diaspóricas.

Temporalidades e Espacialidades

Ao que se refere as temporalidades e as espacialidades, essa pesquisa traz em seu repertório de análise, ao menos duas discussões de territórios e espacialidades, que dizem respeito à diáspora africana e ao continente africano. E que dizem respeito também aos contextos específicos das produções dos intelectuais aqui estudados, os Estados Unidos da América e o Brasil.

Ainda sob essa perspectiva, também é possível afirmar a existência de, ao menos, duas categorias de temporalidades: a contemporaneidade e o tempo mítico. A contemporaneidade refere-se ao contexto de escrita das obras de RONILSO PACHECO, 2019, bem como de seu contexto específico, suas influências, trocas culturais e proposições políticas; Assim como das obras de JAMES H. CONE, e seus próprios desafios que permitiram o advento da Teologia Negra enquanto um instrumento político de combate a dominação racial no contexto das contestações sociais das leis do regime do Jim Crow, através dos movimentos dos direitos civis emergentes ao longo dessa década em específico; Por contemporaneidade compreendo também, nessa pesquisa, as referenciais citadas nas memórias dos entrevistados assim como as referências iconográficas dos movimentos negros evangélicos.

Já o tempo mítico refere-se ao tempo das narrativas bíblicas, que por sua vez, torna-se a arena de disputa de memórias hegemônicas e emergentes reivindicadas por diferentes grupos. Como se numa disputa entre a memória hegemônica cristã, euro-centrada e uma memória emergente cristã afro-diaspórica. Um bom exemplo desse intercurso entre espacialidades, territórios, temporalidades e memórias em disputa vem a ser a aqui já citada narrativa bíblica do mítico jardim do Éden, local de nascimento da humanidade na cosmovisão cristã.

O histórico reino de Cush (Cuxe), que localizar-se-ia hoje nas regiões que correspondem ao atual Sudão, estendendo-se ao sul do Egito e da Eritreia, atravessando a Etiópia de oeste à leste e estabelecendo seus limites até a Somália, figura como ponto central nessa proposição.

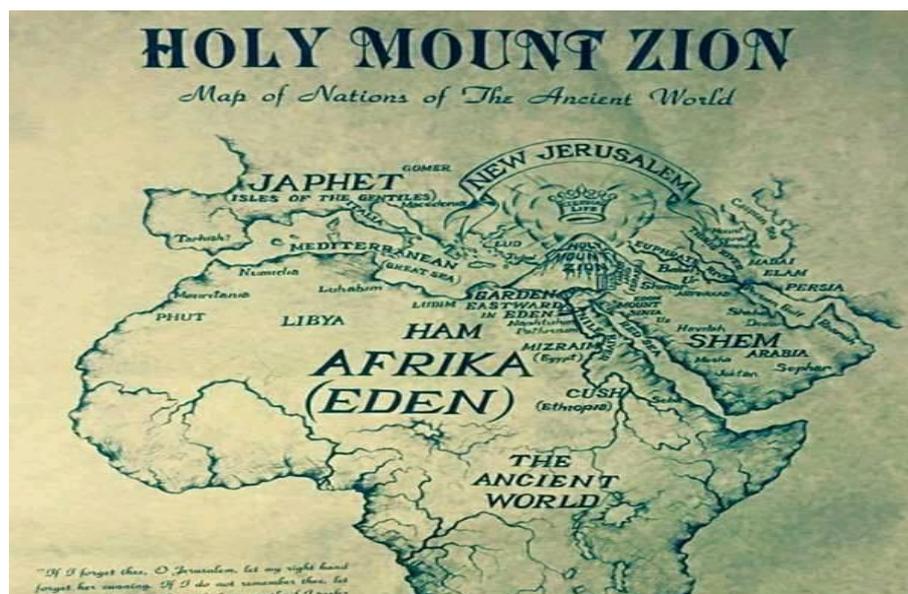
Dele deriva o argumento da localização precisa do épico Jardim do Éden, contida nas próprias escrituras bíblicas, conforme evidencia o próprio livro de “Gênesis 2: 10,14”:

E um rio saía do Éden para regar o jardim, e daí se dividia, e tinha quatro braços. O nome de um era Pison, ele percorre por toda a terra de Havilah, que ali há ouro e o ouro daquela terra é bom, alí há resina e pedra de ônix. E o nome do segundo rio é Gihon, ele é que rodeia toda a terra de Cush. E o nome do terceiro rio é Hidekel, ele é o que corre pelo oriente da Ashur, e o quarto rio é o Perut.

“Cush”, nessa citação aparece como a terra banhada pelo rio Gihon, então um afluente de um outro rio cuja nascente localizar-se-ia no referido Jardim do Éden.

Documento 1 – Jardim do Éden

Mapa temático informando onde seria a localização exata do referido Jardim do Éden



Fonte:

https://www.facebook.com/iam.rastafari.tv/photos/pb.563159117071821.2207520000.1459419449./994637497257312/?type=3&theater&_rdc=1&_rdr. Acesso em 10/11/2018

JUSTIFICATIVA

Quando ainda cursava o Ensino Médio, lembro-me de minha mãe, Dona Maria Gorete, esforçando-se a ler os Salmos bíblicos, livro ao qual tinha – e tem – um grande apreço devido ao seu caráter reflexivo e meditativo sobre temas como vida, morte, amor e fraternidade. Lembro –me também de que repetidas vezes trocamos interações nas quais eu intermediava sua

leitura, dificultosa por vezes, mas sempre muito assídua. E ficávamos uma hora ou alguns minutos, semanalmente nesse exercício de estudos bíblicos. Essa lembrança afetuosa, hoje vejo, talvez seja meu primeiro contato afetivo com o tema de minha pesquisa, o que não a qualifica e nem a desqualifica, mas sem dúvidas a compõe de alguma forma.

Na sequência, as inquietações acadêmicas com esse tema, dão-se a partir de um capítulo em específico de minha dissertação de mestrado. No qual tratei de forma sucinta da teologia rastafári, onde as passagens bíblicas dos livros do Antigo Testamento são lidas pelos indivíduos rastafáris como passagens protagonizadas no continente africano, por personagens africanos e com tramas e enredos culturais africanos.

O mítico Jardim do Éden, onde na mitologia cristã teria tido origem a existência humana. Geograficamente localizado no coração da Etiópia, próximo à Axum – antiga metrópole africana, conforme o livro de Genesis expõe. A tradição salomônica dos rastafáris iniciada pelo encontro entre o Rei Salomão e Makeda, a rainha de Sabá. E a constante presença das referências ao antigo Egito, convenceram-me de que esse tema em si, mereceria de fato uma atenção maior que um capítulo de minha dissertação mestrado.

Outro ponto que me leva de forma crucial a essa pesquisa vem a ser o fato de eu pertencer de alguma forma ao movimento negro, e poder assim observar um certo embate no amago das movimentações militantes entre praticantes de religiões de matrizes africanas, como o candomblé e a umbanda, e o cristianismo de uma forma geral. Combates expressos, com base na ascensão de uma teologia cristã na sociedade brasileira, de caráter eurocêntrica, intolerante, racista e violenta.

E, justo posto tal cenário, fiz-me, em algum momento dessa trajetória as seguintes perguntas: e os cristãos negros, eles existem em termos numericamente significativos? Se sim, o que pensam a respeito desse embate religioso contemporâneo? E como se posicionam ao que se refere à ancestralidade Ioruba, Banto e Fon reivindicada de forma constante dentro dos movimentos negros no Brasil? Como lidam com essa aparente contradição? E, para mais, como organizam suas vidas, práticas e discursos cotidianos? Se valem de alguma forma dessa incipiente presença africana/negra na Bíblia, ou alguma outra proposição indenitária também bíblica?

E de todos esses questionamentos, acredito que apenas o último ponto tenha uma resposta consistente até o momento inicial dessa pesquisa: sim, os cristãos negros no Brasil hoje, especificamente àqueles ligados de alguma forma aos movimentos negros, valem-se da

incipiente presença africana na Bíblia, para legitimarem e organizarem discursos, práticas e ações políticas.

ESTRUTURA DA TESE

Dadas todas as postulações acima, a tese organiza-se da seguinte forma:

Capítulo 1: Trata-se de uma retrospectiva histórica e de um balanço geral das perspectivas históricas dos cristianismos afro-diaspóricos, inclusive de suas representações no Brasil. Aqui trata-se de um texto com explanações conceituais cujas fontes encontram-se em obras clássicas sobre os temas propostos. Assim, também é investigado o estabelecimento e a formação histórica de um cenário social evangélico negro no Brasil. Serão expostos de forma panorâmica o advento do protestantismo em terras brasileiras e suas complexidades ao que diz respeito às relações étnico-raciais em seu núcleo popular até a contemporaneidade.

Capítulo 2: Trata da história da Teologia Negra enquanto um movimento político religioso com raízes históricas coloniais. Assim, o capítulo debruçasse sobre a proposição de possíveis rastreamentos não apenas de suas origens, mas sim de seus rastros pela diáspora africana, atravessando assim temporalidades e territorialidades desde o seu suspiro inicial no Caribe e sul dos Estados Unidos, passando por seu advento e estabelecimento no Brasil durante a década de 1980 e por conseguinte até os atualíssimos anos 2000.

Capítulo 3: Trata-se de uma análise histórica das complexidades das relações entre ativistas dos movimentos negros cristãos, e os próprios movimentos negros. Assim a proposta central é trazer à tona reflexões acerca da construção de discursos sociais mono-narrativos tendenciosos ao questionamento da legitimidade de ativistas negros cristãos. Por meio de entrevistas com membros do MNE (Movimento Negro Evangélico), e de fontes iconográficas será proposto o debate acerca de possíveis negociações culturais e sociais. E se essas negociações existem, como se dão? Em que termos? Sob quais discursos de legitimidade histórica? E sob quais reivindicações de memórias? Aqui são utilizadas como elemento do corpo de fontes, entrevistas realizadas dentro dos domínios da história oral junto a fontes iconográficas.

Capítulo 4: Serão estudadas os contextos gerais das narrativas cristãs negras e dos movimentos negros evangélicos no Brasil fundamentando no conceito de profetismo negro. Assim, nesse capítulo serão estudadas politicamente as narrativas cristãs hoje conflituosas em meio à um cenário de disputas de memórias bíblicas inseridas em uma disputa entre legitimidades discursivas.

1. ASPECTOS GERAIS DOS CRISTIANISMOS AFRO-DIASPÓRICOS E DEMAIS RELAÇÕES RACIAIS

1.1. O Catolicismo Negro no Brasil Escravista

No Brasil, o chamado catolicismo negro, atentou-se em estudar as formas e os processos de cristianização do antigo reino do Congo no continente africano – território hoje localizado entre países como Angola, Congo e República Democrática do Congo – à partir dos séculos XV e XVI, dos quais foram provenientes a maior parte dos escravizados deportados ao Brasil. Com isso, parcelas significativas de africanos aportaram em terras brasileiras já católicos, ou ao menos em ritos religiosos sincretizados. Muitos deles referenciando-se em santos africanos, desenvolveram o que os historiadores denominaram por “catolicismo negro”, conforme os renomados estudos de SOUZA (2002), OLIVEIRA (2007) e THORTON (2009). Entretanto, o que essa não muito vasta historiografia a respeito do tema não se atentou - ou não pôde atentar-se – consiste em uma incipiente e constante referência feita por cristãos negros à uma África localizada no nordeste do continente. Deslocando assim, os olhares costumeiros dos estudos sobre religiosidades negras e africanas na diáspora, que quase sempre se concentram em focar o olhar sob as matrizes africanas de origem Iorubá, Banto e Fon.

Assim, autores como os acima citados MARINA DE MELLO E SOUZA (2002), ANDERSON JOSÉ DE OLIVEIRA (2007) e JOHN THORTON (2009) já se debruçaram sobre o tema, no entanto, esses autores pouco trataram a respeito de referências bíblicas africanas ou do cristianismo ortodoxo etíope remetente ao século I, pois essencialmente, conforme dito anteriormente, tratam da experiência cristã africana a partir da conversão portuguesa dos reinos do Congo e Angola, já em meados dos séculos XV e XVI. Como SOUZA (2002), afirma:

(...) no Brasil em algumas ocasiões o catolicismo, por estar presente na região do antigo reino do Congo desde o final do século XV, serviu de ligação com um passado africano que era importante elemento na composição das novas identidades das comunidades afrodescendentes no contexto da diáspora. (SOUZA. 2002, p. 127).

Já OLIVEIRA (2007) defende que a cristandade fora um instrumento de dominação colonial por parte do Império Português no Brasil, e compreende que a identificação dos

escravizados com santos católicos negros fora também uma estratégia de subjugação da fé dos africanos manipulada politicamente a favor da manutenção da instituição escravidão. OLIVEIRA pontua ainda que o processo de cristianização de africanos sob o regime colonial no Brasil, respondeu a um projeto específico de dominação possibilitado pelo amálgama cultural que se desenvolvera a partir do encontro de africanos e portugueses católicos. E nesse sentido a obra do notório PADRE ANTÔNIO VIEIRA se fez fundamental à legitimação de tal processo, uma vez que afirmava ser a escravidão uma espécie de redenção aos africanos, que por sua vez, apenas cristianizados estariam aptos a alcançarem o status de humanidade.

Ciente do seu papel na manutenção de uma estrutura social excludente, ao longo do Setecentos a Igreja multiplicou as suas ações na tarefa de inserção dos chamados “homens de cor” no interior da Cristandade. A multiplicação destas ações se desdobraria também na promoção de santos pretos, que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes. Na África, o processo de cristianização perpetrado pelos europeus, desde o século XVI, já havia tomado os santos como importantes aliados na conversão das populações locais. (OLIVEIRA. 2007, p. 240).

Dessa maneira faz-se inegável a presença de africanos cristianizados no Brasil colonial, predominantemente advindos da afluência do pacto escravista luso-conguês.

1.2. O Crucifixo Católico e a Cruz Congo

Pesquisadores consagrados como ROBERT FARRIS THOMPSON (1982) e CECILE FROMONT (2017) reconheceram associações entre simbologias e cosmovisões dos povos do reino de Congo compatíveis com uma simbologia essencial na doutrina cristã católica, a cruz. Para THOMPSON, a cruz yowa dos Bakongos representa um exemplo dessa simbiose entre o repertório iconográfico local e a escalada do catolicismo em territórios bantos nos séculos XV e XVI. Da mesma forma, FROMONT observa a centralidade da cruz em tal processo histórico, representando um ponto comum de diálogos religiosos interativos entre os centro-africanos e os portugueses, ao que denomina de “diálogos de devoções”, como nos informa MARINA DE MELLO E SOUZA (2016):

A presença da cruz em uma variedade de objetos relacionados às tradições locais e ao cristianismo congo confirma a centralidade desse símbolo tanto no

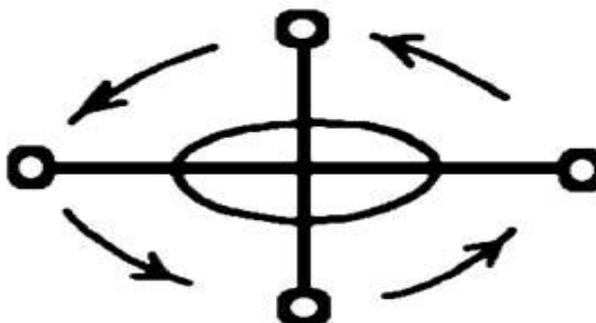
pensamento local quanto nos processos de construção de novas ideias e relações. Isto a torna especialmente rica para uma abordagem a partir da noção de espaços de correlação, sendo cruzeiros e crucifixos signos para os quais convergiam significados religiosos centro-africanos e católicos, no que Cécile Fromont chamou de diálogo de devoções, de discursos de poder e de cosmologias.

Como mostra a autora, a cruz foi um agente de comunicação entre as diferentes culturas, foi um chão comum que permitiu o diálogo entre europeus e centro-africanos. Presente em inscrições funerárias, nos cultos de uma sociedade secreta composta pelos filhos da elite chamada kimpasi, na qual eram praticados ritos de iniciação por meio dos quais os adeptos morriam e ressuscitavam, para os centro-africanos a cruz remete à relação entre os vivos e os mortos, ao ciclo completo da existência, que inclui o mundo dos homens, e o dos espíritos e ancestrais. Símbolo maior da morte de Cristo, também para os cristãos a cruz liga-se à morte e à ressurreição. Era, portanto, um espaço de correlação privilegiado entre a África e a Europa, entre a vida e a morte. (SOUZA, p. 457, 2016).

A presença constante de objetos religiosos católicos no reino congo, para FROMONT, possibilitou o desenvolvimento de uma produção local desses símbolos, já revisitados e “sincretizados”, assim como o advento das primeiras imagens de santos católicos negros identificados por vezes como africanos. É nesse momento também que ocorre em termos institucionais a conversão do manicongo¹ Nepemba Anginga em Afonso I do Congo, rei cristão católico que esteve à frente do reino entre 1506 e 1543. Essa aliança entre o monarca congues e o império ultra marítimo português resultou em acordos comerciais relativos ao tráfico de escravizados, implicando na prática a consolidação do tráfico escravista entre parte da costa litorânea ocidental africana e as cidades portos do Brasil.

¹ Título do rei do Congo.

Documento 2 – Cruz Yowa, símbolo bakongo de representação do cosmos e da vida



Fonte:

http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Unpublished%20Work/Phantasmagoria/Part%201,%20ch.%202.htm.
Acesso em 15/11/2022.

Como sequência desse acordo deu-se parte considerável do fluxo de africanos já cristianizados em sua terra natal aportados no Brasil. Com isso, aporta-se por aqui a prática religiosa que convencionou-se chamar catolicismo negro, por vezes catolicismo popular. Assim, pode-se afirmar que os centro africanos, especificamente os pertencentes ao Reino Congo e adjacências como o Reino do Ndongo, tributário a este primeiro. Esses indivíduos configuraram uma grande massa populacional que daria origem à inúmeras expressões culturais afro-brasileiras e de uma forma geral deixando marcas essenciais de um cristianismo africanizado expresso em manifestações a exemplo do congado e festas para santos negros como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, por exemplo.

A força do universo visual, cultural e espiritual do Congo cristão viajou para a América e, além de estar presente nas congadas, apareceu na vestimenta de um negro trajado como a elite conguesa fotografado em 1865, no Rio de Janeiro, por Cristiano Junior. A fotografia mostra que escravizados que participaram dos espaços de correlação na África centro ocidental deram continuidade a este processo entre seus descendentes, extraindo daí força espiritual e política. Incluindo em sua análise a América, mesmo que tangencialmente, e a Europa, a autora mostra que “o cristianismo congo é mais do que uma ocorrência histórica singular restrita a uma parte definida do continente africano”, sendo um fenômeno cuja influência repercutiu através do Atlântico (SOUZA, p. 462-463, 2016).

Documento 3 – Mapa Reino do Congo



Fonte: <https://pressbooks.ulib.csuohio.edu/bright-continent/back-matter/kongo-peoples/>. Acesso em 15/11/2022.

Durante os séculos que se seguiram no Brasil colônia esse catolicismo popular negro desenvolveu-se e estabeleceu-se com tamanha naturalidade que por vezes torna-se difícil a compreensão de outras formas de catolicismos não populares a exemplo do próprio catolicismo português. Essa marca africana nas devoções, nas práticas e nas liturgias populares configuraria por três séculos, quase quatro, a única forma de culto oficialmente cristã existente no Brasil, até a chegada dos primeiros protestantes em terras brasileiras durante a segunda metade do século XIX, período esse que será agora analisado. O catolicismo negro no Brasil representou e ainda representa o modo de vida religioso de um contingente majoritário da população brasileira, no entanto, esse aspecto não será tratado de forma aprofundada nessa pesquisa, haja vista sua centralidade em trazer a tona e traçar possibilidades de compreensão do universo negro evangélico no Brasil. Assim, a partir de agora serão analisados tais aspectos, recorrendo a análises do catolicismo apenas em contextos específicos fundamentais ao entendimento panorâmico das análises propostas. Contextos esses que são tratados e esmiuçados no capítulo 3 desta tese.

1.3. As Igrejas Protestantes, os Descendentes de Africanos e a Tolerância ao Racismo – Uma Breve História dos Batistas no Brasil

O Espírito Santo e o espírito confederado, em instituições de ensino teológico sulistas, eram gêmeos siameses. (João B. Chaves, 2021)

O registro da primeira Igreja Batista que se tem no Brasil data do ano de 1871 na cidade de Santa Bárbara D’oeste no interior paulista e deve ser compreendida em seu contexto histórico de expansão das missões do Sul do Estados Unidos, ocorrida após a derrota na Guerra da Secessão dos Estados Confederados entre os anos de 1861 e 1865. E enquadra-se no projeto missionário ao qual o historiador e teólogo Dr. João Chaves nomeia como “mitologia da guerra cultural”, onde o sul perdedor trava uma guerra cultural com o norte não batista e liberal, e joga-se em missões pelo mundo com a intenção de propagar seus valores morais e religiosos, mesmo tendo perdido a guerra internamente, em seu próprio território de origem.

Ainda segundo Chaves, esse evangelicalismo do sul dos Estados Unidos é que irá dar origem ao evangelicalismo brasileiro com fortes conotações supremacistas raciais, eugênicas, escatológicas e pouco democráticas. Conforme nos evidencia os depoimentos de Luiz de Jesus, pastor batista, Ras André e Jonathan Marcelino, os dois primeiros membros históricos, integrantes e fundadores do Movimentos Negros Evangélicos no Brasil.

O Pastor Luiz de Jesus por exemplo, nos evidencia parte desse cenário em seu depoimento de memórias a respeito de sua formação no Seminário Teológico Batista em meados dos anos 1990, onde estudou e se formou Pastor:

Luiz de Jesus: O Seminário Teológico Batista Nacional. Então, um dos professores começou a dizer em uma aula, em uma das aulas dizendo: os negros vieram, trouxeram para o Brasil, trouxeram muitas coisas, trouxeram a feijoada, mas também, infelizmente, trouxeram a macumba. E todo mundo dando risada, aquela coisa toda. Aí eu vi que esse discurso preconceituoso já nascia dali, no próprio seminário. O seminário já formava as pessoas com o pensamento de demonizar a cultura africana. Nós tínhamos uma matéria lá chamada Seita e Heresia e essa matéria dizia o quê? O que é a seita e a heresia nessa definição? Era tudo aquilo que não era cristão, ou seja, o que não fosse cristão era tudo seita e heresia. Eu tinha vários amigos e tenho vários amigos de outras religiões e, para mim, eles nunca... o fato de eles serem de forma diferente da minha, da minha fé, terem uma fé diferente, nunca houve nenhum tipo de conflito em relação a isso, muito pelo contrário. Eram amigos. Sempre respeitaram, eu sempre respeitei também. Aí eu comecei a perceber que essa questão do preconceito, o fato de eu ser negro dentro da igreja, eu vi que tinha uma forma diferente de se trabalhar, principalmente quando se teve um culto lá nos anos 90, começou uma coisa na igreja, uma febre, chamava culto de libertação e cura interior. E, assim, as pessoas pegavam e perguntavam para mim. Tinha uma roda de oração, perguntavam: quem aqui já participou de festa de Cosmo e Damião? Eu falei: eu. Normal, na minha infância, era supernormal as crianças na rua.

Então me falaram assim: então nós temos um problema aí. E me colocaram no meio de uma roda onde as pessoas começaram a orar, os pastores

começaram a orar por mim e para mim, rejeitando tudo que eu tinha comido, tudo aquilo que eu tinha trazido para a minha vida de maldição, de condenação, porque eu tinha comido o doce de Cosmo e Damião. Eu fiquei pensando assim: poxa, mas eu nunca vi eles fazendo isso com quem come aqueles biscoitinhos da sorte que vêm junto com a comida chinesa, que vêm no bolinho primavera, essas coisas todas, de outras religiões. Não tem. Não via pessoas expulsarem espírito de Buda das pessoas, por exemplo, mas, agora, tudo que era África, aí as pessoas começaram a trazer essas coisas e aí eu vi que tinha esse olhar diferenciado. Começaram aí. Aí eu já percebi que aquilo ali já começou a me incomodar. Eu era um novo convertido, então eu não tinha muito conhecimento ainda, mas você identifica que alguma coisa estava estranha.

Assim, dentro desses contextos históricos e internacionais será analisado o estabelecimento de um cenário racializado no interior das comunidades evangélicas no Brasil da seguinte forma:

- 1) O estabelecimento da Igreja Batista no Brasil; E posteriormente da denominação Assembleia de Deus.
- 2) A relação entre a terceira fase da Teologia Negra e o estabelecimento dos primeiros contatos de personagens centrais hoje na Teologia Negra no Brasil com esta, por intermédio das pastorais afrocatólicas postulantes da Teologia da Libertação, especificamente no estado do Rio de Janeiro; Tema que será tratado no capítulo 2;
- 3) O contato e a conversão de integrantes do movimento Hip Hop em São Paulo ao evangelicalismo com discursos raciais previamente elaborados e convidativos a reflexões teológicas; tema que serão tratados nos capítulos 3 e 4;

Documento 04 – Quadro Reforma Protestante

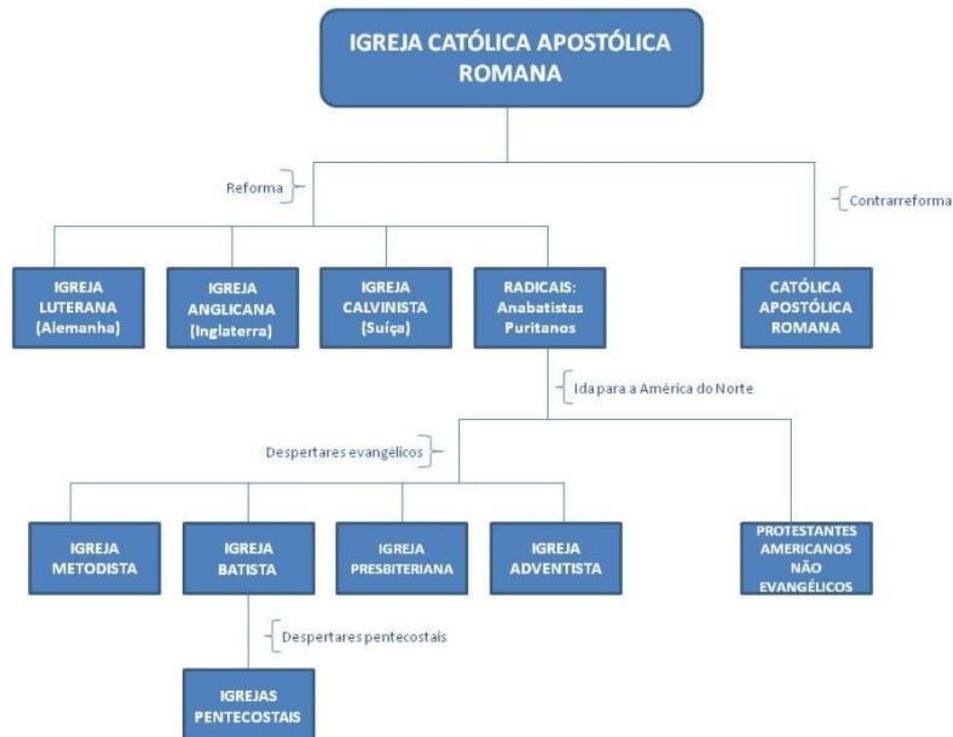


Figura 3: Segunda Fase - da reforma protestante aos diferentes protestantismos na Europa e América do Norte (Fonte: Elaboração própria).

Fonte: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/7788/2/EDSON_RAMOS_OLIVEIRA_COSTA.pdf. Acesso em 25/11/2022.

Ainda sobre a presença dos batistas no Brasil, vale de maneira panorâmica tratar sobre suas possíveis origens ainda anteriormente ao processo disruptivo iniciado com a Reforma Protestante de Martinho Lutero.

Assim, evidências históricas demonstram que a origem dos batistas está ligada a sua associação com o movimento dos anabatistas que é anterior à reforma protestante, mas que intensificou-se durante esta. Por anabatistas pode-se compreender grupos radicais que existiram durante o processo da Reforma Protestante e que se opunham ao batismo de fiéis ainda em idade infantil, compreendendo que o batismo deve ser de livre e espontânea vontade dos fiéis já em idade adulta. Desta cosmovisão central pode-se perceber a influência direta na doutrina batista de batismo, haja vista que para essa o batismo é também um ato de fé e responsabilidade pública, portanto deve ser praticado apenas por adultos responsáveis por seu próprio arbítrio

Esta corrente tem como intenção localizar a origem da denominação Batista no século XVII, no cerne do movimento separatista na Inglaterra, o qual, por sua vez, era uma dissidência da Igreja Anglicana, o puritanismo. Esta advoga que, como resultado de um estudo da Bíblia, grupos puritanos passaram a adotar o batismo de adultos e a se posicionar duramente contra o batismo infantil. Alguns historiadores definem a data de 1641 como marco do início da denominação Batista, porém, outros estudiosos afirmam que seu marco se dá a partir do surgimento da primeira Igreja Batista em solo holandês, fundada entre 1608 a 1609 por John Smith, ex-sacerdote anglicano. (...).

A despeito das tentativas de alguns pensadores Batistas em unir estas teorias ou afirmar alguma delas como verdade, o que parece mais coerente historicamente é admitir que, concomitantemente às reformas luterana, calvinistas e inglesas, desenvolveu-se, no século dezesseis, uma tendência reformista mais radical. A população de baixa renda, vendo a possibilidade de uma reforma mais ampla e até mais extremista, segue as tendências reformadas e se rebela contra alguns princípios que os primeiros reformadores ainda conservavam do cristianismo católico, este grupo ficou conhecido como Anabatistas ou rebatizadores. (LEITE, p. 20-21, 2014).

Quanto a tendência a organização descentralizada de grupos e vertentes religiosas durante o processo da Reforma Protestante, LEITE (2014) confere anuência à ideia de que os batistas também tenham herdado essa característica organizacional como uma de suas marcas.

Os Batistas, em toda a sua história, sempre tentaram fugir daquilo que definiam como um “autoritarismo dos credos”, por este motivo criavam documentos que poderiam ser reformados e modificados de quando em quando, revelando a maneira de um determinado grupo Batista de pensar. A construção de um documento de fé que manifestasse o modo de pensar dos Batistas Brasileiros é tardia, pois apenas após cem anos de caminhada e evangelização no Brasil é que os Batistas brasileiros decidiram produzir este documento. Até então, utilizava-se uma declaração que não passava de uma tradução de outro documento norte americano, marcando a forte influência do modo de pensar Batista norte-americano nas terras tupiniquins. (LEITE, p. 11, 2014).

Assim, paralelamente ao desenvolvimento da Reforma Protestante, grupos de anabatistas que não concordavam com a Igreja Anglicana na Inglaterra iniciaram processos de migrações em massa para o norte do continente americano, especificamente para o hoje território dos Estados Unidos, isso ainda durante o século XVII. O ministro inglês John Smyth é tido pelos historiadores como o fundador da primeira Igreja Batista da Inglaterra, realizando em 1609 o primeiro batismo autônomo de um adulto em relação ao poder da Igreja Anglicana, fato esse considerado como a fundação da Igreja batista.

Em 1639, já haviam registros das primeiras igrejas batistas nas Treze Colônias – Estados Unidos, na cidade de Providence em Rhode Sland, na região nordeste do país.

Durante as décadas de 1830 e 1840 a chamada Sociedade de Missões Domésticas declara periodicamente em notas internas que um batista não poderia ser missionário e ao mesmo tempo manter a propriedade de pessoas escravizadas. Fato esse que levou à uma grande ruptura em seu interior, proporcionando o nascimento das divisões Norte e Sul. Posteriormente a divisão Sul da Sociedade de Missões Domésticas declara independência em relação à Norte e em 1845 torna-se oficialmente a Convenção Batista do Sul, fundada na cidade de Augusta, no Estado da Geórgia.

A Historiadora Célia Maria Marinho de Azevedo em seu livro ‘Abolicionismo Estados Unidos e Brasil, Uma História Comparada’ (2003), localiza o rastro desse processo na construção de imagens distintas da escravidão e dos escravocratas entre o Norte e o Sul, imagens essas construídas pelos abolicionistas nortistas, que geralmente possuíam uma orientação liberal em termos econômicos e posicionavam-se incisivamente contra a escravidão, porem recorrendo a argumentos morais mais do que a econômicos, morais e religiosos, a rigor.

A ideia do proprietário de escravos do sul como o senhor mais cruel de todos os tempos começou a se formar entre os abolicionistas americanos nos primeiros anos da década de 1830. O radicalismo desta preposição baseava-se em dois argumentos, ou seja, o de que a escravidão é um pecado, e o de que a república americana é inconsistente, ambos entrelaçando-se numa única verdade.

A crença de que a escravidão era um pecado permeou tudo o que os abolicionistas fizeram pelos próximos trinta e cinco anos. Eles se uniram para persuadir o público de que a escravidão não era somente um mal, mas sobretudo um pecado. (AZEVEDO, p. 79, 2003).

A importância de conhecermos esse contexto específico estadunidense se faz plausível devido ao fato de ser essa mesma Convenção Batista do Sul a primeira a enviar missionários para o Brasil já nos primeiros anos posteriores à Guerra de Secessão, na década de 1870.

Antes da eclosão da guerra da Secessão, já havia um conflito seguido de uma divisão entre os Batistas Americanos, em 1845. A Convenção Batista Americana decide não receber em seu quadro de missionários proprietários de escravos, apesar do discurso do pastor sulista Richard Fuller, que propunha que a escravidão deveria ser abolida sem deixar feridas permanentes na sociedade. O grande medo dos sulistas era levar a economia do sul dos EUA

à falência, pois todo o seu processo de produção estava baseado na escravidão, contudo, a decisão da convenção foi mantida. Revoltados com tal decisão, os Batistas sulistas se separaram em uma nova organização: a Convenção Batista do Sul, com sede na Virgínia, e admitia o trabalho escravo. (LEITE, p. 20, 2014).

Diferentes autores convergem sobre esse aspecto racialista do advento da Convenção Batista do Sul, ou apenas Convenção do Sul, como também nos informa CHAVES (2021):

Com o desdobramento da história da Convenção do Sul, o ponto central da identidade denominacional era claro: ser batista era ser sulista. Ser sulista era aderir a uma ortodoxia racial de supremacia branca que prevalecia no Sul dos Estados Unidos antes da Guerra e continuou durante o desenvolvimento da “Mitologia da Causa Perdida” (CHAVES, p. 10, 2021).

Assim, pode-se inquirir que os batistas do sul estadunidense, sob o advento da Convenção do Sul, oficializaram a promoção da supremacia branca como uma cosmovisão cristã.

É impossível entender a mentalidade missionária batista sem entender a história do sul dos Estados Unidos. Mais particularmente, é importante afirmar que tanto as tendências agressivamente escravagistas do Sul quanto os comprometimentos segregacionistas que foram desenvolvidos para substituir a forma tomada pela supremacia branca sulista depois da abolição da escravidão americana eram não somente comprometimentos sulistas, como também comprometimentos batistas. Entre meados do século dezenove e meados do século vinte- período durante o qual a Convenção Batista do Sul mandou diversos missionários para o Brasil, sulistas Cristãos nos Estados Unidos compartilhavam de aspectos peculiares em sua identidade. Uma característica chave da identidade sulista cristã durante parte desse período era a sua participação na legitimação religiosa da escravidão como uma instituição divina. (CHAVES, p. 27, 2021).

Dessa maneira, os batistas sulistas escravistas, logo após o cessar da guerra providenciaram missões para além de suas fronteiras natais e jogaram-se em países onde havia poucas ou nenhuma regulação em relação às práticas religiosas e a escravidão. E o mais importante, onde a escravidão não figurasse uma instituição moribunda. E é nesse contexto que o Brasil aparece aos olhos sulistas estadunidenses, como uma nação ainda imersa no escravismo, porém como uma suposta naturalidade hierárquica entre grupos raciais distintos, o que permitiria, aos olhos sulistas, a manutenção da escravidão enquanto prática social aceitável

por um tempo indeterminado. Tal percepção está relacionada às origens da imagem e do pensamento que desenvolver-se-ia posteriormente no Brasil com Gilberto Freyre à respeito dos aspectos paternalistas da escravidão e por consequência da complacência racial brasileira. Conforme coadunam novamente os estudos de AZEVEDO (2003):

Às vésperas da Guerra Civil, os abolicionistas americanos haviam se acostumado a pensar no seu país como o maior inventor e exportador do racismo. Em contraste, em meados dos anos 1860, os abolicionistas brasileiros começavam a representar o seu país como excepcional em matéria de tolerância em relação às pessoas de ascendência africana. Como já vimos, a ideia do proprietário de escravos americano como o mais cruel do mundo teve a sua contrapartida na ideia do proprietário brasileiro como o mais bondoso senhor. Do mesmo modo, a contrapartida do violento “preconceito de cor” americano seria o Brasil com sua cegueira a cor. (AZEVEDO, p. 153, 2003).

Dado tal cenário, com o fim da guerra civil, os sulistas batistas, encontraram as condições ideais para transporem-se em missões em uma terra onde haveria condições políticas, sociais, culturais e econômicas favoráveis ao seu projeto supremacista branco cristão.

Este conflito não se apresentava apenas como uma luta contra ou a favor à escravidão, na verdade, as questões eram ainda maiores, especialmente a concretização das tensões entre um estilo de vida baseado na agricultura e uma civilização em pleno processo de industrialização. Ao final da guerra, o Sul e sua visão de mundo foram vencidos, criando um abismo ainda maior entre os Batistas do Norte e os Batistas do Sul. Com medo da implementação dos valores nortistas como valores nacionais, e nutrindo a esperança de continuar com as práticas agrícolas escravagistas, a comunidade sulista passou a procurar outras terras com leis ainda não reformuladas. (LEITE, p. 28, 2014).

Com isso, concretizaram-se as primeiras missões colonizadoras dos sulistas estadunidenses em terras brasileiras.

Dentre os dez mil sulistas, aproximadamente, que deixaram os EUA após a Guerra de Secessão, cerca de dois mil radicaram-se no Brasil. O grupo era formado por mecânicos, negociantes, clérigos, lavradores, médicos, gente de todas as categorias sociais que buscavam uma terra onde ainda houvesse escravidão negra, ou uma pátria à qual estavam prontos a servir, bem como ao seu imperador. (GOLDMAN, p. 10, 1972).

Com o cenário social, político e econômico oposto ao dos Estados Unidos, nesse momento o Brasil vê chegar cerca de dois milhares de imigrantes, dos quais alguns desses tornaram-se responsáveis pela abertura da primeira igreja batista no Brasil, no oeste paulista, na cidade de Santa Bárbara D'Oeste.

Algumas famílias Batistas norte-americanas decidem se estabelecer em Santa Barbara D'Oeste, no estado de São Paulo. No dia 10 de setembro de 1871, com cerca de 20 membros, foi organizada a Primeira Igreja Batista em território brasileiro. Era uma comunidade feita apenas de americanos com o objetivo de suprir as necessidades religiosas deste grupo específico. Tinham por características ter o seu culto em língua inglesa, e remontar à realidade cültica do seu país de origem. O primeiro pastor da Igreja Batista de Santa Bárbara D'Oeste foi o reverendo Richard Ratcliff.

Sendo fieis aos seus princípios de avivalistas e proselitistas, o pequeno núcleo solicitou à Junta de Richmond que enviasse missionários. O reverendo Ratcliff que retornou para EUA, em 1878, escreveu uma carta publicada na revista da Junta de Richmond, em fevereiro de 1879, apresentando a importância do Brasil para a expansão missionária. A carta teria a função de rebater as críticas apresentadas por Bowen, que defendera que o Brasil não deveria continuar sendo campo missionário da Junta. “Um espírito liberal dominou o país; a junta tem uma igreja, santa Bárbara, como um núcleo pronto para ajudar, podendo assim realizar no Brasil mais do que em outro campo”. (LEITE, p. 31, 2014).

Em 1962, a instituição ‘Casa Publicadora Batista do Rio de Janeiro’, providencia um levantamento histórico da formação e consolidação da comunidade batista no Brasil até o ano de 1906 sob o título de ‘História dos Batistas do Brasil até o ano de 1906’. Nesse documento explicita-se o caráter missionário desses primeiros imigrantes, bem como das condolências prestadas aos chamados “primeiros missionários”, o casal identificado como William Buck Bagby e Anna Luther Bagby, que figuram no imaginário batista como grandes fundadores da comunidade no Brasil.

Já no ano seguinte ao último registrado nesse documento, LEITE (2014) informa ser o ano de Fundação da Convenção Batista Brasileira. Inclusive, instituição existente e ativa na atualidade².

A Convenção Batista Brasileira é fundada então em 1907 na cidade de Salvador, no Estado da Bahia. O que demonstra que desde o ano de fundação da primeira igreja batista no Brasil, 1882, até a fundação da Convenção Batista Brasileira em 1907, houve um considerável

² Ver mais no site da própria instituição: <http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/index.php>. Acesso em 28/11/2022

fluxo de imigrantes para outras cidades e outros Estados, e não apenas um fluxo desprezioso, mas sim missionário e intencional em relação a edificação da doutrina batista em importantes cidades brasileiras.

O século XX foi marcado pela grande expansão do trabalho Batista no Brasil. Este desenvolvimento propiciou a organização, em 1907, da Convenção Batista Brasileira, que, na sua primeira assembleia, contou com a participação de quarenta e cinco mensageiros enviados pelas oitenta e três igrejas que se propuseram a participar como membros da nova organização. Pereira estima que, no início do século XX, os Batistas possuíam cerca de 4.200 fiéis divididos pelas oitenta e três Igrejas. (LEITE, p. 34, 2014).

Instalados e em terras brasileiras, com inúmeras igrejas e uma convenção estabelecida, os batistas sulistas não conseguiram ou não quiseram esquivar-se de suas convicções raciais, mesmo estando em um país com um número maior de pessoas negras bem com um índice maior de miscigenação popular que o país de origem destes.

Dessa forma, há de se pensar que o convívio posterior à abolição da escravidão, com um contingente populacional tão grande de pessoas negras e não brancas, tenha tido suas implicações no interior da comunidade batista de origem estadunidense no Brasil, pois à medida que a própria instituição batista proliferava por novas cidades e Estados com cada vez mais membros convertidos e batizados, é razoável inquirir que parte considerável destes tenha sido composta por afro-brasileiros. Dessa forma instala-se então um paradoxo interno dentro da Convenção Batista Brasileira, como bem observou novamente CHAVES (2021):

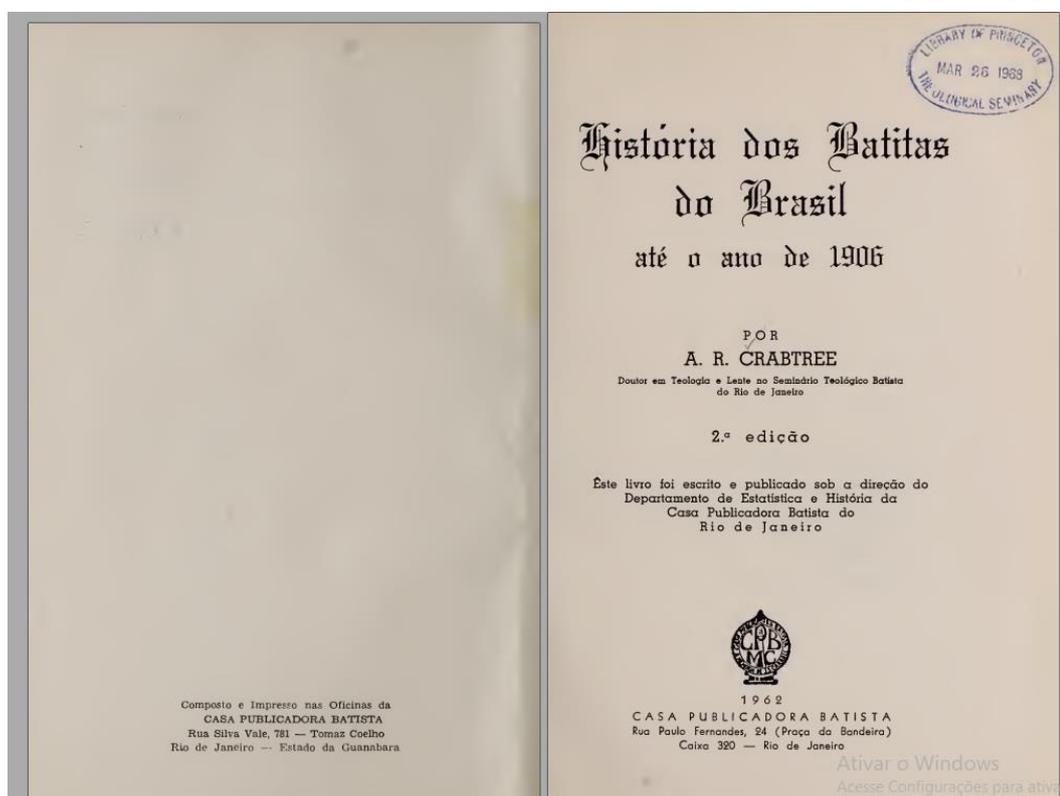
É indiscutível que a Convenção-mãe da Convenção Batista Brasileira foi, historicamente falando, refém de diferentes manifestações da ideologia de supremacia branca. É, então, relativamente natural que os missionários americanos que planejaram, criaram e mantiveram a Convenção Batista Brasileira durante grande parte de sua história fossem detentores da mesma ideologia na qual foram criados e educados. Os missionários e missionárias batistas do Sul dos Estados Unidos que trabalharam no Brasil saíram do Sul racista, salvo algumas exceções, mas isso não quer dizer que o Sul racista tenha saído deles e delas. (LEITE, p. 53, 2021).

Assim, cabe uma reflexão oportuna: como os batistas lidaram com isso no Brasil? Haja vista que a miscigenação representou um projeto estatal do final do século dezenove e início do século vinte no Brasil.

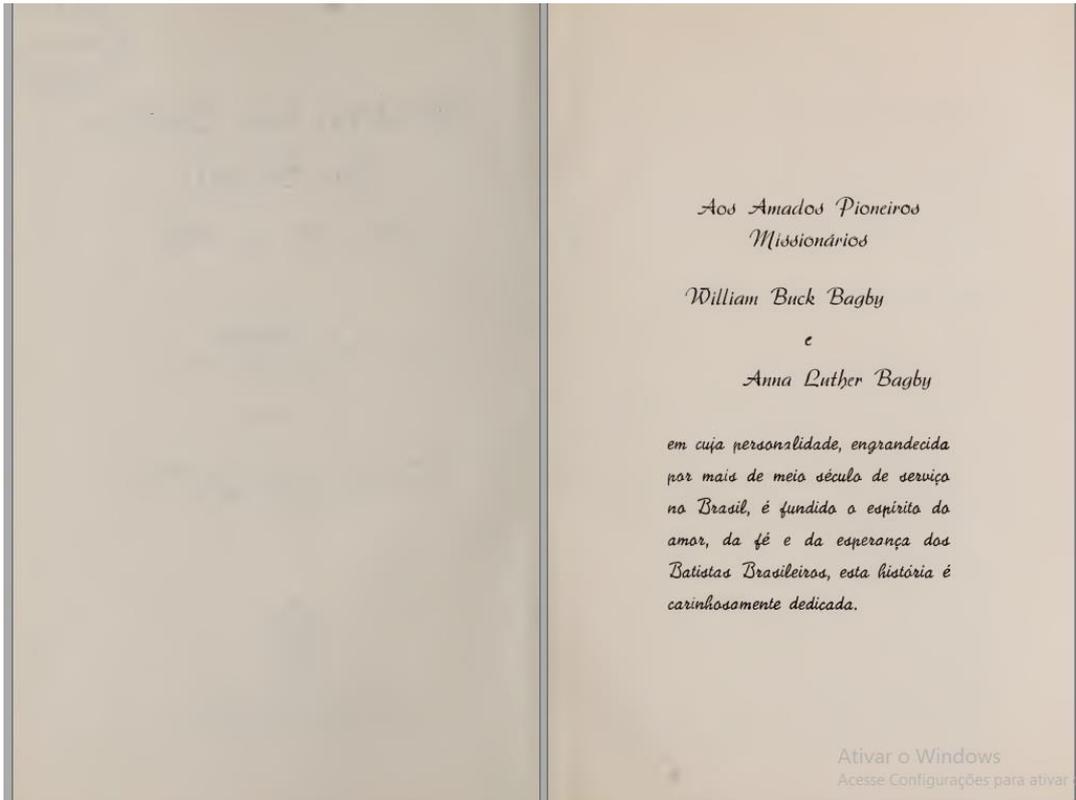
A continuidade da forte conexão entre os batistas no Brasil e os batistas da Convenção do Sul assegura os contínuos paralelos entre as posturas teológicas, culturais e sociais das duas convenções. Como escreveu em 2000 o historiador Paulo Siepierski, “Não obstante praticamente a totalidade das denominações do Brasil já terem alcançado plena nacionalização, em muitas delas persiste valores da cultura norte-americana”. Para Siepierski, posturas de antiafricanismos entre protestantes brasileiros, assim como a estruturação do poder ideológico missionário através da educação secular e teológica, é parcialmente responsável pela continuidade da apreciação da forma sulista de ser evangélico. Essa continuidade ideológica - que é muitas vezes percebida a partir de suas articulações teológicas descontextualizadas - já foi revelada exaustivamente. (LEITE, p. 53, 2021).

O tratamento e as relações raciais entre batistas e os afro-brasileiros, de fato, figura um assunto interessantíssimo, no entanto, ao aprofundar esse tema, estaria aqui, eu, desviando a centralidade da pesquisa, que consiste em centralizar o protagonismo negro no interior dos meios evangélicos no Brasil e não o contrário, no caso de se dar destaque aprofundado aos parâmetros racistas dos sulistas estadunidenses na história dos batistas no Brasil.

Documento 05: Contracapa. História dos Batistas do Brasil



Documento 06: Dedicatória. História dos Batistas do Brasil



CAPÍTULO XXVII

O CAMPO PAULISTANO ATÉ 1906

Foi organizada a primeira igreja batista, na terra do Cruzeiro do Sul, na província de São Paulo, em Santa Bárbara, em 10 de setembro de 1871. Organizou-se, em novembro de 1879, a Igreja de Station, com 12 membros demissoriados de Santa Bárbara. Estas duas igrejas foram compostas de forasteiros norte-americanos e seus cultos eram dirigidos em inglês. Em 1879, a Igreja de Santa Bárbara foi recebida como igreja missionária pela Junta de Missões Estrangeiras de Richmond e o pastor, Rev. E. H. Quillen, foi aceito como representante da Junta, sob a condição de a igreja sustentá-lo. A igreja e o pastor não chegaram a combinar, com a Junta, planos missionários como esta naturalmente esperava, mas não obstante êste fato, a Igreja de Santa Bárbara, como já vimos, foi usada pela providência de Deus para induzir a Junta de Richmond a iniciar suas atividades missionárias no Brasil. A igreja foi pastoreada por Ratcliffe, Quillen, Thomas e diversos outros missionários. Teve períodos de animação e prosperidade por muitos anos, deixando de existir, em 1910, pouco mais ou menos. Prestou um serviço valioso no seu ministério espiritual aos forasteiros, fornecendo um bom número dos seus filhos escolhidos para trabalhar na vinha do Mestre em outros lugares. O Rev. R. P. Thomas, de Santa Bárbara, batizou o primeiro batista brasileiro, o ex-Padre Antônio Teixeira de Albuquerque.

Em dezembro de 1891, organizou-se uma igreja batista na cidade de São Paulo e outra em Campinas, ambas compostas de europeus. A primeira desapareceu pouco tempo depois com a emigração e mudança dos membros. A Igreja de Campinas foi destruída, em 1892, pela febre amarela que vitimou todos os seus membros, exceto um.

1899 — ORGANIZAÇÃO DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE SÃO PAULO

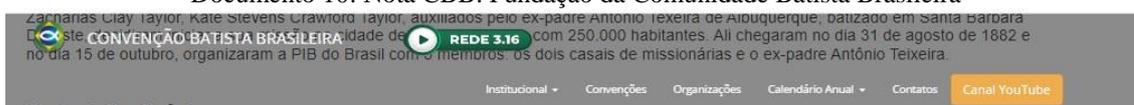
Foi em 1899, que os missionários Dr. J. J. Taylor e esposa, Dr. J. L. Downing e esposa, Miss Berta Stenger e Miss Mary Wilcox aportaram às plagas dos bandeirantes e lançaram os alicerces da Denominação batista. Chegaram em maio, alugaram e mobiliaram um salão no centro da cidade e aos 6 de julho organizaram a Primeira Igreja Batista de São Paulo com 18 membros. O trabalho prosperou desde o princípio. Quatro membros foram recebidos poucos dias depois da organização. Foi constituída a Missão no mês de setembro, com auxílio garantido pela Junta de Richmond, independente das outras missões, e a residência permanente de missionários na cidade. Ao convite de alguns *Obreiros Cristãos*, aparentemente do *Exército da Salvação*, os batistas abriram dois pontos de pregação na cidade. Assumiram também a direção da igreja em Santa Bárbara, estabelecendo entre seus diversos grupos de membros espalhados, 5 pontos de pregação, sendo um destes para brasileiros, onde diversos foram recebidos para o batismo. A Igreja de Santa Bárbara mantinha 2 escolas dominicais em cooperação com outras denominações evangélicas. A escola da Igreja de São Paulo foi bem freqüentada. Desde o princípio usaram um catecismo preparado pelo Dr. Entzminger para doutrinar os batistas novos e instruir os interessados. Do depósito de literatura distribuíram muitas bíblias, porções, livros e folhetos.

O Dr. J. J. Taylor era homem culto e espiritual, obreiro criterioso, paciente e fiel, reconhecendo sempre a necessidade de assentar alicerces firmes para o futuro. Não tinha a energia física e o entusiasmo otimista de alguns outros obreiros. Humilde e modesto, não obstante o seu preparo extraordinário, não se impressionava muito com os aspectos dramáticos dos seus labores, mas tinha uma convicção inabalável da sua vocação e uma visão celestial da grandeza do reino de Deus na terra e especialmente no Brasil. Não foi desobediente àquela nobre visão que lhe exigia consagração, esforço e sacrifício.

Documento 09: Fotos JJ Taylor



Documento 10: Nota CBB. Fundação da Comunidade Batista Brasileira



Este foi o início

Nos primeiros vinte e cinco (25) anos de trabalho, Bagby e Taylor, auxiliados por outros missionários, e por um número crescente de brasileiros, evangelistas e pastores, já tinham organizado 83 Igrejas, com aproximadamente 4.200 membros.

Organização da Convenção

Segundo José dos Reis Pereira, Salomão Ginsburg foi a primeira pessoa a pensar na organização de uma Convenção Nacional dos Batistas Brasileiros.

Mas, somente em 1907, a ideia foi concretizada. A. B. Deter, Zacharias Taylor e Salomão Ginsburg concordaram em dar prosseguimento ao plano. Eles conseguiram a adesão de outros missionários e de líderes brasileiros, inclusive Francisco Fulgêncio Soren, que tinha, inicialmente, algumas reservas.

A comissão organizadora optou pela data de 22 de junho de 1907 para organizar a Convenção, na cidade de Salvador, quando transcorreriam os primeiros 25 anos do início do trabalho Batista brasileiro, também iniciado na referida cidade.

No dia aprazado, no prédio do ALJUBE, onde funcionava a PIB de Salvador, em sessão solene, foi realizada a primeira Assembleia da Convenção Batista Brasileira, composta de 43 mensageiros enviados por Igrejas e organizações. A casa estava cheia. O clima era de festa, celebrando o que Deus fizera a partir daquele início tão pequeno!

Criada a Convenção, foi eleita sua primeira diretoria:

Presidente - Francisco Fulgêncio Soren;

1º Vice-presidente - Joaquim Fernandes Lessa;

2º Vice-presidente - João Borges da Rocha;

1º Secretário - Teodoro Rodrigues Teixeira;

2º Secretário - Manuel I. Sampaio;

Tesoureiro - Zacharias Taylor;

A motivação básica da criação da Convenção foi Missões, e falava-se na evangelização de Portugal, Chile e África. Foram criadas, além das duas Juntas Missionárias, Missões Nacionais e Missões Estrangeiras (hoje Missões Mundiais) outras juntas: para a Casa Publicadora Batista, para Escola Bíblica Dominical, para União de Mocidade Batista, para Educação e Seminário, e para a Administração do Seminário. Ao todo, 7 Juntas.

As áreas de Missões, Educação Religiosa e Publicações, Educação Teológica e Educação, foram as que receberam maior atenção dos convencionais.

Fonte: http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=24. Acesso em 28/11/2022.

1.4. Os Batistas se Consolidam no Brasil e Nascem Uma Nova Doutrina

A maneira como os cristãos do Sul mostravam seu amor cristão por outras raças não era através de argumentos pela igualdade racial, mas através de um evangelho pregado de acordo com a ortodoxia racial do sul-americano. Se o “amor cristão” qualificado que os brancos do Sul mostravam aos negros já era problematizado pelos seus comprometimentos com a ideologia da supremacia, seus sentimentos em relação a um ser que eles consideram ainda mais abominável – a pessoa miscigenada – eram ainda mais problemáticos. Pessoas miscigenadas, como bem sabemos existem em grande número na América Latina. Se a humanidade do negro já era diminuída pelo autopercepção megalomaniaca e violenta do branco sulista, pessoas miscigenadas eram tidas como seres ainda menos humanos. (CHAVES, 2021).

Com a consolidação territorial dos batistas sulistas estadunidenses no Brasil e com o desenvolvimento e a fixação de igrejas e comunidades por diferentes Estados e cidades, consolidam-se também os padrões culturais, bem como as próprias doutrinas batistas nessas respectivas localidades. No entanto, é sempre válido ressaltar o caráter fluido e penetrável das

culturas, assunto já muito debatido no campo da antropologia e tido hoje como pressuposto inicial para qualquer estudo qualitativo pertencente à área.

O caráter híbrido das culturas afro-americanas também já fora extensamente debatido por autores como STUART HALL (2003), GOLI GUERREIRO (2010), ÉDOUARD GLISSANT (2013) e SIDNEY MINTS & RICHARD PRICE (2003). Sendo esses últimos, dois antropólogos que desenvolveram o conceito de ‘princípios gramaticais africanos’ das culturas afro-americanas, onde articulam a ideia de que as diferentes manifestações culturais afro-americanas nas Américas, por mais que possam aparentar descontinuidades ou até mesmo dissonâncias entre si, podem estar de alguma maneira ligadas por responderem a uma lógica “gramatical” onde os sentidos prevalecem sobre as formas. Ou em outras palavras, as manifestações culturais negras nas américas obedecem à princípios orientadores em suas formas que em verdade são maneiras comuns de expressões dos chamados valores civilizatórios negro-africanos (MUNANGA, 2006).

O processo de mudança linguística fornece um modelo para explicar outros aspectos da transformação da cultura africana em afro-americana. O que se poderia chamar de “crioulização da cultura negra” envolve os princípios “gramaticais” inconscientes da cultura, a “estrutura profunda” que gera padrões culturais específicos. Tais princípios gramaticais sobreviveram à rota negreira da travessia do Atlântico e regeram a adaptação seletiva de elementos das culturas africana e europeia. Arrebanhados ao lado de outros com quem partilhavam a situação comum de servidão e certo grau de superposição cultural, os africanos escravizados foram obrigados a criar uma nova língua, uma nova religião e, a rigor, uma nova cultura. (JOYNER, 1991 apud MINTZ; PRICE, 2003, p.9).

E sob essa perspectiva, é que será tratado aqui, o surgimento e o desenvolvimento do pentecostalismo, simultaneamente nos Estados Unidos e no Brasil, e especificamente, dentro do pentecostalismo o nascimento da denominação religiosa Assembleia de Deus.

No dia 13 de janeiro de 2020, o instituto de pesquisa Datafolha divulgou uma pesquisa onde informa que 59% dos evangélicos brasileiros são pretos e pardos e 58% mulheres³. Dos quais, agora segundo dados do IBGE, 60,01% são compostos por evangélicos pentecostais.⁴

³ Ver mais em: <https://veja.abril.com.br/religiao/datafolha-mulheres-e-negros-compoem-maioria-de-evangelicos-e-caticos/>. Acesso em 29/11/2022.

⁴ Ver mais em: <https://www.estadosecidades.com.br/brasil/igrejas-e-religoes-no-brasil.html>. Acesso em 29/11/2022.

Esses dados corroboram com uma história de fixação territorial missionária junto a um intenso diálogo cultural e social característico do desenvolvimento do evangelicalismo no Brasil, tanto em sua vertente histórica, quanto pentecostal.

Em seus aspectos sociais e culturais o pentecostalismo, já tratado de forma sucinta aqui, representa uma ruptura com as doutrinas batistas e fundamenta-se no episódio bíblico de Pentecostes, onde se compreende o falar em línguas (glossolalia) como uma maneira de manifestação do espírito santo, graça essa que pode ser alcançada por qualquer pessoa comum, desde que fiel e disciplinada, e não apenas por sacerdotes ou pessoas consideradas especiais. Fato esse, consenso entre pesquisadores, tido como um dos principais motivos de popularização do pentecostalismo pelo mundo.

Quanto às suas origens históricas, soa como consenso também que o pentecostalismo seja o resultado de um certo sincretismo entre doutrinas evangélicas, especificamente metodistas e batistas já enegrecidas com a forte presença de integrantes afro-americanos, à um catolicismo tradicional do século XIX. Sendo essas as duas grandes influências que assumiram importância central para o nascimento e desenvolvimento de uma então nova corrente doutrinária.

O pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos, mas os traços iniciais do movimento podem ser identificados já no século XVIII, quando num processo de avivamento, o metodismo implantado por Wesley passa a frisar a santificação como primeiro passo para uma vida cristã autêntica. Citando W. Hollenweger, Florêncio Galindo diz que “o pentecostalismo clássico é o produto do encontro entre uma espiritualidade especificamente católica e a espiritualidade protestante dos antigos escravos negros do sul dos Estados Unidos. A espiritualidade católica está implícita nos movimentos de santidade do século XIX, que têm como avô Jonh Wesley, fundador do metodismo e grande teólogo dos movimentos de santidade.

Provavelmente o conceito de santidade nascido no metodismo foi o mais importante aspecto para a origem do movimento pentecostal. Ideias como a de “santidade completa”, “amor perfeito”, “perfeição cristã” e “pureza do corpo” foram enfatizadas por Wesley em seu tratado *A Plain Account of Cristian Perfection*. Mais tarde, essa experiência foi denominada “batismo no Espírito Santo” (OLIVEIRA, p. 26-27, 2004).

A primeira Igreja Pentecostal que se tem notícia, tem como atores centrais em seu nascimento uma jovem e um jovem negros residentes nos Estados da Califórnia e do Texas, nos Estados Unidos. Agnes Osman e William James Seymour são seus nomes, e juntos figuram como os fundadores da primeira igreja pentecostal da história, denominada posteriormente

como Assemblies Of God (Assembleias de Deus), e que posteriormente desenvolver-se-á no Brasil também sob esse nome.

Autores como GALINDO (1995) atribuem a comportamentos específicos a origem negra das igrejas Assembleias de Deus, pontuando que “a espiritualidade negra está representada pelos compositores de cantos religiosos (*black hymns*) e por alguns pastores evangélicos, sobretudo por William James Seymour (1870-1922), filho de antigos escravos da Louisiana” (GALINDO, p. 193, 1995). Galindo trata especificamente do contexto estadunidense em suas observações, no entanto seus pareceres estão em consonância com a perspectiva de autores que se debruçaram sobre o tema do pentecostalismo no Brasil, e que, portanto, reconhecem uma explícita influência de práticas culturais negras no seio das Assembleias de Deus.

Segundo os historiadores, em determinado momento dos estudos, no qual os alunos analisavam a obra do Espírito Santo, uma estudante, Agnes Osman, colocou-se no meio da sala e pediu a seus colegas que orassem por ela, impondo-lhe as mãos, para que recebesse o Espírito Santo e falasse em línguas. Naquele momento, a aluna teria falado em línguas estranhas. Mais adiante, outros estudantes tiveram a mesma experiência, de acordo com os historiadores.

Esse acontecimento fez que com que Parhan abrisse outra escola em 1905, na cidade de Houston, no Estado do Texas. Lá estudou um jovem negro, de nome William J. Seymour. Persistente e inteligente, aprendeu – mesmo desprezado pelo próprio Parhan – as doutrinas do Espírito Santo, e do batismo no Espírito Santo como uma Segunda Benção. Passou, então, a ensinar essa doutrina em um endereço que ainda hoje é conhecido por todos os estudiosos do pentecostalismo: a famosa rua AZUZA, número 312, na cidade de Los Angeles.

Seymour utilizou a expressão cultural mais comum ao seu meio: a música. Ele se transformou, apesar das perseguições na maior força evangélica de seu tempo. Para Seymour, não havia discriminação, pois qualquer um poderia se aproximar de Deus, através do Espírito Santo. Bastava uma vida de santidade. O grupo que Seymour liderava era conhecido como Missão Apostólica da Fé, nome que foi mudado para Assembleia de Deus no ano de 1914, quando o pentecostalismo já era um dos maiores movimentos religiosos do mundo. (OLIVEIRA, p. 28-29, 2004).

Os fatos descritos acima, intercorreram ao longo dos primeiros anos do século XX entre 1905 e 1914, e ao que se registra oficialmente, nesse mesmo período nasceria também a primeira Igreja Assembleia de Deus no Brasil, em um contexto muito semelhante de disrupção política e influências culturais negras e populares. Cabe ressaltar que o nome “*Assemblies Of God*”, já era conhecido e circulava entre os fiéis mesmo antes de oficializar-se como uma

denominação específica. As informações que se tem sobre sua origem e uso são imprecisas, mas sabe-se que ele já existia antes de 1914 e que era recorrente seu uso de maneira informal. Isso pode explicar, hipoteticamente, o fato de no Brasil o nome ter sido usado oficialmente antes mesmo do que nos EUA, já em 1911, como será visto nos próximos parágrafos. No entanto, cabe novamente a ressalva de que estas são hipóteses, pois não há consenso historiográfico sobre esse tema, ainda.

No Brasil, o pentecostalismo nasce a partir de uma cisão entre dois pastores batistas estadunidenses, Gunnar Vingren e Daniel Berg que em 1910 chegam ao Brasil na cidade de Belém no Pará e que por pouco mais de um ano realizam suas atividades pastorais normalmente. No entanto, em 1911 surgem rumores de que estariam “exagerando” em suas pregações dando margem a práticas doutrinárias não batistas.

As figuras de duas irmãs, Celina Albuquerque e Maria Nazaré, junto aos dois pastores estão no seio do nascimento da Assembleia de Deus no Brasil. Devotas que eram da dupla pastoral, Celina e Maria acreditavam fielmente na prática do alcance do Espírito Santo por intermédio da oração, prática essa incentivada e reforçada pelos dois pastores. Até que em um determinado dia, Celina em uma de suas efervescentes práticas de oração alcança a graça no Espírito Santo e começa a falar em línguas, sendo oficialmente considerada como a primeira prática da glossolalia no Brasil.

Entretanto, tal acontecimento repercuti na cidade chegando ao conhecimento dos administradores da Igreja Batista ao qual os pastores pertenciam, fato que fora reprovado enquanto uma atitude não batista. Repreendidos e orientados a cessarem com a prática, os pastores se dispuseram a não pararem conforme foram orientados, o que gerou um atrito inegociável dentro dos setores administrativos da igreja. Ocasionalmente assim, a expulsão destes e de mais outros dezesseis membros que os apoiavam, isso já em junho de 1911. A expulsão dos dois pastores e de outros dezesseis membros da igreja batista local, foi o elemento catalisador da ruptura doutrinária que se deu a partir desse momento entre o conservadorismo batista e a prática popular do alcance da graça pelo Espírito Santo, característica essa que viria a ser a principal marca da então nascente doutrina no Brasil, a exemplo do que acontecera simultaneamente nos Estados Unidos.

Numa quinta-feira, a uma hora da manhã de dois de junho de 1911, na Rua Siqueira Mendes, 67, na cidade de Belém, Celina de Albuquerque, enquanto orava, foi batizada com o Espírito Santo. Após o batismo daquela irmã

começaria a luta acirrada. Na Igreja Batista alguns creram, porém outros não se predispuseram sequer a compreender a doutrina do Espírito Santo. Portanto, dois partidos estavam criados.

Devido a este movimento pentecostal Daniel Berg e Gunnar Vingren e mais 17 simpatizantes foram expulsos da Igreja Batista, no dia 13 de junho de 1911. Na mesma noite da expulsão, ao chegarem a casa da irmã Celina, na Rua Siqueira Mendes, 67, os irmãos resolveram passar a se congregar ali, o que normalmente foi feito pelo espaço de mais ou menos três meses, com cultos dirigidos pelo missionário Vingren e pelo irmão Plácido. Daniel Berg pouco falava por ainda estar atrasado no aprendizado da língua.

Disso tudo surgiu a necessidade de que o trabalho fosse organizado como igreja, o que se deu a 18 de junho de 1911, quando por deliberação unânime, foi fundada a Assembleia de Deus no Brasil, tendo em Daniel Berg e Gunnar Vingren os primeiros orientadores.⁵

O caráter popular do pentecostalismo deve-se muito devido a fácil ascensão à graça do Espírito Santo, junto à lacuna social da Igreja Católica, que de acordo com OLIVEIRA (2004) estaria experimentando um forte declínio na região norte do país, dentre outros motivos, pela ausência de padres que preferiam viver em áreas mais acessíveis e urbanizadas. Assim, diferentes autores destacam o mesmo contexto social favorável ao advento do pentecostalismo no norte do Brasil. Reforçando a perspectiva de GALINDO (1995) sobre o sincretismo do pentecostalismo em seu nascimento nos Estados Unidos. Elemento esse que também se fez muito presente para o seu advento no Brasil.

Deve-se notar que esta parte norte do Brasil estava, de muitas maneiras, particularmente preparada para o advento do pentecostalismo pela escassez de padres e pelo desenvolvimento da religião popular católica, dirigida por leigos, em que a superstição e as curas milagrosas por líderes ‘carismáticos’ e ‘santos’ desempenhavam papel proeminente. Era também uma região dominada por vários tipos de líderes ‘messiânicos’” (HAHN, p. 342, 1989).

CLARA MAFRA (2001) sintetiza bem o cenário social a que o nascimento da Assembleia de Deus está associado, destacando não apenas seu caráter popular, mas também seu aspecto inovador e semiótico de suas simbologias bem como das vestimentas dos fiéis. Mafra destaca ainda o conflito de classe inerente ao nascimento de uma nova denominação que se conectava de uma maneira muito mais eficiente e natural com as camadas mais populares da sociedade do que as antigas e tradicionais igrejas evangélicas e católicas.

⁵ Fonte: https://www.adfabricianoipatinga.com.br/ler_texto.php?id=8. Acesso em 29/11/2022.

Como era típico no campo religioso naqueles anos, a Igreja Batista era uma das igrejas evangélicas mais populosas e que abrigava o seguimento evangélico mais humilde de Belém, se comparada às outras duas da cidade, a Presbiteriana e a Episcopal. Os Missionários, também de origem social humilde, reuniram-se com os seus irmãos, iniciando uma série de encontros de oração e vigília que corriam em paralelo aos cultos e reuniões oficiais da igreja. Menos de um ano depois, em 13 de junho, quando um irmão leigo dirigia o culto, outros perceberam que a liturgia se desenvolvia de forma pouco usual: várias das pessoas presentes estavam orando em “línguas estranhas”, o que “provocava um vozerio forte e irreverente dentro do templo, e prejudicava quem orava em silêncio”. Um dos irmãos incomodados convocou uma reunião em seguida, pedindo que os membros da “seita” se manifestassem e que fossem “cortados da igreja”.

O Rigor foi grande e a expulsão resolvida, ainda que dos 13 (em outra versão, 18) membros expulsos quatro tivessem posição de autoridade: secretário, tesoureiro, moderador e diácono. Mas nesse caso, ao contrário de muitas outras cismas batistas, a ruptura se relacionará a uma questão teológica de peso, que inclusive irá transformar o campo evangélico em todo o Brasil e América Latina: a nova igreja que se formava, a Assembleia de Deus, vaticinava que “os homens devem deixar lugar para o Espírito Santo se afirmar”.

Desde o princípio a nova igreja assustou a burguesia católica e evangélica. As igrejinhas da Assembléia de Deus se multiplicaram pelas cidades e interior do Brasil, reunindo gente humilde que se vestia segundo o molde dos missionários suecos: terno para homens, vestidos longos e cabelos compridos para as mulheres. A aparência digna dos fies contrastava com o “vozerio impetuoso” da oração em “línguas estranhas”, num misto de ordem e intensidade mística incompreensível para muitos. (MAFRA, p. 80 & 81, 2001).

Ainda sobre a popularização do pentecostalismo no Brasil no decorrer das décadas posteriores ao seu nascimento, OLIVEIRA (2004) defende que o pentecostalismo tornou-se uma “opção para os pobres” a medida que não representou uma ameaça para os militares no Brasil a partir dos anos 1960. Para OLIVEIRA (2004, p. 46), “a Igreja Pentecostal era vista como um lugar onde a livre expressão não assustava os militares no poder, porque a linguagem, as ideias e os conceitos não deflagravam nenhuma insurreição ou “atividade subversiva”.

Assim, a história da popularização do pentecostalismo no Brasil acompanhou o fluxo populacional que se deu com as grandes migrações das regiões Norte e Nordeste para o Sudeste durante o período conhecido como o da industrialização do Brasil, que se deu a partir dos anos 1960 e 1970. Dessa forma é possível observar uma combinação de elementos sociais, culturais e políticos que possibilitaram o surgimento, o desenvolvimento e a popularização do pentecostalismo na sociedade brasileira. Elementos esses que perduram até os dias atuais e que

dariam margem em outro momento ao desenvolvimento do chamado neopentecostalismo, aspecto esse do evangelicalismo no Brasil que não será tratado nessa pesquisa.

Do Nordeste, muitos migraram para São Paulo na esperança de uma vida melhor, fugindo da pobreza e da miséria. Eram esses que ouviam o rádio, o meio de comunicação mais popular, e também o mais utilizado pelos pentecostais que seguiram a trilha de Manoel de Melo⁶. A linguagem simples e quase rude atraía os ouvintes, que aos domingos chegavam nas igrejas em busca de todas as curas e soluções prometidas durante os programas. Na igreja, encontravam um ambiente familiar e acolhedor, o que os fazia retornar em outros dias até passarem pelo simbolismo do batismo. Os mais pobres sentiram-se atraídos pelo discurso que enfatizava a fé numa vida material melhor, anunciada através de uma evangelização persuasiva em praças, trens ou ônibus.

Diante da realidade e uma vida de extrema dificuldade, o que restava era acreditar com todas as forças numa força superior, num Deus que olha pelos necessitados e supre mecanismos para promover a prosperidade material tão perseguida. O pentecostalismo apareceu afirmando que o poder de mudar a situação estava em cada um, bastando pôr em prática o que estava escrito na Bíblia. (OLIVEIRA, p. 47-48, 2004).

Uma visão sintética da história do protestantismo no Brasil pode ser observada no gráfico abaixo retirado da dissertação de Edson Costa, 2017:

Documento 11 – Quadro 2 - Reforma Protestante



Figura 4: Protestantismo no Brasil - Das missões estrangeiras ao surgimento das igrejas protestantes brasileiras (Fonte: Elaboração própria).

Fonte: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/7788/2/EDSON_RAMOS_OLIVEIRA_COSTA.pdf. Acesso em 25/11/2022/.

⁶ Manuel de Melo foi um pastor pentecostal e radialista de grande sucesso durante a década de 1950, e fundador da igreja pentecostal “O Brasil Para Cristo”, em 1956.

Por fim, é possível ainda observar também na história do pentecostalismo no Brasil aquilo que muitos pesquisadores compreenderam como influências de elementos culturais negros, como o canto, a corporeidade e os aspectos doutrinários enraizados em cosmovisões não europeias. No caso do Brasil em específico, soma-se a esses aspectos culturais negros, elementos de matrizes indígenas e do catolicismo popular. Reforçando assim a percepção de GALINDO (1995) sobre o fato do pentecostalismo possuir em sua gênese o caráter sincrético entre o evangelicalismo tradicional, o catolicismo popular e elementos culturais negros. Visão essa corroborada por OLIVEIRA ao afirmar que “No Brasil, os negros fizeram opção pelo pentecostalismo” (p. 49, 2004). Assim, os “novos evangélicos” no Brasil deram continuidade ao protestantismo em terras brasileiras, nas palavras de MAFRA (P. 60, 2001) “criticando veladamente o excessivo rigor, formalismo e contenção das igrejas históricas de missão e por outro lado, valorizando e abrindo espaço na sua dinâmica congregacional para o improviso e a irreverência”.

Muito sinteticamente, a marca da ruptura entre os assembleianos e os demais evangélicos esteve, desde o início, no apego à figura do Espírito Santo na Trindade, numa reinterpretação de 1º Coríntios 12, 4, onde se diz que “há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo, diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos”, como o elogio da ordem com ênfase na diversidade e singularidade do ser. Foi, pois, seguindo a inspiração de sua herança cultural, especialmente no norte do Brasil, onde a igreja deu seus primeiros passos, que o nomadismo e a impetuosidade dos novos pastores ganharam força. Ressoam nessa reinterpretação do cristianismo traços dos movimentos messiânicos tão presentes no arcabouço cultural nortista e dos povos amazônicos.

Sem pôr freios no ímpeto proselitista de seus membros, a Assembleia de Deus rapidamente se espalhou pelo Brasil afora, inicialmente através das frentes de migração entre Norte e Nordeste, depois, com o fim do ciclo da borracha, do Norte para o Sudeste. Foi assim, seguindo os fluxos da população trabalhadora nas diferentes frentes de trabalho, que, em poucos anos, a “Igreja do Espírito Santo” se afirmou como a maior igreja pentecostal em território nacional. (MAFRA p. 88, 2001).

Sobre os aspectos raciais do pentecostalismo no Brasil é possível o apontamento de dois pontos. A composição étnico racial do contingente pentecostal populacional brasileiro e a presença de culturas e cosmovisões negras na conformação do pentecostalismo em sua apresentação litúrgica. Estudiosos sobre o tema – em suas origens nos EUA – convergem a respeito desses aspectos, conforme já exposto anteriormente, no entanto é interessante notar a

interpretação de um autor em específico sobre o pentecostalismo no Brasil. R. ANDREW CHESNUT publica, em 1997, sua obra em inglês “*Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*” (em tradução livre: “Renascendo no Brasil: o boom pentecostal e os patógenos da pobreza”), em que defende a ideia de uma similaridade e até uma conexão, ao menos em termos de sociabilidade entre o pentecostalismo brasileiro e a umbanda:

(...) *in the preconversion quest for health, many Pentecostals proselytes consult whit mãe de santo at an Umbanda terreiro. If the Umbanda spirits fails to resolv the problem, the afflicted often seek out the Holy Spirit of pentecostalism.*⁷ (CHESNUT, 1997, p. 44).

Cabe a ressalva de que CHESNUT, apesar de ser um dos pioneiros observadores dessas associações entre pentecostalismo e cultos religiosos afro-brasileiros, não é o único interlocutor dessa interpretação, inclusive existindo hoje não apenas trabalhos acadêmicos, mas inúmeros outros de cunho investigativo jornalístico. De uma forma geral esses trabalhos acadêmicos e jornalísticos tendem a compreender o pentecostalismo associado às religiões de matrizes africanas no Brasil como “cultos de corpos, fé e fervores”, conforme indica a reportagem homônima, que aqui segue referenciada em nota⁸. MACEDO (2007) oferece uma interessante prospecção a respeito desse hibridismo pentecostal brasileiro:

O mundo religioso afro no Brasil recriou sua representação indenitária resultando desse processo inúmeras crenças afro-brasileiras que, ecoando suas origens africanas, conferiu maior importância a atuação de espíritos e entidades divinas, servindo para resolver problemas e combater o “mal” que aflige os praticantes desde o Candomblé à Umbanda. Esses males são pertinentes hoje em dia na medida em que eles são a causa e explicação de problemas tais como o desemprego, dificuldades financeiras, de saúde, instabilidade marital entre outros. Problemas que possuem um forte apelo entre a população, não necessariamente restritos ao Brasil, mas decorrentes de qualquer sociedade no mundo. O Pentecostalismo brasileiro reinterpretou e incorporou algumas de suas práticas e crenças.

Do ponto de vista histórico, indiscutivelmente o Pentecostalismo carrega heranças culturais africanas. Além do fato do pastor que fundou o Pentecostalismo nos EUA ser descendente de africanos, William J. Seymour, o movimento primeiramente se consolidou entre os afronorte-americanos.

⁷ Em tradução livre: na busca pela saúde, muitos prosélitos pentecostais consultam a mãe de santo em um terreiro de Umbanda. Se os espíritos de umbanda não conseguem resolver o problema, os aflitos muitas vezes buscam o Espírito Santo do pentecostalismo.

⁸ Disponível em: <http://curiosamente.diariodepernambuco.com.br/project/candomble-encontra-o-pentecostalismo-cultos-de-corpos-fe-e-fervores/>. Acesso em 29/11/2022.

O Pentecostalismo no EUA também encontrou alguns adeptos da etnia branca como demonstra a atuação do pastor Charles F. Parham, mas permaneceu segregado do resto da sociedade norte americana, enquanto entre os afro-americanos se expandiu e se consolidou.

Todavia, denominações pentecostais diversas foram surgindo nos EUA, diferente das fundadas por Seymour e Parham. A mais expressiva é a “Assembly of God”, a que mais cresceu e se tornou uma das maiores do gênero do mundo. (MACEDO, p. 118-119, 2007).

E ainda sobre essa associação relacional entre corporeidades específicas negras e o pentecostalismo, ainda sobre seu contexto de origem, dois autores soam como essenciais para uma melhor compreensão não apenas cultural, mas também histórica do tema. São eles DU BOIS (1903) e MACROBERT (1988). DU BOIS, em 1903, publica sua obra clássica “*The Souls of Black Folk*”, traduzida para o Brasil em 1999 sob o título “As Almas da Gente Negra”. DU BOIS rastreia as origens do então ainda não nascido pentecostalismo, remetendo à sua análise o contexto da Igreja Negra, conceito esse que será tratado especificamente um pouco mais a frente, ainda nesse capítulo da tese. Entretanto, DU BOIS nos oferece pistas e elementos que nos permitem inquirir possibilidades sobre o contexto precursor do advento pentecostal em seus aspectos históricos, afirmando por exemplo a intrínseca associação entre a fé e a musicalidade negra, junto à prática da possessão. Elementos esses, essenciais e característicos do pentecostalismo:

A música da religião negra é uma melodia rítmica e plangente, com suas tocantes cadencias em tom menor e, apesar das caricaturas e deturpações, ainda continua sendo a expressão mais bela e original da vida e da nostalgia humanas jamais nascida em solo americano. Originária das florestas africanas, onde sua contraparte ainda pode ser ouvida, ela foi adaptada, alterada e intensificada pela trágica vida interior [soul-life] do escravo até que, sob a pressão da lei e da chibata, tornou-se a expressão única e verdadeira da dor, do desespero e da esperança de um povo.

Finalmente, a Exaltação ou “Shouting”, quando o Espírito do Senhor baixa e possui o devoto, enlouquecendo-o de uma alegria sobrenatural, é o último elemento essencial da religião negra, o mais merecedor de fé piedosa entre todos os outros. Isto pode variar em expressão, indo da silenciosa fisionomia enlevada ou do murmúrio e do gemido suave ao abandono desvairado do fervor físico – o bater dos pés, os brados, os gritos, o balançar rítmico do corpo e a selvagem agitação dos braços, o pranto e o riso, a visão e o transe (...)

E isso de tal modo tomou conta do Negro, que muitas gerações acreditavam piamente que, sem essa manifestação visível de Deus, não poderia haver uma comunicação verdadeira com o Invisível. (BOIS, 1999. p. 241-242).

Já MACROBERT (1988), faz coro à percepção astuta de Du Bois e especificando outras localidades nesse processo, como Inglaterra e Jamaica, responde à ideia de que não seriam apenas os negros os agentes históricos das premissas do pentecostalismo:

The clamour, antiphonics responses, repetitives songs, glosolalia, and clapping, foot tapping, stomping, skipping, body swaying which cause the body weight to shift from one foot to the other, dancing and other gestures, [which] are all practiced in the religions of Western Africa and in the Christendom of slavery, and are still current today among black pentecostals in the United States, in Jamaica and in Great Britain

[o]ne can argue that the "revivalists " and white Pentecostals engage in the same type of religious behaviour, although generally and distorted form; this would contradict the argument that these practices are african origin. Yet there are facts which demonstrate that black models of religious behaviour influenced the Whites who attended the same camp meeting as Black during the eighteenth and nineteenth centuries, and that these models were incorporate at the birth an throughout the development of the Pentecostal moviment in the early twentieth century. In fact, the enthusiasm demosntrated in religious services was often proportional to the number of Blacks in the congregation.⁹ (MACROBERT, 1988, p. 30-31).

As contribuições de DU BOIS e MACROBERT, são importantes pois rastreiam as origens do que tornar-se-ia posteriormente as práticas litúrgicas do pentecostalismo hoje, seja ele em sua origem estadunidense ou em sua popularidade contemporânea transnacional. E mais, as observações e análises de DU BOIS e MACROBERT são evidências da consonância e coerência do conceito de “Princípios Gramaticais Africanos” de MINTZ E PRICE (1992) aplicados de forma conjunta e dialógica entre a história e antropologia, para uma melhor compreensão das histórias e culturas afro-americanas de uma forma geral.

1.5. Os Evangélicos Negros e a Luta Antirracista: De Lutero Negro ao MNE

⁹ Em tradução livre: “O clamor, respostas antifônicas, cantos repetitivos, glossolalia e palmas, batidas de pés, pisadas, saltos, balanços do corpo que fazem com que o peso do corpo se desloque de um pé para o outro, danças e outros gestos, [que] são todos praticados em religiões da África Ocidental e na cristandade da escravidão, e ainda hoje são correntes entre os pentecostais negros nos Estados Unidos, na Jamaica e na Grã-Bretanha [...]. Pode-se argumentar que os "revivalistas" e os pentecostais brancos se engajam no mesmo tipo de comportamento religioso, embora de forma geral e distorcida; isso contrariaria o argumento de que essas práticas são de origem africana. No entanto, há fatos que demonstram que os modelos negros de comportamento religioso influenciaram os brancos que participaram da mesma reunião campal que os negros durante os séculos XVIII e XIX, e que esses modelos foram incorporados no nascimento e ao longo do desenvolvimento do movimento pentecostal no início século XX. De fato, o entusiasmo demonstrado nos serviços religiosos era muitas vezes proporcional ao número de negros na congregação”.

Durante o século XIX viveu um homem no nordeste brasileiro, que ficou conhecido à sua época como o “Lutero Negro”, pouco estudado, porém documentado. “Lutero Negro” foi a alcunha dada à Agostinho José Pereira por um naturalista inglês em passagem pelo Brasil de nome Charles B. Mansfield, que testemunhou em Recife- PE em 1852, a popularidade de tal líder, que nem chegara a conhecer, mas cuja fama e prestígio se fizera tão grande que não fora possível ao inglês ignorá-la.

Agostinho José Pereira, sabe-se, viveu durante a segunda metade do século XIX em Recife – PE uma boa parte de sua vida. Sabe-se também que em 1846 fora detido pela polícia pernambucana suspeito de insurreição e que em 1841, cinco anos antes de sua detenção, funda aquela que hoje é considerada por muitos a primeira Igreja protestante do Brasil, a Igreja Do Divino Mestre. Nessa época, havia se passado 187 anos da expulsão dos holandeses do nordeste brasileiro em 1654, que tentaram, mas não conseguiram estabelecer um local oficial para a fé protestante por aqui professarem. E apenas um século e meio depois é que o Estado brasileiro irá abrir as fronteiras à entrada de imigrantes protestantes, com a vinda da família real portuguesa para o Brasil em 1808, que podiam reunir-se em cultos, divulgar, distribuir e comercializar a Bíblia, mas não podiam construir igrejas com torres.

Oficialmente, na história do Brasil, a primeira Igreja protestante reconhecida até hoje fora fundada em 1858 pelo pastor escocês Robert Kalley na cidade do Rio de Janeiro, chamada de Igreja Evangélica Fluminense. Vale destacar que sua fundação ocorre dezessete anos após o registro da Igreja do Divino Mestre, fundada por Agostinho Pereira. E que por isso têm sido cada vez mais recorrentes reivindicações de evangélicos negros e de historiadores de que essa seja considerada a primeira igreja protestante do Brasil.

Agostinho Pereira, o Lutero Negro, é um desses personagens como bem definiu o historiador MARCUS J. M. DE CARVALHO (2004), “que passam meteóricos pela história do Brasil, e antes que possamos dar conta do seu impacto e legado, desaparecem das fontes da mesma forma repentina com que apareceram.”¹⁰ E que ainda assim, tomo a liberdade de interpretar, talvez ainda permaneça vivo de alguma maneira no imaginário popular cristão negro, como bem registrou o antropólogo JOHN BURDICK em seu estudo realizado na segunda metade dos anos 1980 entre católicos, umbandistas e evangélicos na cidade do Rio de

¹⁰ Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21079/13671>. Acesso em 30/11/2022.

Janeiro, intitulado “Procurando Deus No Brasil”, onde memórias como essas evidenciam-se em depoimentos como o seguinte:

Foi um negro quem fundou as igrejas crentes. A crença começou como uma religião de que os escravos gostavam porque eles não podiam ir à Igreja, tudo o que havia eram os católicos, que eram todos brancos. Mas depois da libertação, eles começaram a apoiar sua própria igreja, e assim foi como ela começou. (BURDICK, p. 138, 1998).

Contemporâneo à escravidão, com quarenta e sete anos no momento de sua prisão, letrado, profissional da alfaiataria e contestador da ordem vigente e da escravidão, Agostinho Pereira, apesar de não ocupar o foco central dessa pesquisa, figura com um personagem emblemático ao que se refere ao tema geral aqui proposto. Pois representa parte significativa de uma memória emergente que se consolida hoje tanto no interior de parte das igrejas evangélicas, como no interior de parte dos movimentos negros no Brasil. Memória essa que será tratada nessa pesquisa mais adiante, e que por hora é aqui posta por instrumentalização do Lutero Negro para expor e defender minha tese central. Que implica na compreensão e na exposição de que tem sido uma constante na história do Brasil a participação ativa de negros evangélicos/protestantes na contestação do racismo, seja ele contestado em seus aspectos interpessoais, culturais ou estruturais.

Assim, a ideia inicial aqui posta, é a de expor panoramicamente elementos que abonam a interpretação de que sempre existiram movimentos negros entre os evangélicos no Brasil e sempre existiram protagonismos sociais de negros evangélicos na história do Brasil, reconhecidos ou não publicamente. Vale a ressalva de que por “sempre” refiro-me não a totalidade da história brasileira, mas sim à quase totalidade do período em que se registram as primeiras experiências protestantes no Brasil, conforme brevemente exposto nos parágrafos acima.

Na sequência serão postas questões acerca de pertencimentos, disputas e negociações culturais e de identidades entre integrantes dos movimentos negros evangélicos e não evangélicos. Com o fim de aferir sobre aspectos de críticas, tensões, mas também de colaborações entre esses aqui chamados “dois grupos” de ativistas negros no Brasil.

Para tanto, faz-se necessário agora uma breve contextualização histórica e terminológica de conceitos caros e centrais à essa pesquisa, tais como “protestante”, “evangélico” e

“pentecostal”, por exemplo. À essa questão inicial, a historiadora MARIA LÚCIA MONTES, nos fornece uma luz inicial:

É certo que se torna difícil delimitar com precisão a categoria “evangélico”, já que engloba um número importante de igrejas com grande diversidade organizacional, teológica e litúrgica. Na verdade, o termo é usado ora englobando o conjunto das igrejas protestantes, as chamadas congregações “históricas” “assim como as igrejas pentecostais, ora referindo-se apenas às diversas modalidades do pentecostalismo, “clássico”, neoclássico” ou “neopentecostal”. Assim “evangélico” torna-se antes uma categoria “nativa”, um rótulo indenitário por meio do qual, no grupo disperso, se demarcam fronteiras, incluindo-se ou não determinados segmentos no interior do grupo de acordo com aquele que dele se utiliza, no constante processo pelo qual se desconstroem e se refazem identidades. (MONTES, p. 87, 2010.)

Com o advento da Reforma Protestante no século XVI, houve a notória ruptura entre a Igreja Católica e grupos discordantes de suas condutas institucionais e teológicas, dentre as quais, dois pontos podem se destacar: a cobrança de indulgências e o monopólio da leitura e interpretação bíblica. Com a crítica e a ruptura liderada por Martinho Lutero, desenvolveram-se posteriormente grupos distintos que sem uma liderança centralizada – como o Papa para os católicos apostólicos romanos – acabaram por formar um grande “leque” de denominações religiosas cristãs que ficaram conhecidas sob a alcunha de “protestantes”.

Contudo, tais grupos apresentaram e apresentam inúmeras divergências de cosmovisões e interpretações teológicas, o que nos leva a atenção a dois desses grupos em específico, o grupo das igrejas evangélicas históricas de missão que se originam a partir da Reforma Protestante e o grupo das Igrejas Pentecostais, que por sua vez, se originaram a partir dos evangélicos históricos. Assim, ambos podem ser considerados como subdivisões do protestantismo.

O termo evangélico remete a palavra ‘*evangélium*’, do latim. E designa aqueles que acreditam e proferem as ‘boas novas’ (*evangelium*) trazidas ao mundo por Jesus Cristo, o que permite na prática, aos evangélicos darem uma maior ênfase nos livros bíblicos do segundo testamento, onde há a incipiente e constante presença da figura histórica de Cristo.

Já por pentecostal designa-se a todas as denominações evangélicas que fundamentam suas práticas a partir da interpretação do trecho bíblico “Atos dos Apóstolos 2:1-4”, onde se diz:

Chegando o dia de Pentecoste, estavam todos reunidos num só lugar. De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava.

Assim, a prática do falar em línguas é interpretada em sua literalidade e entendida pelos pentecostais como um agraciamento do Espírito Santo. E dessa forma os pentecostais fundamentam bíblicamente a prática da glossolalia (falar em línguas). Logo, essas são as duas principais características que os diferenciam dos demais grupos protestantes, a prática da glossolalia e a fé no alcance da graça do Espírito Santo por qualquer pessoa comum, a partir de alguns pressupostos e práticas, é claro.

Posteriormente ainda surgem na história as igrejas neopentecostais, que basicamente caracterizam-se pela rejeição à prática do falar em línguas, são sistematicamente anti-ecumênicas, bem como praticantes da teologia da prosperidade. No Brasil, constantemente associam também as religiões de matrizes africanas como o candomblé e a umbanda, à práticas demoníacas. E configuram hoje a vanguarda da intolerância religiosa como prática social.

No entanto, a história e as especificidades dos grupos neopentecostais não serão tratadas nessa pesquisa. Haja vista que não figuram como participantes da pesquisa e nem como “objetos de estudo”.

O já mencionado grupo das chamadas Igrejas Evangélicas Históricas de Missão, representa, conforme já dito, junto aos pentecostais os grupos centrais dessa pesquisa. Sendo chamadas “Históricas de Missão” por representarem a primeira onda de igrejas protestantes pós-Reforma no século XVI e por terem se caracterizado pela prática das missões proselitistas em diferentes países durante o período colonial das Américas.

O quadro abaixo retirado da Dissertação de mestrado “Mercado de música gospel: como nasce uma indústria cultural” (2017) de EDSON RAMOS DE OLIVEIRA COSTA, nos fornece um excelente panorama da configuração histórica dessa grande teia de denominações e subdivisões iniciadas no cristianismo ocidental a partir da Reforma Protestante.

Documento 12 – Quadro 3- Reforma Protestante.

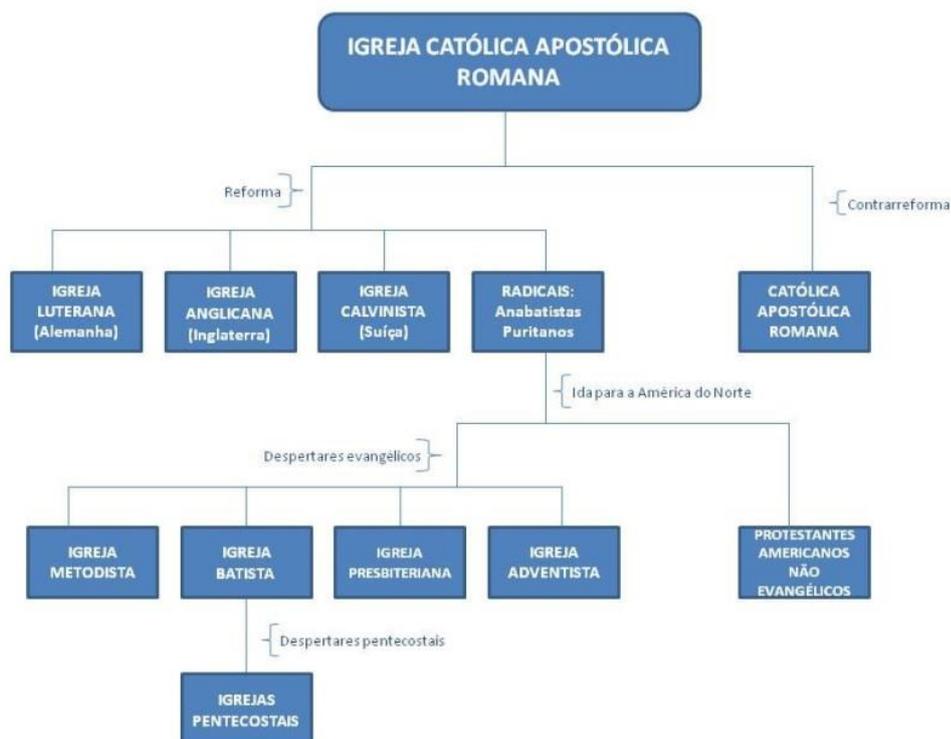


Figura 3: Segunda Fase - da reforma protestante aos diferentes protestantismos na Europa e América do Norte (Fonte: Elaboração própria).

Fonte: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/7788/2/EDSON_RAMOS_OLIVEIRA_COSTA.pdf. Acesso em 25/11/2022.

Dessa maneira, resumidamente pode-se chegar as seguintes classificações de denominações religiosas dentro do protestantismo, nesse caso especificamente no Brasil¹¹:

- 1) Igrejas Históricas de Missão: Adventistas, Anglicanos, Batistas, Calvinistas e Metodistas;
- 2) Igrejas Protestantes não evangélicas: Testemunhas de Jeová e Mormons;
- 3) Igrejas Pentecostais: Assembleia de Deus, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Congregação Cristã do Brasil, Igreja Evangélica O Brasil Para Cristo, Igreja Metodista Wesleyana e a Igreja de Deus no Brasil.

¹¹ Essa listagem não está completa devido à grande variedade e velocidade do surgimento de igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil.

- 4) Igrejas Neopentecostais: Igreja Batista Nacional, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra.

Assim, um aspecto que se faz fundamental nessa pesquisa é compreender a chegada e o estabelecimento das igrejas Históricas de Missão e das Igrejas Pentecostais no Brasil, especificamente a Igreja Batista e a Assembleia de Deus. A primeira, por expressar uma síntese do pensamento sulista dos Estados Unidos, o que veremos que será de suma importância para a compreensão dos argumentos da presente tese. E por outros dois motivos: o primeiro por ser a denominação religiosa pertencente a RONILSO PACHECO, bem como a da maioria dos interlocutores dessa pesquisa, como por exemplo o Pastor Luiz de Jesus e o ativista do movimento negro Jonathan Marcelino. E segundo, por sua história estar associada ao surgimento e ao desenvolvimento da igreja pentecostal Assembleia de Deus, tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, denominação essa que também ocupa um lugar de destaque no desenvolvimento da pesquisa, sendo essa também a denominação histórica de origem familiar de outros dois participantes da pesquisa; Pastora Wall e Ras André, sendo esse último, hoje pastor metodista.

1.6. Novas Gerações, Novas Pautas, Antigos Problemas

Com o estabelecimento inicial da Teologia Negra no Brasil, e o advento do Hip Hop como uma força política discursiva, os movimentos negros tradicionais (não evangélicos) viram insurgir duas gerações de ativistas evangélicos negros, das mais variadas denominações. Assim, faz-se possível pontuar a existência dessas duas gerações novas de movimentos negros evangélicos sob os seguintes marcos;

- 1) 1ª Geração: desenvolveu-se entre os anos 80 e 90, influenciados pelo movimento Hip Hop. Pelo Movimento Negro pós ditadura militar e pela Teologia Negra;
- 2) 2ª Geração: desenvolveu-se a partir dos anos 2000 e foi a geração instrumentalizada pela internet, influenciada pela ascensão dos governos de esquerda no Brasil e na América Latina, fundamenta-se em questionar a ascensão do chamado cristo-fascismo (conceito esse que será tratado no capítulo 4) crescente na sociedade brasileira desde o

advento social de governos e discursos de extrema direita no Brasil e no mundo. Essa geração é marcada também pela constante presença de pautas indenitárias alocadas interpretações evangélicas inclusivas, ó que possibilitou a essa geração tratar de temas tabus no interior das igrejas evangélicas como homofobia, xenofobia e machismo, por exemplo, e não somente temas raciais.

Ricas iniciativas têm ocorrido a partir da periferia dos centros urbanos, experiências com a que se expressa no rap dos Racionais MC's, oriundos de um contexto de pobreza, violência e de predominância pentecostal. É exatamente em suas “músicas profanas” que a figura do “evangélico” surge como uma opção concreta para o enfrentamento da pobreza, da desigualdade e da violência urbana a partir de significativas letras de protesto e resistência. (FONSECA, p. 17, 2004).

O teólogo Alexandre Brasil Fonseca nos apresenta uma boa síntese desse cenário efervescente de críticas sociais e referências cristãs muito próximas do pentecostalismo em sua essência ocorrida entre os rappers durante a década de 1990, e destaca a obra dos grupos de rap ‘Racionais Mc’s’. O que em minha compreensão trata-se de uma referência ao álbum “Sobrevivendo no Inferno” de 1997, que traz em sua capa e contracapa imagens e mensagens bíblicas associadas á inúmeras reivindicações de cunho raciais, bem como parte significativa dos conteúdos de suas letras, onde é possível por exemplo observar no último verso da última da última música denominada “Salve” a seguinte exclamação na voz do cantor Mano Brown:

E pros filha da puta que querem jogar minha cabeça pros porco (*sic*)
Aí, tenta a sorte mano, eu acredito na palavra de um
Homem de pele escura, de cabelo crespo, que andava entre
Mendigos e leprosos, pregando a igualdade
Um homem chamado Jesus só ele sabe a minha hora
Aí ladrão, tô saindo fora
Paz

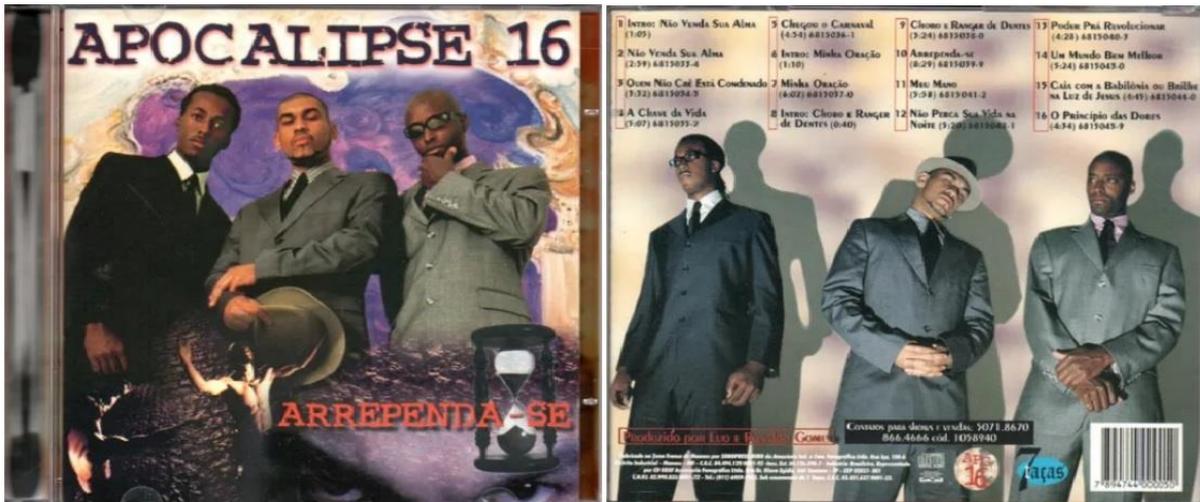
Documento 13: Capa e contra-capa do álbum “Sobrevivendo no Inferno” – Racionais Mc’s, 1997. Mano Brown, Ice Blue, KL Jay e Edy Rock



Fonte: <https://midianinja.org/news/disco-sobrevivendo-no-inferno-do-rationais-e-obra-obrigatoria-na-unicamp/>.
Acesso em 30/11/2022.

Um ano antes, porém, do lançamento e sucesso nacional do referido álbum, em 1996, um outro grupo de rap ganhava destaque nos círculos “undergrounds” que incluíam negros evangélicos e rappers. Trata-se do grupo ‘Apocalipse 16’, que se lança no cenário musical com o álbum ‘Arrependa-se’, onde três jovens negros, os integrantes do grupo – Pregador Luo, Charles Mc e Dj Betico – aparecem na capa “vestidos à moda crente”, de terno e gravata. Com uma referência bíblica explicitada no próprio nome do próprio grupo, em referência ao livro final do segundo testamento bíblico fundamentado em narrações escatológicas. É possível observar ainda títulos de músicas do álbum como “Caia Com a Babilônia ou Brilhe Na Luz de Jesus”, ou ainda “Minha Oração”.

Documento 14: Capa e contracapa do álbum “Arrependa-se” – Apocalipse 16, 1996



Fonte: <https://www.elshadaidistribuidora.com.br/cd-apocalipse-16-arrependa-se>. Acesso em 30/11/2022.

No ano 2000, o grupo lança um novo álbum intitulado “2º Vinda. A Cura”, esse sim o estabelece no mercado fonográfico e nos coros dos jovens do público consumidor de rap e hip hop, evangélicos e não evangélicos. Posteriormente aos anos 2000, o grupo se dispersa e seus integrantes seguem carreiras solos, entretanto deixam uma marca consolidada no imaginário negro evangélico, mostrando aos ativistas negros não evangélicos a possibilidade da compatibilidade entre cristianismo e consciência racial.

Documento 15: Capa e contra-capas do álbum “2º Vinda A Cura”- Apocalipse 16, 2000.



Fonte: https://www.discogs.com/pt_BR/release/8038818-Apocalipse-16-2%C2%AA-Vinda-A-Cura. Acesso em 30/11/2022.

Essa chamada primeira geração do movimento negro evangélico no Brasil também teve importante participação ativa em atividades políticas que configuraram um marco na história dos negros no Brasil, como por exemplo, a reivindicação e consequente implementação de cotas raciais em programas de ações afirmativas com a efetivação da Lei nº 12.711, de agosto de 2012.

A organização fazia-se ativa por meio de seminários, congressos, debates e manifestações públicas organizadas por pessoas que configuravam lideranças tanto no interior das igrejas (pastores e pastoras), como no interior dos movimentos negros não cristãos. Outra peculiaridade de tais movimentações políticas configura um característico ecumenismo, fundamentado inclusive, em citações bíblicas que emanam a irmandade entre os humanos, então interpretadas como independentes de quaisquer pertencimentos raciais. Vê-se por exemplo, em um dos cartazes/folders eletrônicos de divulgação do seminário “Negritude & Fé”, ocorrido em 17 de maio de 2012 na cidade de São Paulo, os seguintes escritos:

Minha Negritude não anula a minha Fé e vice e versa e ponto final.

A Bíblia nos diz na epístola de Tiago cap. 2:1 que como crentes no Senhor Jesus Cristo não devemos fazer acepção de pessoas e no versículo 9 afirma que quem faz acepção de pessoas comete pecado.

Talvez você diga: "- Esta palavra não é para mim, pois eu não faço acepção de pessoas." Então nesta hora em quero convidar você a ler comigo a mesma epístola de Tiago no cap. 4:17 onde diz: "Aquele pois, que sabe o bem que deve fazer e não faz, comete pecado."

A omissão é um pecado! Quando a igreja se omite a fazer o bem, a contribuir com as questões que promovem justiça social e racial na sociedade, a igreja está cometendo pecado.

Você não precisa ser negro, para se humanizar com a causa e luta do negro.

Você não precisa ser órfão para se humanizar com a causa do órfão. Você não precisa ser pobre, para se humanizar com a causa do pobre. Você precisa apenas ter fome e sede de justiça.

Temas como “o negro na bíblia”, “preconceito na Igreja”, “racismo institucional”, “reparação social”, “lei Áurea”, “escravidão e ascensão étnico-racial”, “empreendedorismo”, “cotas e ações afirmativas” e “práticas de combate à discriminação” aparecem estampados no cartaz/folder referente ao seminário ocorrido no ano anterior, também na cidade de São Paulo no dia 21 de maio de 2011, sob o título centra de “O Mito da Democracia Racial no Brasil”.

Voltando no tempo um pouco mais, no ano de 2009, conforme já dito, é possível confirmar por meio da informação eletrônica exposta no Blog também chamado “Negritude e Fé”, um exemplo de duas características aqui citadas a respeito desse primeiro movimento negro evangélico: seu caráter ecumênico e sua consciência histórica, em certa medida influenciada tanto pela Teologia Negra quanto pela própria proximidade concreta com o MNU (Movimento Negro Organizado), já que muitos dos próprios integrantes advinham de relações com esses movimentos negros não evangélicos, e assim deixavam a mostra influências nítidas dessa relações, seja por meio de modelos reivindicatórios, por semelhança de pautas ou por modelos de organizações retóricas de fala.

Observa-se por exemplo, nesse ano de 2009, sob o título de “Uma Luz Sobre As Questões Raciais no Brasil” o acontecimento do primeiro seminário Negritude e Fé”, que aconteceria quase que anualmente até o ano de 2012. Sendo organizado respectivamente sob as seguintes temáticas:

- (i) 2009: “Uma Luz Sobre As Questões Raciais no Brasil”;
- (ii) 2011: “O Mito da Democracia Racial no Brasil”;
- (iii) 2012: “O racismo Brasileiro no Cotidiano do Século XXI”.

Ainda sobre o primeiro seminário ocorrido em 2009, o blog traz a seguinte informação, sobre a já citada consciência histórica não apenas da história negra, mas da própria história das igrejas evangélicas:

O objetivo do seminário é debater e tratar das múltiplas visões a respeito do tema por meio de convidados com propriedade sobre o assunto e também abordar sobre as políticas de ações afirmativas e reparatórias, propondo uma reflexão a respeito da contribuição da igreja evangélica na responsabilidade social e étnico-racial.

O protestantismo histórico no Brasil é composto pelas primeiras igrejas (denominações) que chegaram ao Brasil através dos missionários estrangeiros: Congregacionais, Batistas, Presbiterianos, Metodistas, Luteranas, Anglicanas.

Essas igrejas chegaram ao Brasil no período da escravidão e tiveram entre seus líderes: defensores da escravidão, omissos, e abolicionistas. Os protestantes omissos defendiam a posição da grande maioria dos históricos a respeito da escravidão negra, também defendia a sua posição teologicamente, afirmando que a Igreja não devia interferir no Estado, ou seja, na política. Esses missionários sulistas tinham a escravidão como instituída por Deus, baseado

em fatos teológicos que o povo negro era da descendência de Cam filho de Noé, amaldiçoado para ser escravos dos escravos. Em pleno século XXI, infelizmente ainda ouvimos este discurso racista vindo de alguns pastores.

Documento 16 – Cartaz Negritude e Fé – 2009

A Igreja Apostólica Renovação Cristã de Alphaville apresenta:

I SEMINÁRIO NEGRITUDE & FÉ

UMA LUZ



SOBRE AS QUESTÕES RACIAIS NO BRASIL!

O negro na Bíblia | Preconceito na igreja | O negro de ontem e o negro de hoje
 Identidade e autoestima | O negro na mídia | O negro no mercado de trabalho
 O mito da democracia racial | Cotas e Ações Afirmativas | Intolerância religiosa.

DIA: 22/08/2009
 à partir das 13h30

Dr. Arnaldo de Campos

Dr. Marco Davi

Gedeon de Alencar

Isaque Alves

Dra. Carmen Dora

Patricia de Jesus

Pra. Daniela Zeldan

Carlos Eduardo

Desta forma não pode haver judeu,
 nem grego, nem escravo, nem liberto,
 nem homem, nem mulher, porque
 todos vós sois um em Cristo Jesus”
 (Galatas 3,28).

COORDENADOR: Juiz de Jesus | MODERADORA: Diná Branchini

LOCAL:
 IGREJA APOSTÓLICA
RENOVAÇÃO CRISTÃ
 INF: (11) 7213-6227 / (11) 9739-8715
 Al. Araguaia, 122 - Galpão 09 - Alphaville - São Paulo - SP

www.iarca.com.br

Inscrições pelo site até o dia 20 de agosto
 ENTRADA: 1 Kg de alimento não perecível

Fonte: <http://negritudeefe.blogspot.com/2012/>. Acesso em 05/12/2022.

Documento 17- Cartaz Negritude e Fé / Texto -2009

Foi a partir daí que pensamos e realizar algo mais abrangente e transformamos o Encontro no **Seminário Negritude & Fé**, que teve sua 1ª edição em 2009, que abordou o tema: *"Uma Luz sobre as questões raciais no Brasil"*.

O objetivo do seminário é debater e tratar das múltiplas visões a respeito do tema por meio de convidados com propriedade sobre o assunto e também abordar sobre as políticas de ações afirmativas e reparatórias, propondo uma reflexão a respeito da contribuição da igreja evangélica na responsabilidade social e étnico-racial.

O protestantismo histórico no Brasil é composto pelas primeiras igrejas (denominações) que chegaram ao Brasil através dos missionários estrangeiros: Congregacionais, Batistas, Presbiterianos, Metodistas, Luteranas, Anglicanas.

Essas igrejas chegaram ao Brasil no período da escravidão e tiveram entre seus líderes: defensores da escravidão, omissos, e abolicionistas. Os protestantes omissos defendiam a posição da grande maioria dos históricos a respeito da escravidão negra, também defendia a sua posição teologicamente, afirmando que a Igreja não devia interferir no Estado, ou seja, na política. Esses missionários sulistas tinham a escravidão como instituída por Deus, baseado em fatos teológicos que o povo negro era da descendência de Cam filho de Noé, amaldiçoado para ser escravos dos escravos. Em pleno século XXI, infelizmente ainda ouvimos este discurso racista vindo de alguns pastores.

A cada edição, tem sido uma nova experiência. Pois temos visto a participação de lideranças evangélicas, católicas, matrizes africanas, entre outras.



Fonte: <http://negritudeefe.blogspot.com/2012/>. Acesso em 05/12/2022.

Documento 18 – Cartaz Negritude e Fé – 2011

A Work Gospel Comunicação e Eventos apresenta:

II SEMINÁRIO NEGRITUDE & FÉ

O MITO



DA DEMOCRACIA RACIAL NO BRASIL

O negro na Bíblia – Preconceito na igreja – Racismo institucional - Reparação Social - Lei Áurea – Escravidão e ascensão étnico-racial – Empreendedorismo – Cotas e Ações Afirmativas – Práticas de combate à discriminação

PALESTRANTES:

DIA: 21/05/2011
das 08h às 17h

"Bem aventurados os que tem fome e sede de justiça, Porque serão fartos". Mateus 5:6

Coordenador: Luiz de Jesus
Moderadores: Inaque Alencar e Rodrigo Faustino

Local: Auditório da Ação Educativa
Rua General Jardim, 660
(próx. Metrô República)
Inf.: (11) 7213-6227 / (11) 9739-8715

Inscrições ATÉ O DIA 13/05
pelo e-mail: workgospel@gmail.com
Entrada: 1kg de alimento não perecível
VAGAS LIMITADAS!

MÚSICA:

PATROCÍNIO:




Ap. Agnaldo Campos

Pr. Albert Silva

Dr. Eduardo Pereira

Wander Morenno

Max Musicante

Hernani Francisco

Pr. José Paulo

Pr. Marco Davi

Dural Arantes

Dra. Carmen Dora

Fonte: <http://negritudeefe.blogspot.com/2012/>. Acesso em 05/12/2022.

A WG Eventos e a NSB/SP apresentam:

3º SEMINÁRIO NEGRITUDE & FÉ

O RACISMO

BRASILEIRO NO COTIDIANO DO SÉCULO XXI

O Negro na Bíblia • Preconceito na Igreja • Racismo Institucional • Reparação Social • Cotas e Ações Afirmativas • Educação • Lei nº 10.639 • O Negro na Mídia Intolerância Religiosa • Identidade Negra • Práticas de Combate à Discriminação

DIA: 17/05/2012
às 13h30

Abre a tua boca; julga retamente, e fazes justiça aos pobres e aos necessitados.
Provérbios 31:9

Inscrições ATÉ O DIA 13/05/2012
pelo e-mail: negritude.fe@hotmail.com
Entrada: 1 kg de alimento não perecível
Doação à CASA DE APOIO MARIA MARIA - www.croph.org.br
VAGAS LIMITADAS!

Local: ALESP - Auditório Paulo Kobayashi
Av. Pedro Álvares Cabral, 201
Ibirapuera - São Paulo/SP
Informações: 11 2764.7950 / 7213.6227

Apoio Institucional:
ED THOMAS
empregueafro

PSB

Carlos Eduardo de Oliveira

Pr. Luiz de Jesus

Daniela Gomes

Pra. Daniela Zeidan

Dojival Vieira

Prof. Dumas

Diná Branchini

Dra. Carmen Dora

Pr. Marco Davi Oliveira

Pr. Paulo Saraiva

Porque todos somos um em Cristo Jesus.

terça-feira, 6 de março de 2012

Negritudeando



Minha Negritude não anula a minha Fé e vice e versa e ponto final.

A Bíblia nos diz na epístola de Tiago cap. 2:1 que como crentes no Senhor Jesus Cristo não devemos fazer acepção de pessoas e no versículo 9 afirma que quem faz acepção de pessoas comete pecado.

Talvez você diga: "- Esta palavra não é para mim, pois eu não faço acepção de pessoas." Então nesta hora em quero convidar você a ler comigo a mesma epístola de Tiago no cap. 4:17 onde diz: "Aquele pois, que sabe o bem que deve fazer e não faz, comete pecado."

A omissão é um pecado! Quando a igreja se omite a fazer o bem, a contribuir com as questões que promovem justiça social e racial na sociedade, a igreja está cometendo pecado.

Você não precisa ser negro, para se humanizar com a causa e luta do negro.
 Você não precisa ser órfão para se humanizar com a causa do órfão. Você não precisa ser pobre, para se humanizar com a causa do pobre. Você precisa apenas ter fome e sede de justiça.



Fonte: <http://negritudeefe.blogspot.com/2012/>. Acesso em 05/12/2022.

Já nos anos 2000, sendo mais preciso em meados de sua segunda década e início da terceira, desenvolve-se, principalmente na cidade do Rio de Janeiro, um novo modelo de movimento negro evangélico, compreendido aqui como a segunda geração do movimento negro evangélico. Essa segunda geração caracterizou-se em seu advento por sua fundamentação na Teologia Negra, sob a influência de um insurgente pensador, teólogo carioca RONILSO PACHECO, que em 2019 não a primeira de suas obras, mas sua obra central intitulada “Teologia Negra. O Sopro Antirracista do Espírito”, publicado pela Editora Recriar.

O renomado historiador Petrônio Domingues em seu artigo “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos” (2007)¹², classifica os movimentos negros no Brasil

¹² Ver mais em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?lang=pt#>. Acesso em 06/12/2022.

em três grandes fases distintas e posteriores uma à outra. Sendo em sua categorização, as seguintes:

- (i) 1º fase: estende-se de 1889 até 1937;
- (ii) 2º fase: estende-se de 1945 até 1964;
- (iii) 3º fase: estende-se de 1978 até 2000.

Para Petrônio, cada uma dessas fases representa discursos e estratégias distintas de negociações sociais e reivindicações, dadas todas as devidas circunstâncias e contextos sociais específicos de cada fase, associados às conjunturas políticas nacionais e internacionais contemporâneas à cada um desses momentos.

Nesse primeiro capítulo não serão aprofundadas as análises de ambas as gerações, pois essas estarão mais bem contextualizadas especificamente nos capítulos 3 e 4. No entanto, vale observar que as duas gerações dos movimentos negros evangélicos aqui propostas para análises enquadram-se apenas em uma das fases propostas por Domingues, correspondendo à fase de 1978 até 2000, onde verifica-se uma forte influência dos discursos advindos das elaborações políticas do MNU – Movimento negro Unificado – nascido em 1978, data essa inclusive utilizada por Domingues como um de seus marcadores temporais. Assim, o que chamo de a primeira geração dos movimentos negros evangélicos no Brasil, corresponde à terceira fase do movimento negros no Brasil, segundo Domingues. Dessa forma, pretende-se uma análise inédita sobre a segunda geração dos movimentos negros evangélicos no Brasil, haja vista que a classificação de Domingues se estende até o ano de 2000. E a meu ver, esses grupos insurgem a partir da segunda década dos anos 2000 e seguem em plena atividade, como será visto e discutido.

Documento 21: Quadro Explicativo Movimento Negro de Petrônio Domingues

Quadro comparativo da trajetória do movimento negro na República			
Movimento Negro Brasileiro	Primeira Fase (1889-1937)	Segunda Fase (1945-1964)	Terceira Fase (1978-2000)
Tipo de discurso racial predominante	Moderado	Moderado	Contundente
Estratégia cultural de "inclusão"	Assimilacionista	Integracionista	Diferencialista (igualdade na diferença)
Principais princípios ideológicos e posições políticas	Nacionalismo e defesa das forças políticas de "direita", nos anos 1930	Nacionalismo e defesa das forças políticas de "centro" e de "direita", nos anos 1940 e 1950	Internacionalismo e defesa das forças políticas da esquerda marxista, nos anos 1970 e 1980
Conjuntura internacional	Movimento nazifascista e pan-africanista	Movimento da <i>negritude</i> e de descolonização da África	<i>Afrocentrismo</i> , movimento dos direitos civis nos Estados Unidos e de descolonização da África
Principais termos de auto-identificação	Homem de cor, negro e preto	Homem de cor, negro e preto	Adoção "oficial" do termo "negro". Posteriormente, usa-se, também, o "afro-brasileiro" e "afro-descendente"
Causa da marginalização do negro	A escravidão e o despreparo moral/educacional	A escravidão e o despreparo cultural/educacional	A escravidão e o sistema capitalista
Solução para o racismo	Pela via educacional e moral, nos marcos do capitalismo ou da sociedade burguesa	Pela via educacional e cultural, eliminando o complexo de inferioridade do negro e reeducando racialmente o branco, nos marcos do capitalismo ou sociedade burguesa	Pela via política ("negro no poder!"), nos marcos de uma sociedade socialista, a única que seria capaz de eliminar com todas as formas de opressão, inclusive a racial
Métodos de lutas	Criação de agremiações negras, palestras, atos públicos "cívicos" e publicação de jornais	Teatro, imprensa, eventos "acadêmicos" e ações visando à sensibilização da elite branca para o problema do negro no país	Manifestações públicas, imprensa, formação de comitês de base, formação de um movimento nacional
Relação com o "mito" da democracia racial	Denúncia assistemática do "mito" da democracia racial	Denúncia assistemática do "mito" da democracia racial	Denúncia sistemática do "mito" da democracia racial
Capacidade de mobilização	Movimento social que chegou a ter um caráter de massa	Movimento social de vanguarda	Movimento social de vanguarda
Relação com a "cultura negra"	Distanciamento frente alguns símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana)	Ambigüidade valorativa diante de alguns símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana)	Valorização dos símbolos associados à cultura negra (capoeira, samba, religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé)
Como concebiam o fenômeno da mestiçagem	De maneira positiva (discurso pró-mestiçagem)	De maneira positiva (discurso pró-mestiçagem)	De maneira negativa (discurso contra a mestiçagem)
Dia de reflexão e/ou protesto	13 de Maio (dia da assinatura da Lei Áurea, em 1888)	13 de Maio (dia da assinatura da Lei Áurea, em 1888)	20 de Novembro (dia de rememoração da morte de Zumbi dos Palmares)
Principais lideranças	Vicente Ferreira, José Correia Leite, Arlindo Veiga dos Santos	José Bernardo da Silva, Abdias do Nascimento	Hamilton Cardoso, Lélia Gonzalez

Documento 22 – Jesus Negro – MNE



Fonte: <https://www.instagram.com/mne.rj/>. Acesso em 28/12/2022.

Documento 23 – Jesus Negro / Texto MNE



Liked by **migldn** and **others**

mne.rj O Movimento Negro Evangélico é uma manifestação daqueles que compreendem que seguir a Cristo significa se opor às práticas de injustiças.

O Cristo que nos representa foi posto na terra aos cuidados de uma família nada tradicional, Nascido em um humilde estábulo com a natureza por testemunha, foi presenteado por magos vindos do oriente. Eram de outra região e de outra religião, impossível seguir a Cristo e ser intolerante xenofóbico.

O Cristo bíblico, que não pode por lógica ser caucasiano e ter olhos azuis, certamente não atende aos padrões estéticos de beleza comercial. Veio da periferia (você pode ler favela) de onde ninguém esperava e não andava "colado" com ninguém mas todos queriam "colar" com ele.

Pregava o reino dos céus e disse que deveríamos comer do seu corpo e beber do seu sangue. Dessa forma, estaríamos fazendo em memória dele, ou seja, lembraríamos que Ele, mesmo sendo inocente, foi torturado porque eu já tinha sido condenado segundo a "justiça". Ele pagou pelo meu erro com a própria vida.

Precisamos lembrar que ninguém merece fazer parte do Reino de Deus, mas fomos todos perdoados e convidados a fazermos parte do reino do seu amor.

Foto: Jason Oliveira - @jasonoliveirafotografias

Modelo: Bruno Paixão - @meujesuspretin .

#movimentonegroevangélico

#movimentonegroevangelicorj

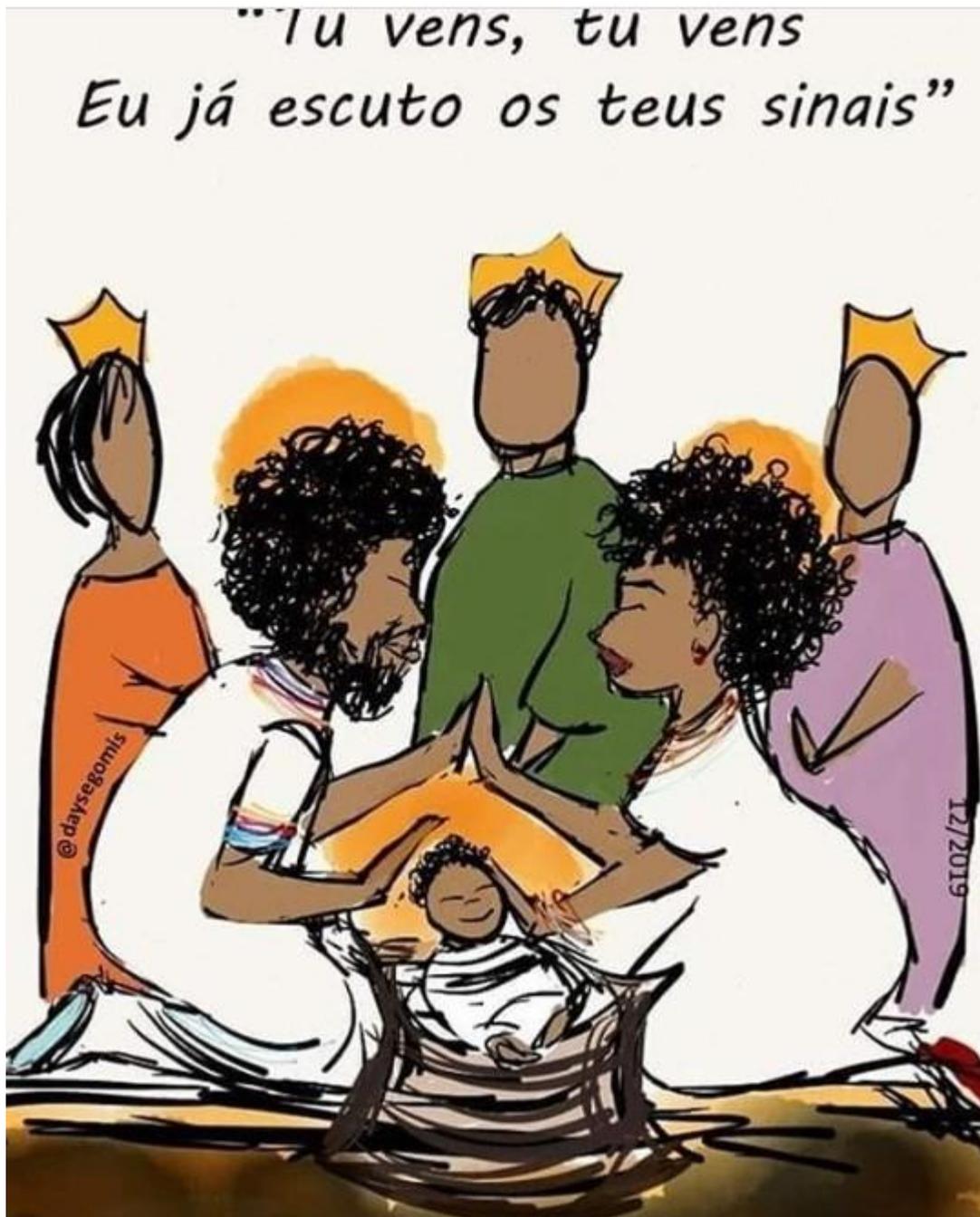
View 1 comment

December 24, 2018 · See Translation

Fonte: <https://www.instagram.com/mne.rj/>. Acesso em 28/12/2022.



mne.rj • Following
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro



Fonte: <https://www.instagram.com/mne.rj/>. Acesso em 29/12/2022.

Documento 25 – Natal / Texto – MNE

 Liked by **mne_bh** and **others**

mne.rj ✨A vinda de Cristo nos remete a amor, fé e esperança. E o verbo se fez carne para estar entre nós, por nós e para a nossa redenção. Que tenhamos o melhor dos natais junto dos nossos familiares, amigos ou de quem nos quer bem. ✨

Arte da nossa querida @daysegomis .

#movimentonegroevangelicorj
#movimentonegroevangélico #jesusénegro
#cordejaspe #nataisemracismo #féesperançaamor

Fonte: <https://www.instagram.com/mne.rj/>. Acesso em 28/12/2022.

Documento 26 – Pecado do Racismo / Camiseta – MNE



 Liked by **migldn** and **others**

mne.rj A camisa do MNE RJ está disponível para venda, galera.

R\$ 35,00 cada.

Cores: preta e branca.

Interessados, chamem-nos no direct

Fonte: <https://www.instagram.com/mne.rj/>. Acesso em 28/12/2022.

Assim, o que se pretendeu nesse capítulo foi trazer à tona um horizonte histórico de aspectos gerais das dinâmicas raciais da história do protestantismo no Brasil, em suas variadas vertentes e designações, não sobre todas, mas sobre as quais mais nos dizem respeito para o desenvolvimento sustentável da presente pesquisa.

Na sequência, ainda sob uma perspectiva panorâmica foram expostas algumas considerações preliminares sobre ativismos e militâncias negras no interior das igrejas evangélicas no Brasil. A proposta foi, conforme já dito, contextualizar as análises que virão nos próximos capítulos ao que se refere à temas como Teologia Negra, movimentos negros evangélicos e embates e negociações entre ativismos negros evangélicos e não evangélicos.

Por fim, cabem algumas reflexões a respeito de temáticas como o pertencimento racial de Jesus Cristo e o racismo visto como um pecado, que serão tratadas especificamente no capítulo dois, mas que merecem uma atenção preliminar, a julgar pelas iconografias expostas acima referentes ao recurso das comunicações visuais usados nos meios digitais e redes sociais para difundir imagens que referem-se a negritude de Jesus sem necessariamente estarem carregadas de textos ou sermões, apenas comunicando de forma visual e direta.

Essas mensagens, explícitas ou não, compõem um arcabouço argumentativo muito caro aos movimentos negros evangélicos, inclusive historicamente, como se verá a seguir.

2. A EMERGÊNCIA DA TEOLOGIA NEGRA NO CONTEXTO AFRO-DIASPORICO. OS DIREITOS CIVIS E A TEOLOGIA NEGRA COMO UMA POSSIBILIDADE SUBVERSIVA

Desde o primeiro dia em que um africano foi capturado, abençoado por alguns clérigos portugueses arrogantes e obrigado a realizar uma terrível travessia pelo Atlântico, passaram a existir duas Áfricas distintas. Existe a entidade geográfica com seus milhões de realidades sociais e a África da mente do negro exilado, uma África composta por séculos de memórias e esperanças subjugadas traduzidas em mitos”. (David Jenkins, 1975. Black Zion).

Serão tratados neste capítulo aspectos da agência de pessoas negras e de movimentos negros no interior do contexto evangélico no Brasil, e na sequência será exposta e discutida também a história da emergência da Teologia Negra bem como seus processos de desenvolvimento e estabelecimento nos Estados Unidos e no Brasil.

E a partir de tal contexto são postuladas duas hipóteses, sobre a composição e desenvolvimento dos movimentos negros evangélicos contemporâneos, especificamente tratando-se das espacialidades de Rio de Janeiro e São Paulo. Sendo elas, a politização de integrantes das igrejas evangélicas à militância negra, por intermédio da igreja católica junto à tradução e divulgação das primeiras obras de Teologia Negra no Brasil, no Rio de Janeiro. E a adesão de membros dos movimentos negros e Hip Hop ao evangelicalismo em São Paulo.

Esses dois cenários sociais configuram-se a partir das décadas de 1980 e 1990, e irão alterar o discurso negro no interior das igrejas evangélicas, pois tornar-se-á um discurso politizado e direcionado à contestação do racismo estrutural mais do que dos conflitos raciais interpessoais focalizados nas relações dos interiores das igrejas.

E é nesse momento que a observação de OLIVEIRA (2004) sobre o não risco que o discurso evangélico oferece à determinados setores políticos da sociedade brasileira, talvez alcance seu limite, pois é nesse momento que passam a existir organizações negras evangélicas declaradamente militantes e ativistas. Como nos revelam os depoimentos de Ras André e Jonathan Marcelino:

Veja que curioso, Douglas. Você sabe que foi a minha experiência de fé que me fez aproximar das pautas do movimento negro? É muito curioso porque as pessoas realmente estranham isso. O quê que eu digo? Quando eu comecei a ganhar um pouco mais de consciência, você vai chegando ali na época do

ensino médio e você consegue ter um pouquinho mais de condição crítica, de entendimento do mundo. Era estranho para mim. Achei essa palavra mais adequada: estranho. Porque na escola quando eu aprendia sobre religião, sobre o que é o cristianismo, enquanto experiência histórica enquanto fenômeno histórico, e tudo de todas as atrocidades que o cristianismo cometeu. Primeiro a versão do catolicismo, mas também o cristianismo de origem protestante também tem aí a sua parcela de culpa. Para mim é muito diferente ouvir aquelas informações dos meus professores de história, por exemplo. À medida que eu confrontava os valores da minha comunidade de fé, não tinha liga, não casava porque, veja, ela é a minha comunidade de fé. Eu aprendi solidariedade, respeito, amor ao próximo, vivência de comunidade, partir do pão; foi isso que eu aprendi. Aprendi com a minha avó, aprendi na minha igreja. Eu não aprendi a colonizar as pessoas, a queimar as pessoas, a escravizar as pessoas por conta da sua origem étnica. Isso não fazia o menor sentido para mim. Eu lembro que eu tinha conversas com a minha avó - minha avó era essa minha referência com quem eu dialogava - e eu falava: "Mas não faz sentido. Aqui estão dizendo que o cristianismo é isso e isso". Aí eu chegava para ela e falava: "Mas não é assim". Ela: "É, vamos ter que ter paciência. As pessoas falam mesmo". Isso me gerava uma certa estranheza. Ao mesmo tempo que eu reconhecia que a minha comunidade de fé era uma comunidade a qual eu tinha muito apreço porque eu percebia todos esses valores positivos, em determinados momentos me geravam um certo desconforto o fato de que quando eu olhava para a liderança da igreja - porque a igreja tem uma estrutura hierárquica também, mesmo as igrejas evangélicas - e era que a gente morava lá no Rio de Janeiro em um bairro que era um antigo engenho de escravos, o bairro do Engenho Novo que a igreja ficava. É um antigo engenho de escravos, então é um bairro, que se eu não me equívoco, é um dos bairros de maior percentual de negros da cidade do Rio de Janeiro. Mas ainda assim, um bairro de maior percentual de negros da cidade do Rio de Janeiro, em uma igreja em que os membros quase que a sua totalidade era composta por negros, a equipe de liderança, os pastores, o primeiro, segundo e terceiro pastor eram todos brancos. Aquilo ali era uma coisa que me gerava uma certa estranheza, de tal forma que eu comecei a questionar isso dentro da igreja, inclusive com os pastores. Os pastores me conheciam desde criança, então era uma relação, a princípio, sem muito confronto e muito conflito, mas à medida que eu insistia nesse tipo de questionamento, isso se tornou um pouco um problema. Dentro da igreja eu comecei a ser apontado, ou percebido pelos outros, como uma pessoa, por ser muito crítica, muitas vezes não entendia as escolhas que Deus faz, a vontade de Deus, a submissão a Deus; aquela trajetória que as pessoas usam para não ter explicação para nada. Eu era apontado como um problema até. Na igreja tem um negócio que as pessoas chamam de "vamos discipular o outro". Discipular é "se você faz isso na igreja, agora você não vai fazer mais. Você vai ficar sentado aí só aprendendo para você aprender a respeitar a hierarquia da igreja. Então por vários momentos eu sofri isso, esse tipo de ataque, hoje eu percebo como ataque, (porque eu fazia) [00:21:40] essas questões, de confrontar, falar: "Por que que todo mundo aqui é negro, o grupo é composto por todos negros e a pessoa que vai ser escolhida para ser liderança (vai ser) [00:21:50] caucasiana, pessoa branca?" (Jonathan Marcelino).

Destaco ainda que esse nascente movimento negro traz em sua gênese uma forte influência das ideias da Teologia Negra, e que assim, portanto, faz se necessário uma exposição

de suas origens e os caminhos percorridos por essa perspectiva teológica até que ela chegue ao Brasil, para então associar-se ao debates raciais aqui já estabelecidos no interior das igrejas evangélicas, sejam esses debates de caráter estrutural ou não.

Dessa forma, a compreensão da história e essência propositiva da Teologia Negra faz-se necessário para o avanço da investigação da tese aqui exposta. Sua essência e sua influência direta no pensamento de um de seus maiores interlocutores brasileiros será tratada no capítulo 3, o que nos direciona a localizá-la na linha do tempo da história e assim destacar que suas origens remetem aos movimentos etiopianistas nascidos nos séculos coloniais, nascendo posteriormente e desenvolvendo-se em diferentes fases como será visto mais à frente.

Eu vou para a Igreja Metodista em 2006, quando conheci a Pastoral do combate ao racismo. Aí fez sentido. Estava ali no movimento Aliança Bíblica Universitária e soltava algumas coisas em relação à teologia negra, junto com o movimento de Missão Integral. Eu fiz o movimento de tensionamento dentro do movimento religioso primeiro. De uma certa forma, eu acabo saindo do movimento social e entrando para esse universo do movimento religioso, onde me encontro com a Aliança Bíblica Universitária, com o pessoal da rede evangélica nacional de ação social, começo a atuar na Pastoral de combate ao racismo, da Igreja Metodista. A partir desses lugares é que eu vou para o movimento social. Eu saio do movimento social, me distancio, passo por esse movimento de reinvenção, ressignificação e conexão com esses movimentos, e desse lugar é que eu volto a fazer a discussão com a galera de movimentos sociais. Aí sim, reivindicando o combate ao pecado do racismo, já com essa linguagem e atuação. Por exemplo, quando eu falava de teologia negra para a galera, o pessoal ficava me olhando e pensando "que papo é esse?", "como seria isso?". Aí rolou um aspecto (inint) [00:39:50] do discurso do movimento negro com essa intervenção a partir da teologia negra. Coisas que a gente sempre falava: "por que representar o pecado como sujo, como preto?". Aí eu conheci uma galera, como o pastor João Carlos, que já participava de um movimento de capoeiristas evangélicos, o Rolf Malungo, o pastor Luis Daniel, (inint) [00:40:34] que era da igreja metodista, mas militava no PT. E aí eu comecei a ver uma galera que me acolheu e começou a me fortalecer no enfrentamento. A pastora Cacá foi a pessoa que disse "a dimensão teológica precisa estar conectada com a vida. Teologia sem vida não serve de nada". E ela tinha vindo de Costa Rica, teve um contato com a (inint) [00:41:19], com a Elza (inint) [00:41:23], que são teólogas femininas. Eu tive a oportunidade de me encontrar com essa galera toda, mas o ponto de partida para poder desenrolar isso tudo foi a Teologia Negra, de James Cone. Aí eu volto para o movimento reivindicando esse lugar de que evangélicos pretos podem, sim, ter uma postura antirracista. (Pastor Ras André).

2.1. O Etiopianismo

Interposto nos séculos que atravessaram a escravidão, o chamado etiopianismo caracterizou-se como um fenômeno inusitado aos olhos da Igreja – protestante ou católica – pois, consistiu-se em uma identificação coletiva dos escravizados africanos e seus descendentes com os livros bíblicos do Velho Testamento que evidenciavam um concreto protagonismo africano / etíope nas narrativas bíblicas. Entretanto, apesar de não ser uma exclusividade dos países de colonização protestante, a prática da livre interpretação bíblica proferida por Martinho Lutero como uma de suas teses da Reforma Protestante proporcionou aos escravizados africanos um contato direto com as escrituras sagradas do cristianismo, e com isso, a identificação de tal protagonismo fez-se de forma livre e pungente, contestando e ferindo o status quo do sistema escravista vigente.

Na prática cotidiana, essa identificação semântica propiciou o desenvolvimento de uma emergente hermenêutica negra fundamentada em uma honrosa e memorável ancestralidade africana compartilhada. Que em seu primeiro momento, legitimou o construto de um contraponto referencial não europeu em relação às imagens de superioridade dos escravistas e da sociedade branca em geral. Em outras palavras, os africanos escravizados e seus descendentes opuseram-se a ideia de uma civilização branca-ocidental cristã como detentora do monopólio de tradições milenares, afirmando e argumentando que também descendiam de civilizações esplendorosas e poderosas, como outrora fora a Etiópia nos livros bíblicos. Haja vista que por “Etiópia” compreendia-se à época, um dos nomes genéricos do continente africano. Tal conjuntura atravessou o período da escravidão, estendendo-se até três momentos estratégicos entre os séculos XIX e XX:

- 1) O período abolicionista;
- 2) A década de 1930;
- 3) A década de 1960.

A saber, esses três marcos temporais correspondem respectivamente:

- (i) à abolição da escravidão nas Américas, onde especificamente no Estados Unidos e no Caribe, os abolicionistas negros cristãos participaram ativamente do processo de libertação legal dos escravizados, conforme já estudado por AZEVEDO (2003);
- (ii) à década de 1930, onde a diáspora africana testemunhou a insurgência do Movimento Rastafári na Jamaica fundamentado essencialmente em tradições africanas e no próprio etiopianismo;
- (iii) à década de 1960, onde em meio aos embates políticos dos movimentos do “*Civil Rights*”, nasce em termos ontológicos a chamada Teologia Negra, fundada pelo teólogo estadunidense JAMES H. CONE, com o livro *Black Theology and Black Power*, em 1969.

Assim, a história do etiopianismo está estritamente ligada à história do cristianismo no Caribe bem como à história da própria escravidão e da colonização das Américas. Entretanto isso não à torna um fenômeno de fácil compreensão, haja visto a complexidade, a princípio, de seu contexto histórico, e na sequência, a complexidade que as temáticas cristandade e escravidão negra por si só suscitam. Assim, como aporte teórico, irei valer-me aqui inicialmente do conceito de “dupla consciência” de W.E.B. DU BOIS e na sequência, nos conceitos de “mitos de cura” de CLYDE W. FORD.

Em sua obra clássica *As Almas Da Gente Negra* (1999), publicada originalmente em 1903 sob o título *The Souls of Black Folk*, W.E.B. DU BOIS dentre outras valiosas reflexões, traz à tona a dubiedade entre ser negro e ser americano. O que ao seu ver naquele momento, figurava uma espécie de contradição “sócio psíquica” experimentada por todas as pessoas negras na América. Para ele, o drama da dupla consciência consistia na crise existencial entre ser negro e americano, e por consequência não ser branco nem africano. Ou seja, a dupla consciência figura como o despertar de uma reação à um não lugar social e cultural imposto pelo racismo aos negros nos Estados Unidos:

É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de mediar sua própria alma pela medida de um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano, e negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados, dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe.

A história do Negro americano é a história dessa luta – este anseio por atingir a humanidade consciente, por fundir sua dupla individualidade em um eu melhor e mais verdadeiro. Nessa fusão, ele não deseja que uma ou outra de suas antigas individualidades se percam. Ele não africaniza a América, porque a América tem muitíssimas coisas a ensinar ao mundo e à África. Tampouco desbotoaria sua alma negra numa torrente de americanismo branco, porque sabe que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo. Ele simplesmente deseja que alguém possa ser ao mesmo tempo Negro e americano sem ser amaldiçoado e cuspidor por seus camaradas, sem ter as portas da oportunidade brutalmente batidas na cara. (BOIS, 1999, p. 55).

Muito desse drama observado por DU BOIS dá-se em torno de uma aparente ruptura entre o negro americano e a África enquanto um referencial civilizatório e um “refúgio” a esse negro na diáspora, obrigado a viver no “mundo dos brancos”, porém, sem ser aceito por completo neste.

A partir da vida dupla que todo negro americano tem de viver, como Negro e como americano, arrebatado pela corrente do século XIX mas ainda lutando nos redemoinhos do século XV, disso surge uma dolorida consciência de si, um sentimento quase mórbido de personalidade e uma hesitação moral que é fatal para a autoconfiança. Os mundos dentro e fora do Véu da cor estão mudando, e mudando rapidamente, mas não no mesmo ritmo, não da mesma maneira; e isto deve produzir um estranho aperto na alma, uma sensação peculiar de dúvida e de confusão. Essa vida dupla, com pensamentos duplos, deveres duplos e classes sociais duplas, deve dar origem a palavras duplas e a duplos ideais, e tentar o espírito a tomar o rumo do fingimento ou da revolta, da hipocrisia ou do radicalismo. (BOIS, 1999, p. 252).

Assim, como uma forma de “resposta” a esse drama o etiofricanismo pode ser visto, mesmo inexistindo registros oficiais de povos etíopes escravizados e transportados para as Américas. Dessa forma, a Etiópia como protagonista central dos livros bíblicos do Velho Testamento ocuparia um espaço nessa “lacuna” referencial desse negro no mundo dos brancos em termos históricos, mas também em termos culturais e religiosos.

Essa tomada subversiva, essa transformação da religião do seu algoz em um elemento redentor, caracteriza a singularidade desses movimentos. Que apesar de tomarem referências milenares como seus condutores discursivos, encontram suas raízes históricas no Caribe de colonização inglesa.

A classe dominante no Caribe inglês e no Suriname se opunha a cristianização dos escravos, não só porque ela significava uma perda de horas para a

produção, mas também porque temiam uma própria interpretação “perigosa” do cristianismo da parte dos escravos. (LAMPE, 1995, p. 74)

Por etiopianismo entende-se a construção simbólica positiva das referências a Etiópia contida na bíblia, predominantemente no Velho Testamento. Assim, consenso entre historiadores, sua origem remete ao Caribe do século VXI, cuja predominância de colônias de metrópoles protestantes, bem como as práticas dos Senhores de ensinarem a bíblia a seus escravizados, possibilitou seu advento. Nesse sentido, pode-se afirmar que o etiopianismo tenha sido uma reação voluntária de deslocamento e introjeção positiva da imagem da Etiópia, e por consequência do próprio continente africano, por parte dos escravizados negros como “um lócus de representatividade positiva da participação de africanos nas histórias bíblicas” (ARAUJO, 2016, p. 126:

(...) o etiopianismo caracterizou-se como uma alusão ao passado glorioso etíope, que em contraste ao passado dos Senhores brancos pautado em um passado imponente europeu referenciavam suas origens nas civilizações grecoromanas, possibilitou aos africanos e seus descendentes no chamado Novo Mundo, recriarem suas próprias imagens de si, fundamentados em uma ancestralidade gloriosa e sagrada, a qual inegavelmente figuravam como protagonistas do livro sagrado da religião de seus algozes.(ARAÚJO, 2016, p. 126).

Os historiadores do Caribe, LEONARD BARRET (1977), ARMANDO LAMPE (1995) e DANILO RABELO (2008), apesar de tratarem de distintos temas em suas obras de pesquisa, compartilham a mesma perspectiva sobre os processos originários do etiopianismo no Caribe: a colonização inglesa / protestante e o contato direto dos escravizados com o livro sagrado do cristianismo e suas possíveis livres interpretações.

A penetração do etiopianismo no Caribe, remonta ao final do século XVIII. Após a Guerra de Independência dos Estados Unidos, muitos dos escravos leais as forças britânicas foram libertados e fugiram para as Índias Ocidentais. Dentre eles, George Liele (1752 – 1828) chegou a Jamaica e fundou ali a primeira Igreja Batista em 1783. No entanto, a sua igreja era chamada Abyssinian Church (Igreja Abissínia) espalhando o etiopianismo na ilha, que não significava somente o desejo de um retorno a África, mas o estabelecimento de relações entre os afro-americanos e seus irmãos africanos. (BARRET, 1997, p. 172 apud Rabelo, 2008, p. 224).

Dentro dessa perspectiva, LAMPE e RABELO aprofundam as análises e discutem sobre quais as possíveis influências desse cristianismo revisitado no Caribe pelos rastafáris e pelos cristãos negros em históricos movimentos de rebeliões sociais e de ressignificações simbólicas extremamente caras ao projeto colonial europeu, como a própria imagem de Jesus Cristo, por exemplo.

A missão batista trouxe uma contribuição decisiva ao surgimento da rebelião dos escravos na Jamaica em 1831. Os escravos politizaram, contra a intenção dos missionários, a mensagem cristã em favor da causa de sua liberdade. Esta Igreja Batista Nativa foi fundada em 1783 por George Liele, que nasceu como escravo nos Estados Unidos e foi o primeiro negro ordenado pastor batista e o primeiro negro que levou o evangelho ao povo negro da Jamaica. (LAMPE, 1995, p.78).

Assim, a prática da revolta social junto a incisivos e contundentes ordens de discursos subversivos em seus aspectos semióticos, sempre foram uma grande marca da presença do cristianismo no Caribe praticado pelos escravizados africanos e seus descendentes.

A figura histórica de Jesus parece ter mais utilidade para os rastafáris para denunciar ao longo da História as injustiças cometidas pelo homem branco contra os povos africanos entre outros. Nessa denuncia os pregadores e missionários brancos exercem o papel fundamental, segundo os rastafáris, de falsos profetas e parasitas que não vivendo do seu próprio sustento, enganavam os pobres para seu próprio benefício e dos senhores e governantes aos que serviam. (RABELO, 2008, p. 232).

Outro ponto essencial dentro desse contexto, vem a ser os dois caminhos tomados pelo etiofricanismo nos séculos subsequentes ao seu nascimento. Tais caminhos, respectivamente apresentaram-se historicamente como o Movimento Rastafári no Caribe e a Teologia Negra no Sul dos Estados Unidos. Entretanto, vale ressaltar que essas regiões representam uma predominância da existência desses movimentos em suas respectivas localidades, e não necessariamente uma existência absoluta e total. Assim, o etiofricanismo deve ser compreendido como um elo comum entre ambas as interpretações hermenêuticas, haja visto seu próprio caráter redentor, bem como sua história compartilhada:

O Etíopianismo, a princípio, não era exatamente um culto religioso, porém uma ideologia de orgulho racial com fortes conotações religiosas. Ela foi desenvolvida entre os escravos do sul dos Estados Unidos que recebiam educação de seus senhores e eram expostos a leitura da Bíblia. (RABELO, 2008, p. 221).

2.2. A Teologia Negra

Deus é o defensor dos oprimidos e não esquecerá o africano... Peço por meus irmãos na Jamaica... Se eu morrer sem conseguir a emancipação de meus irmãos e irmãs em Cristo, então... me ajoelharei diante do Eterno, gritando: Senhor, abre os olhos dos cristãos na Inglaterra para que vejam a maldade da escravidão. (Pr. William Knibb – encontro da Sociedade Missionária Batista – Londres, 1832).

Por Teologia Negra, compreende-se nessa pesquisa, à princípio, a reivindicação histórica dos afrodescendentes da diáspora de todo legado africano bíblico junto à identificação simbólica com as lutas dos povos oprimidos das histórias bíblicas, isso referindo-se ao período colonial das Américas. E contemporaneamente, compreende-se aqui a Teologia Negra dentro da classificação proposta por WILMORE S. GAYRAUD (1986), dividindo-a em três fases: a primeira referindo-se ao período colonial até o final da década de 1960, especificamente até o ano de 1969. A segunda referindo-se de 1969 até o ano de 1976 e a terceira fase referindo-se de 1976 a diante.

WILMORE S. GAYRAUD e JAMES H. CONE são considerados os grandes difusores da Teologia Negra contemporânea. O primeiro, por exercer um papel ativo enquanto clérigo defensor dessa perspectiva teológica e o segundo, por fundá-la sob esse título com a publicação de seu livro *Black Theology & Black Power*, em 1969.

Assim, fundada sob a nomenclatura de Teologia Negra em 1969 pelo pastor e teólogo estadunidense JAMES H. CONE, essa perspectiva irá reformular em termos ainda ressoantes as práticas e os discursos cristãos em inúmeros países americanos, inclusive no Brasil contemporâneo, onde observa-se hoje uma emergente prática cristã fundamentada em seus preceitos teleológicos. Tendo inclusive representantes teólogos, pastores e pesquisadores, bem como organizações civis em diferentes estados da federação, como o MNE (Movimento Negro Evangélico), por exemplo.

A existência contemporânea da Teologia Negra no Brasil está estritamente associada ao desenvolvimento da terceira fase da Teologia Negra nos Estados Unidos, onde a partir de 1976 ocorre oficialmente o início dos diálogos com as chamadas, à época, “Teologias do Terceiro Mundo” e nelas inclusas as teologias desenvolvidas na África, na Ásia, no Caribe e na América Latina. Dessa forma, por intermédio de diálogos críticos com a Teologia da Libertação católica, a Teologia Negra chega ao Brasil, conforme será exposto adiante. Antes, porém, faz-se necessário um breve panorama histórico de suas duas fases anteriores, para que se compreenda de forma contextual seu desenvolvimento e estabelecimento no Brasil.

2.3. As Fases da Teologia Negra – Período Colonial, Efervescência dos *Civil Rigths* à Contemporaneidade

Por “primeira fase” da Teologia Negra, pode-se considerar um grande período histórico que se estende desde os tempos coloniais, sem necessariamente uma data específica até o ano de 1969, campo farto de crítica ao historiador que se apega cegamente a marcos temporais datados em fatos mais do que em contextos. CONE e GAYRAUD destacam dois pontos dentro dessa conjuntura:

- 1) O que CONE chama de Igreja Negra;
- 2) O que GAYRAUD chama de o final da subordinação da Igreja Negra às normas do protestantismo branco.

Para CONE, o conceito de Igreja Negra está ligado ao de Experiência Negra, e juntos irão inclusive fundamentar o que ele próprio classificará como algumas das “fontes da Teologia Negra”, conceitos esses que serão especificamente tratados a diante. Dessa forma, CONE parece iniciar um diálogo com um texto clássico de W.E.B. DU BOIS, onde este afirma em 1903:

A igreja negra, hoje é o centro social da vida do Negro nos Estados Unidos, e a expressão mais característica do caráter africano. (...) Por detrás dessa religião mais formal, a igreja frequentemente representa um verdadeiro

baluarte da moral, um fator de fortalecimento da vida familiar e a autoridade máxima sobre o que seja Bom e Certo.

(...) Assim, pode-se ver na igreja negra de hoje, reproduzida em microcosmos, todo o vasto mundo do qual o Negro é eliminado pelo preconceito racial e pela sua condição social. (...) devemos compreender que nenhuma instituição como a igreja negra poderia erguer-se sem fundamentos históricos definidos. Encontramos esses fundamentos se nos lembrarmos de que a história social do negro não começou na América. (BOIS, 1999. p. 243. 244-245.)

Assim, na definição de CONE, A Igreja Negra existe e existiu historicamente de maneira independente à Teologia Negra, sendo na verdade um núcleo formador dessa teologia, mas não necessariamente estando submetida à esta. Para CONE, as distinções entre Igreja Negra e Teologia Negra dão-se em dois aspectos específicos, a história e a proposição.

Enquanto a Igreja Negra corresponde a organização histórica da comunidade negra em torno desse núcleo religioso, aspecto tão bem observado por DU BOIS. A Teologia Negra corresponde a uma proposição teológica e hermenêutica desenvolvida em algum momento no interior dessa igreja. Ou em outras palavras, a Teologia Negra é filha da Igreja Negra, e isso soa como consenso entre todos os autores, e membros das comunidades negras e religiosas que já se debruçam sobre o tema.

De início, essa igreja não era cristã, tampouco claramente organizada; em vez disso, constituía, nas diferentes plantações, uma adaptação e uma mistura de ritos pagãos, sendo vagamente designada como vodu. A associação com os senhores, os esforços dos missionários e motivos de conveniência deram a tais ritos um verniz inicial de cristianismo e, após o lapso de muitas gerações, a igreja negra tornou-se cristã.

Duas características devem ser observadas com relação a essa igreja. Inicialmente, em termos de doutrina, ela se tornou quase inteiramente batista e metodista; depois, como uma instituição social, antecedeu em muitas décadas o lar negro monogâmico. A partir das próprias circunstâncias da sua origem, a igreja foi confinada às plantações e constituiu primordialmente em uma série de unidades desconectadas; embora com o passar do tempo, lhe fosse permitida uma certa liberdade de movimento, ainda assim a sua limitação geográfica foi sempre importante, sendo a causa da difusão da fé batista descentralizada e democrática, entre os escravos. (BOIS, p. 246, 1999).

Essa especificidade descrita por DU BOIS como uma “fé batista descentralizada e democrática, entre os escravos”, parece ressoar em uma máxima de JAMES H. CONE (2020, p. 85), quando esse inquiri que “assim como o poder negro, a teologia negra também não é

novidade. Ela surgiu quando o clero negro percebeu que matar os senhores de escravos era trabalho de Deus”.

Proposição e história aparecem também no discurso de CONE quando este localiza as origens da Teologia Negra em ações de figuras históricas do mundo afro-estadunidense:

(...) nenhum estudante cuidadoso da história negra pode dizer que suas opiniões sobre a religião negra e o sofrimento levaram a inatividade, particularmente quando a igreja negra e seus ministros eram os ativistas mais visíveis contra a escravidão. O mesmo seria válido para Harriet Tubman e Sojourner Truth, ambas ativas contra a escravidão porque eram crentes do Deus de Jesus Cristo. Esta fé foi o fundamento de sua luta contra o sofrimento, permitindo a Tubman libertar mais de trezentos escravos da escravidão. Assim, qualquer outra coisa que possa ser dita sobre as reivindicações da verdade da religião negra, a fé em Jesus Cristo não levou inevitavelmente à passividade negra. (BOIS, p. 260, 2020).

CONE em diferentes obras sustenta essa argumentação sempre em consonância com a análise histórica de DU BOIS, que por sua vez, compôs o grupo dos primeiros afro-estadunidenses a imprimirem esse olhar antropológico direcionado a interpretação dessa específica forma de expressão cristã dos negros nos Estados Unidos da América.

Os negros estadunidenses têm uma tradição própria que se estende até a África e suas religiões tradicionais. Somos um povo africano, pelo menos no sentido de que nossos avós vieram da África e não da Europa. Trouxeram consigo suas histórias e as combinaram com a história cristã, criando assim uma tradição religiosa negra única na América do Norte. A cultura africana informou a perspectiva do povo negro sobre o cristianismo e tornou impossível para muitos escravos aceitarem uma interpretação histórica de Jesus que violava sua vontade de liberdade. O Cristo passivo no cristianismo branco, quando combinado com a cultura africana, tornou-se o Libertador dos oprimidos da opressão sociopolítica. (BOIS, p. 171, 2020).

Assim, de forma sucinta, por Igreja Negra, CONE compreende toda tradição e identificação histórica da comunidade negra no Estados Unidos com a religião cristã do colonizador, bem como necessariamente sua ressignificação positiva, elemento esse que seria para CONE o elemento precursor daquilo que o próprio posteriormente denominaria como Teologia Negra. Aspectos culturais esses que atravessariam a história social dos Estados Unidos desde o período colonial até a segunda metade do século XX, onde o ápice desse tensionamento “sócio- hermenêutico” expressar-se-ia na eclosão dos movimentos das lutas pelos direitos civis

onde não por coincidência destacaram-se figuras notórias relacionadas a essa Igreja Negra citada por DU BOIS e CONE, figuras como o pastor batista Martin Luther King e a também batista Rosa Parks.

Já em relação ao ponto que GAYRAUD traz como “o final da subordinação da Igreja Negra às normas do protestantismo branco”, refere-se ao momento de ruptura entre os anos de 1966 e 1969, onde um pouco antes da publicação do livro clássico de JAMES H CONE, a Sociedade do Clero Negro, uma organização de clérigos negros da cidade de Atlanta, no Estado da Georgia, torna público dois documentos que expressariam essa nova perspectiva relacional entre a Igreja Negra e a sociedade estadunidense de uma forma geral, esses documentos são “O Manifesto Negro” de 1966 e “A Declaração de Atlanta”, de 1969:

Nada ilustra mais dramaticamente a natureza agitada da Teologia Negra do que a Declaração de Atlanta, em 1969. Os teólogos negros afirmaram que o próprio Deus, através da tática violenta e às vezes ruidosa de James Forman, abriu a porta para uma nova interpretação teológica legitimando a ruptura dos serviços religiosos da igreja branca e a exigência de reparações. (WILMORE, 1986, p.10).

Documento 27 – Declaração de Atlanta – 1969

10

TEOLOGIA NEGRA

*Declaração do Comitê Nacional
do Clero Negro. 13 de junho de 1969¹*

Por que Teologia Negra?

O povo negro afirma que ele existe. Esta afirmação foi feita em plena experiência de ser negro na sociedade americana hostil. A Teologia Negra não é um dom do evangelho cristão outorgado aos escravos. Antes, é uma *apropriação* que os escravos negros fizeram do evangelho que lhes fora dado pelos seus opressores negros. A Teologia Negra foi alimentada, mantida e transmitida nas igrejas negras pelos vários modos de expressão. A Teologia Negra tratou de todos os problemas principais e violentos de vida e de morte que enfrenta um povo desprezado e aviltado.

A igreja negra não somente alimentou os negros, mas tornou possível que eles sobrevivessem às brutalidades que jamais deveriam ter sido inflingidas a nenhuma comunidade de seres humanos. A Teologia Negra é o produto da experiência cristã negra e da respectiva reflexão. Ela surge do passado. É forte no presente. E acreditamos que será redentora no futuro.

Esta formação de fé teológica indígena brotou da necessidade premente de a comunidade negra fragmentada se afirmar como parte do Reino de Deus. A teologia branca manteve o sistema de escravidão americano e negou a humanidade dos negros. Esta Teologia Negra indígena, baseada na experiência imaginosa negra, foi a melhor esperança para a sobrevivência dos negros. Este é modo de dizer que a Teologia Negra já estava presente nos assuntos sagrados e nos cantos dos escravos e nas exortações dos pregadores de escravos e de seus descendentes.

1. A presente declaração, elaborada pelo Committee on Theological Prospectus, NCBC, foi emitida no Interdenominational Theological Center, Atlanta, Geórgia. Foi adotada no NCBC 1969 annual convocation de Oakland, Califórnia.

122

Todas as teologias surgem de experiência comum com Deus. Neste momento no tempo, a comunidade negra procura expressar a sua teologia em linguagem que fala ao estado de espírito contemporâneo do povo negro.

Que é Teologia Negra?

A Teologia Negra é uma teologia de libertação negra. Ela procura sondar a condição negra à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo, de modo que a comunidade negra possa ver que o Evangelho é coincidente com a realização da humanidade negra. A Teologia Negra é teologia da "negritude". É a afirmação de humanidade negra que emancipa os negros do racismo branco, proporcionando assim autêntica liberdade, tanto para as pessoas brancas como para as pessoas negras. Ela afirma a humanidade dos brancos, visto que diz não à usurpação da opressão branca.

A mensagem de libertação é a revelação de Deus, revelado na encarnação de Jesus Cristo. A liberdade é o Evangelho, Jesus é o Libertador! "O Espírito do Senhor... enviou-me para proclamar a remissão aos presos" (Lc 4,18). Assim os patriarcas negros e nós mesmos conhecemos esta realidade apesar de todas as tentativas da igreja branca de obscurecê-la e utilizar o cristianismo como meio de escravizar os negros. A exigência que Cristo Libertador impôs a todos os homens *requer* que todos os negros afirmem sua plena dignidade como pessoas e todos os brancos abandonem sua presunção de superioridade e os abusos do poder.

Que significa isto?

Significa que a Teologia Negra deve atacar os problemas que fazem parte da opressão negra. Não podemos ignorar a fraqueza da comunidade negra. Apesar das *exigências repetidas* de programas significativos de mudança social, o povo americano se recusou a destinar somas adequadas para reconstrução social. As assembleias das igrejas brancas freqüentemente fizeram promessas, mas continuaram sem lhes dar cumprimento. Devemos, portanto, mais uma vez, chamar a atenção do país e da igreja para a necessidade de prover recursos adequados de poder (indenização).

A indenização é parte da mensagem do Evangelho. Zaqueu conhecia bem a necessidade da indenização como ingrediente essencial no arrependimento. "Se defraudei alguém, restituo-lhe o quádruplo" (Lc 19,8). A Igreja que se denomina igreja servidora, deve, como seu Senhor, despojar-se de suas posses para construir e restaurar o que foi destruído pelos burocratas e ricos sem-consciência. Embora a indenização

123

zação não possa eliminar a culpa, criada pelo ato abjeto da escravidão, ela é, ao menos, resposta positiva à necessidade de poder na comunidade negra. Esta nação, que é um povo que sempre relacionou o valor de uma pessoa com as suas propriedades materiais, deve reconhecer a necessidade de restaurar a propriedade para reconstituir a personalidade.

Que é o custo?

Viver é um risco. Recebemos o viver em confiança. A comunidade negra tem sido brutalizada e vitimada durante séculos. O reconhecimento que surge do fato de se ver Jesus como Libertador e o Evangelho como liberdade dá força aos negros de se arriscarem pela liberdade e pela fé. Esta fé, afirmamo-la no meio de uma sociedade hostil e descrente. Julgamos que esta fé existe em todos os tempos e em todos os lugares.

Apesar do despojo brutal e do repúdio, a comunidade negra se apropriou da forma espúria de cristianismo que lhe foi imposta e fez dela um instrumento para resistir às extremas exigências da opressão. Foi ela que possibilitou a comunidade negra viver com promessas não cumpridas, riscos desnecessários e relacionamentos desumanos.

Como os teólogos negros enfrentam os problemas da revolução negra, cumpre-lhes dizer que a comunidade negra não se desviará de sua rota, mas procurará o cumprimento absoluto das promessas do Evangelho. O povo negro sobreviveu ao terror. Entregamo-nos agora aos riscos de afirmar a dignidade da personalidade negra. Fazemo-lo como homens e como cristãos negros. Esta é a mensagem da Teologia Negra. Nas palavras de Eldridge Cleaver:

Mostraremos a nossa coragem.

Nós a faremos valer ou movimentaremos o mundo para conquistar a nossa personalidade.

Assim, o ano de 1969 faz-se importante para o estabelecimento da Teologia Negra sob duas perspectivas: a primeira por marcar a eclosão de um discurso de radicalidade até então não expresso antes na história da Igreja Negra nos Estados Unidos e a segunda, por sistematizar em forma de uma “arquitetura teológica” os anseios, as críticas e as proposições de uma demanda hermenêutica exponencialmente crescente desde o período colonial. O Ano de 1969 inaugura também a chamada segunda fase da Teologia Negra, marcada por um intenso e extenso diálogo

com o Movimento Black Power liderado por nomes como Stokely Carmichael sob a influência direta do pensamento de Malcolm X.

Essa segunda fase da Teologia Negra estabelecida no período entre os anos de 1969 e 1976, corresponde também ao período de maior acirramento discursivo e de duros apontamentos de críticos da Teologia Negra ao que se refere as questões de gênero e de classe.

Já a terceira fase da Teologia Negra é marcada por críticas da Teologia da Libertação latino-americana a seus aspectos não classistas e de forma inversa, por parte da Teologia Negra, aos aspectos não raciais desta segunda. CORNEL WEST pode nos informar um pouco dessa atmosfera política à época em seu artigo “Teologia Negra e Pensamento Marxista” (1979):

Os teólogos da libertação latino-americanos e os teólogos negros podem aprender uns dos outros neste campo. Os primeiros devem ser mais sensíveis às complexidades e ambiguidades da cultura e da religião popular: os últimos devem relacionar mais intimamente seus pontos de vista sobre a cultura e a religião negras com uma noção sofisticada de poder na América capitalista liberal. E tanto uns como outros podem aprender do mais penetrante teórico marxista da cultura deste país, Antonio Gramsci. (WEST, 1979, op. cit. WILLMORE, 1986. p. 469-470).

O ano de 1976 é marcado como o ano da publicação do *Journal of Religious Thought* da faculdade de Religião da Howard University onde torna-se pública a postulação de diálogos propositivos entre a Teologia Negra e seus críticos latino-americanos afiliados à Teologia da Libertação católica. Críticas essas primordialmente fundamentadas sob um olhar marxista da realidade social. Conforme nos informa WILLMORE, sobre esse novo posicionamento epistêmico da Teologia Negra:

O ângulo de seu ataque ao racismo, ao individualismo e ao materialismo do sistema econômico americano indica que a declaração de 1976 refletia a influência crescente das Teologias da América Latina e de outras Teologias do terceiro Mundo nos teólogos negros (WILLMORE, 1986. p. 12).

Portanto, é dentro desse cenário político internacional de debates e reformulações teóricas que a Teologia Negra chega não apenas ao Brasil, mas também à América Latina assim como na Ásia e na África, o então chamado, nos documentos da época, de “terceiro mundo”.

Documento 28: James H Cone e Gustavo Gutierrez, respectivamente os fundadores da Teologia Negra e da Teologia da Libertação, em 1970



PLATE 22: A visit to Union Theological Seminary, New York City, in the early 1970s, photographed with James Cone, visiting professors Dorothee Soelle and Gustavo Gutiérrez, and doctoral student Christopher Morse.

Fonte: <https://newtranscendentalist.medium.com/intro-to-liberation-theology-prophetic-views-of-religione582d1c852e5>. Acesso em 20/06/2022.

Entretanto vale ressaltar que quando aporta no Brasil, a Teologia Negra não se depara com um cenário político pacífico, nem externamente e quão pouco internamente em relação as igrejas evangélicas pentecostais, e entenda-se nessa pesquisa tais igrejas pentecostais especificamente as denominações Batista, Metodista e Assembleiana (Assembleia de Deus).

Dessa forma, ao dar seus primeiros passos em terras brasileiras, a teologia negra encontra-se com duas conjecturas políticas já estabelecidas e que já estavam, às suas maneiras, promovendo reflexões e questionamentos raciais incipientes no interior das igrejas evangélicas tradicionais em São Paulo e no Rio de Janeiro, expressas por dois grupos de pessoas distintos. Os primeiros referem-se a integrantes do movimento Hip-Hop, que em seus primeiros contatos com um discurso religioso cristão evangélico por meio de letras de rap passam a estabelecer seus primeiros contatos com igrejas pentecostais, e posteriormente convertendo-se a essas igrejas. Já o segundo grupo diz respeito à membros de comunidades negras evangélicas que

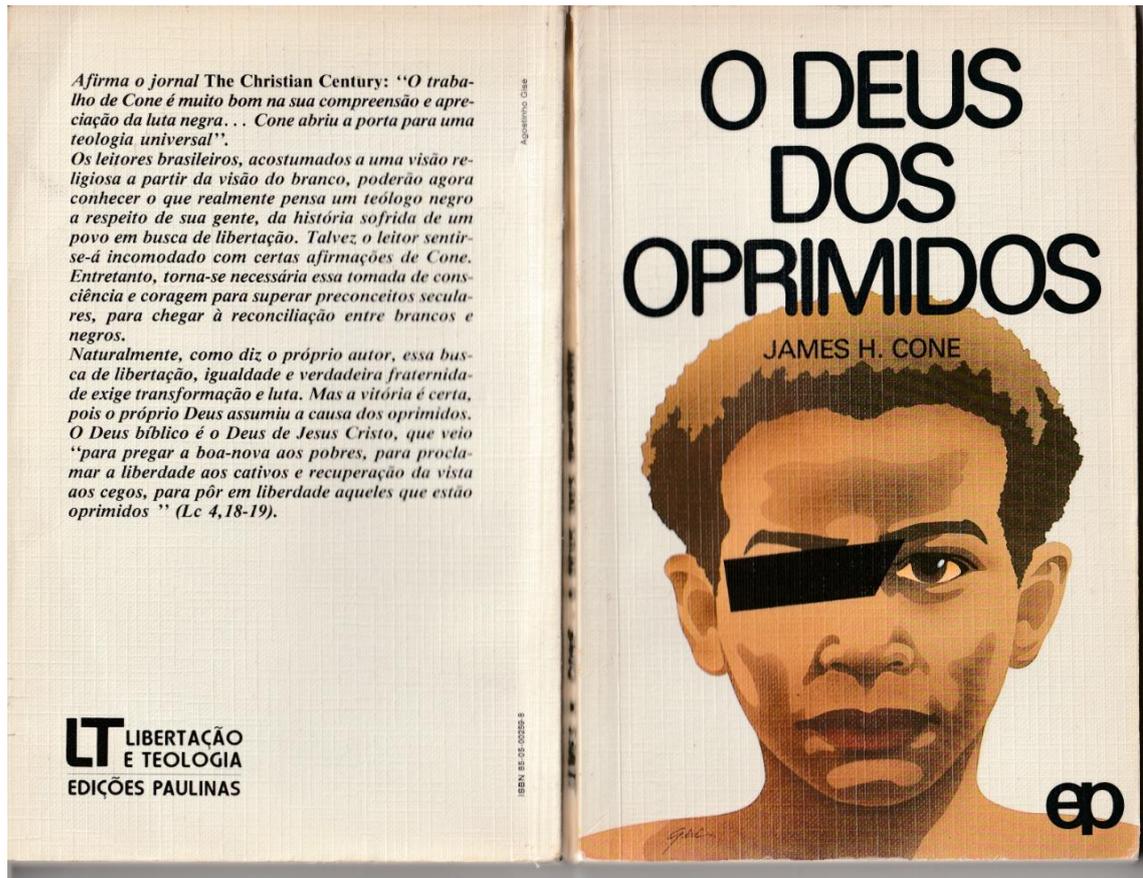
uma vez estando em contato com grupos militantes dos chamados movimentos negros passam a questionar a forma e a organização racial das igrejas às quais eram frequentadores e membros.

Assim, defendo que a Teologia Negra ao chegar ao Brasil encontra um cenário de debates raciais no interior das igrejas evangélicas já estabelecido de maneira orgânica. O que à torna muito mais uma colaboradora para tais debates do que necessariamente fundadora.

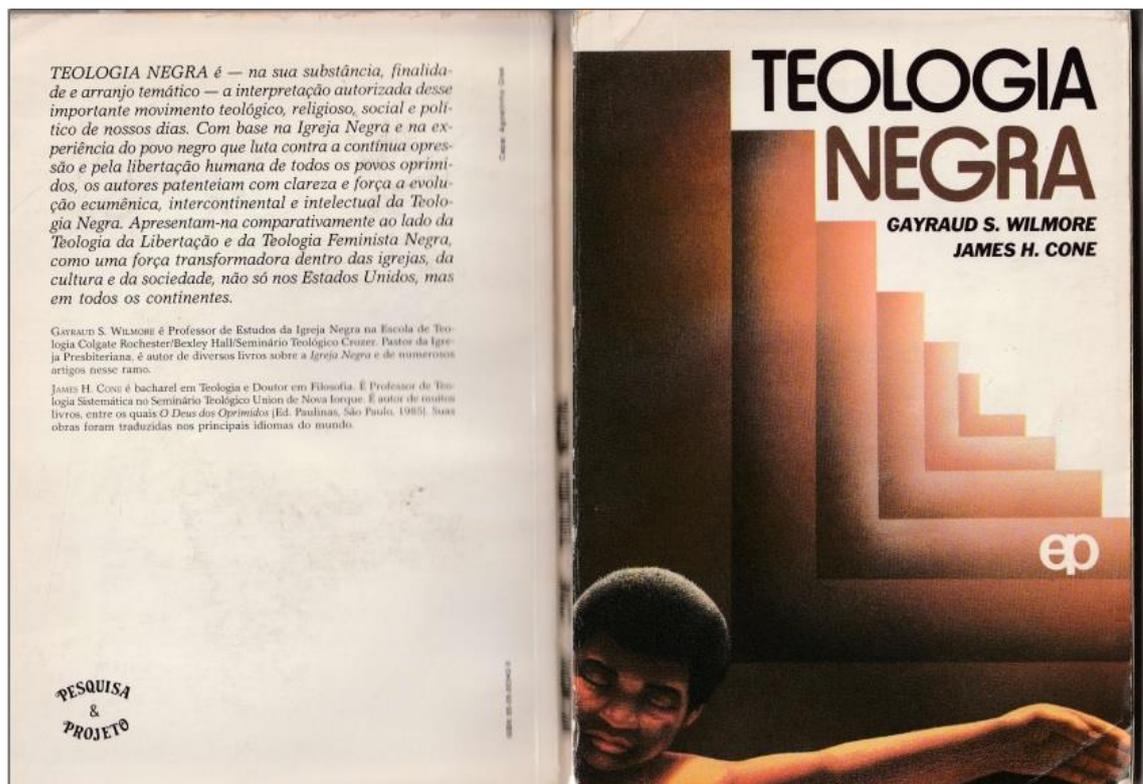
Aspecto aparentemente curioso, mas que pode ser facilmente compreendido quando analisado dentro do contexto da terceira fase da Teologia Negra, é a constatação de que sua chegada ao Brasil se dá inicialmente através de três publicações de duas editoras tradicionalmente católicas. A editora Paulinas e a editora Vozes Assim, os anos de 1985, 1986 e 1987 são marcados por três grandes publicações que podem ser consideradas as primeiras publicações da Teologia Negra em português no Brasil. Sendo respectivamente elas:

- 1) 1985: o livro “O Deus Dos Oprimidos” de JAMES H. CONE;
- 2) 1986: o livro “Teologia Negra. Documentos Históricos” de JAMES H. CONE e GAYRAUD S WILMORE;
- 3) 1987: o livro “De igual para Igual”, de JOÃO GUILHERME BIEHL.

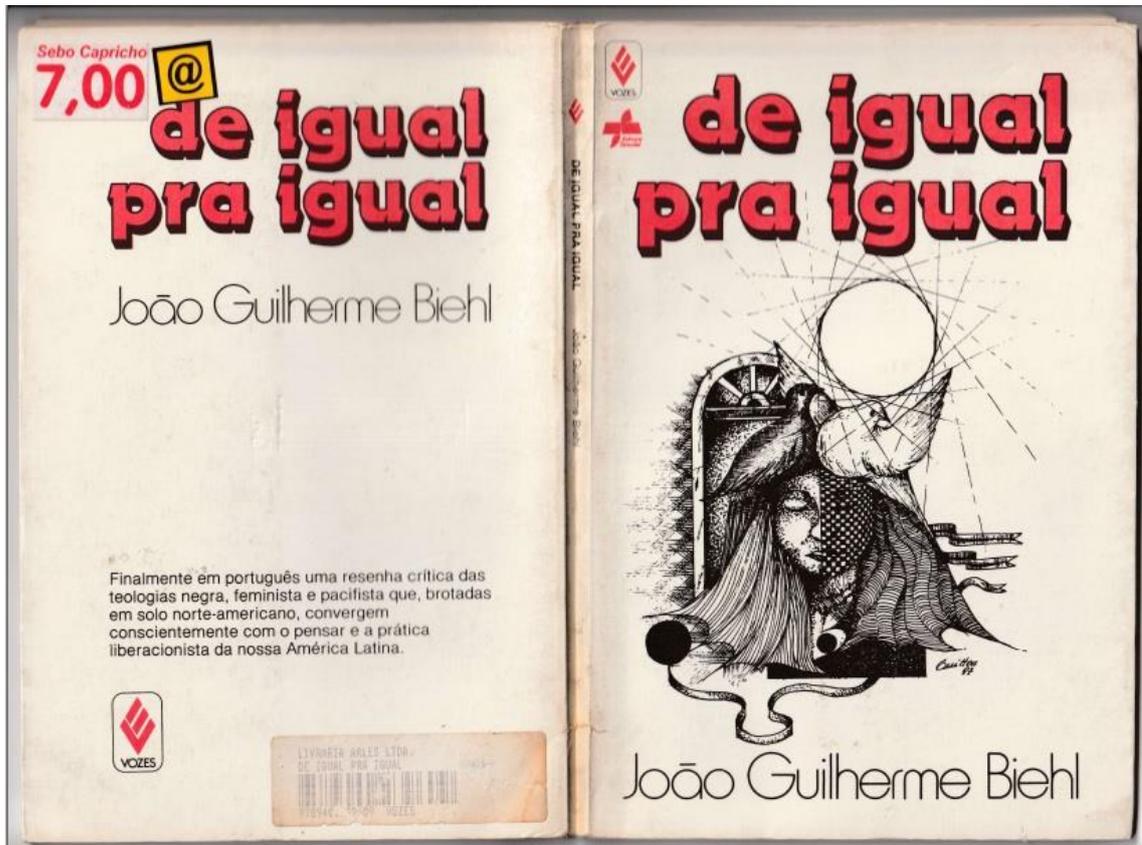
Documento 29: Livro “O Deus dos Oprimidos”, James H Cone, 1985



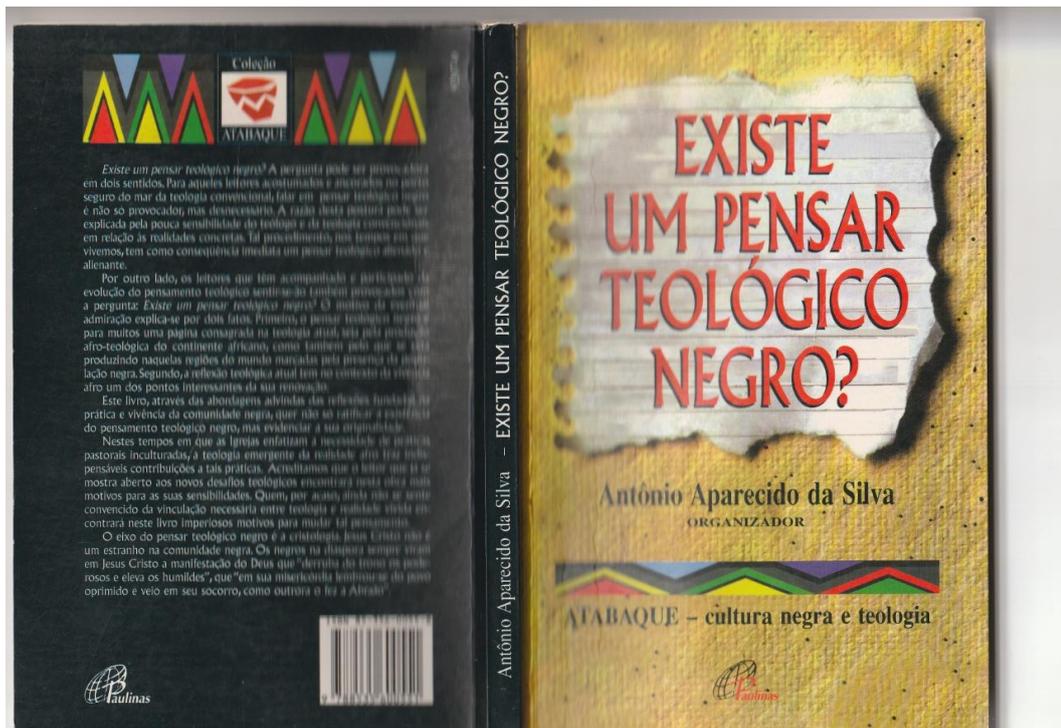
Documento 30: Livro “Teologia Negra”, de James H. Cone e Gayraud S. Willmore, 1986



Documento 31: Livro “De Igual Para Igual”, João Guilherme Biehl, 1987



Documento 32: Livro “Existe Um Pensar Teológico Negro?”, Antônio Aparecido da Silva (org.), 1998.



Os livros de JAMES H. CONE, “O Deus dos Oprimidos” e “Teologia Negra”, foram ambos publicados pela editora Paulinas, enquanto o terceiro livro “De igual para Igual” do pastor luterano JOÃO GULIHERME BIEHL tem como assinatura da publicação a Editora Vozes. É possível localizar ainda uma outra publicação não necessariamente inaugural, mas nem por isso de menor relevância no ano de 1998, o livro intitulado “Existe Um Pensar Teológico Negro?”, organizado por Antônio Aparecido da Silva e publicado pela Editora Paulinas. E que traz em seu conteúdo uma série de artigos ecumênicos evidenciando as marcas de um debate racial e religioso estabelecido em termos teológicos no Brasil na década anterior a sua publicação. Os depoimentos de Ras André e Jonathan Marcelino corroboram com a tese de que fora por intermédio das pastorais afrocatólicas que a Teologia Negra no Brasil se torna conhecida fora dos círculos acadêmicos, chegando ao conhecimento daqueles que formavam as bases das multidões de brasileiros negros evangélicos.

Jonathan Marcelino: Mas ainda assim, com tudo isso, foi na igreja que eu recebi o convite para fazer parte da EDUCAFRO. Eu não pensava em fazer faculdade, não pensava nada disso. A minha ideia na época, Douglas, era trabalhar em algum supermercado, conseguir fazer carreira no supermercado e tentar. (Eu via mérito em tudo isso) [00:22:17] porque a minha família trabalhava em supermercado, então eu ficava de olho e falava: "Vou começar a trabalhar no supermercado, vou ganhar dinheiro, vou chegar a gerente de loja". Minha meta era essa. Não pensava em faculdade, nada disso. E lá na igreja eu fui convidado a fazer parte da EDUCAFRO. Quando eu fui fazendo parte da EDUCAFRO, tive a oportunidade de assistir palestras com o (Frei Davi) [00:22:39]. Foi na EDUCAFRO que eu conheci a figura do (inint) [00:22:42] Nascimento. Foi na EDUCAFRO que eu conheci essa referência de um outro tipo de cristianismo, o cristianismo mais crítico, por assim dizer. Foi na EDUCAFRO que pela primeira vez que vi a referência de uma teologia negra – olha que interessante. Isso tudo na EDUCAFRO. No ano seguinte eu ingresso na graduação. Na época eu passei na Universidade Federal Fluminense e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Fazer geografia nas duas instituições. Na época eu queria saber qual era o melhor curso e acabei ficando um ano e meio nas duas. Na UERJ, quando eu chego, era momento de maior tensão das lutas por cotas raciais, que já era uma realidade, mas na época estava um momento de tensão, de conflito. Existia um grupo na UERJ formando uma chapa para disputar o diretório central. Eu lembro que eu era calouro e entra um grupo de jovens negros lá na minha sala e falam da questão racial, das cotas. Muita gente achou aquilo muito esquisito, mas eu achei fantástico. Eles me deram um panfleto que dizia lá "vote na Chapa Quilombo". Eu fiquei (inint) [00:23:58] esse grupo e esse grupo acabou se tornando como denegrado na UERJ; não sei se você já ouviu, é o Coletivo Negro, Coletivo DeNegrir. Ali, já no primeiro, segundo período eu convidado a fazer parte desse grupo. Ali também foram outras aprendizagens importantíssimas. Essa coisa dessa ideia de uma perspectiva mais negra do cristianismo eu fui pegando de orelhada, por assim de dizer, (inint) [00:24:33] na EDUCAFRO, depois quando eu vou me inserindo na militância estudantil do movimento negro, do Coletivo DeNegrir, também aprendi muita coisa. E

concomitante a tudo isso, naquelas épocas do Orkut, não sei se você lembra, se você é um saudosista do Orkut. Eu sou.

2.4. O Pensamento e a teologia de JAMES H. CONE

JAMES H. CONE, nasce em 1938 em Arkansas, Estado que compõe o famigerado sul estadunidense onde desenvolveram-se as chamadas Leis Jim Crown, as quais fundamentaram a segregação racial oficializada, tão conhecida e já debatida em estudos diversos, e muito propagada ao mundo por meio de filmes e demais produções cinematográficas. Cresce em uma família tradicionalmente membra da AME – *African Methodist Episcopal Church* (Igreja Episcopal Metodista Africana) e gradua-se bacharel em Teologia em 1961, mestre em artes em 1963 e doutor em filosofia em 1965, títulos obtidos em Philander Smith College, Garrett–Evangelical Theological Seminary e Northwestern University, sendo a primeira uma instituição tradicionalmente negra e as duas subsequentes instituições filiadas à Igreja Metodista estadunidense. A partir de 1970, CONE passa a lecionar na Union Theological Seminary, em Nova York, onde posteriormente RONILSO PACHECO também estuda, conforme veremos no próximo capítulo.

A princípio, pode-se classificar a teologia desenvolvida por CONE dentro da seara das teologias de libertação, tais como a Teologia da Libertação Latino-americana, a Teologia Africana e a Teologia Feminista, por exemplo. Que juntas desenvolveram sistematizadas críticas e posteriormente rupturas sob as chamadas teologias tradicionais. Essas por sua vez tidas como seculares, coloniais e opressoras aos olhos de seus críticos. Ao passo que as teologias da de libertação caracterizam-se necessariamente por tomarem os contextos sociais como seus pontos de partida.

Assim, sob essa perspectiva, é possível afirmar uma diferença categórica entre teologias tradicionais e teologias de libertação, haja vista que as primeiras se caracterizam por serem literais enquanto as segundas são interpretativas. Compreendendo que literal ou interpretativo referem-se as leituras que ambas realizam da bíblia enquanto um texto base teológico.

Contudo, se é possível identificar as diferenças essenciais entre esses dois núcleos teológicos em suas perspectivas, também é possível traçar semelhanças, considerando que ambas partem de uma condição comum: a condição de serem teologias, mesmo que muitas vezes com proposições e objetivos opostos.

Dessa forma, uma semelhança crucial entre teologias de libertação e teologias tradicionais vem a ser o chamado quadrilátero wesleyano método de escrita teológica criado por John Wesley, clérigo anglicano que viveu durante o século XVIII na Inglaterra, sendo um dos líderes precursores do movimento metodista, que posteriormente daria origem a fundação da Igreja Metodista, ao qual JAMES CONE pertencia.

O quadrilátero Wesleyano presume que toda teologia deve ser formada por quatro elementos essenciais que lhes servem de base: a tradição, as escrituras sagradas, a experiência e a razão. Elementos esses que aparecem no pensamento de JAMES H. CONE, quando este postula como as fontes de sua teologia negra seis elementos, alguns novos e outros evidentes releituras do pensamento de John Wesley, sendo eles:

- 1) A experiência negra;
- 2) A história negra;
- 3) A cultura negra;
- 4) Revelação;
- 5) As escrituras sagradas;
- 6) A tradição.

Assim, como exemplos de teologias tradicionais que se valeram do quadrilátero wesleyano podemos citar:

- 1) A teologia de Santo Agostinho;
- 2) A teologia de Tomás de Aquino;
- 3) A teologia de Calvino;
- 4) O chamado evangelicalismo americano:

Sendo esse último, o evangelicalismo americano, o modelo predominante hoje nas igrejas evangélicas nos Estados Unidos e fundamenta-se em 10 princípios que estão listados abaixo, mas que serão aprofundados ainda neste capítulo, quando serão postos em comparação metodológica com as teologias negras de JAMES CONE e RONILSO PACHECO. São eles:

- 1) Autoridade divina;
- 2) Representação total;
- 3) Cobertura completa;
- 4) Perspicuidade democrática;
- 5) Hermenêutica óbvia;
- 6) Solo scriptura;
- 7) Harmonia interna;
- 8) Aplicabilidade universal;
- 9) Método indutivo;
- 10) Modelo manual.¹³

Pode-se destacar também outras três características das teologias de libertação, ao qual a teologia negra de CONE figura como um nítido exemplo. São elas:

1º) Engajamento de culturas e histórias de povos oprimidos, valendo-se de ferramentas das ciências sociais. Com isso, por exemplo, a partir dos anos 1960 torna-se recorrente a ideia de que transcendências divinas bíblicas podem ser reinterpretadas política e socialmente na contemporaneidade;

2º) Inspiração na longa história contraditória de batalhas entre liberdade e opressão dos livros bíblicos;

3º) Ruptura com as tentativas da era moderna de separação entre o secular e o sagrado. JAMES H. CONE expressa bem essa marca das teologias de libertação em uma de suas considerações sobre o iluminismo:

Talvez possamos dizer, como van Harvey, que o Iluminismo criou uma “revolução na consciência do homem ocidental” (VAN HARVEY, 1966, p.xi); porém nem todas as pessoas são ocidentais, tampouco todas as pessoas do ocidente vivenciaram o iluminismo da mesma maneira. Para as pessoas negras e nativas na América do Norte, o espírito do iluminismo era social e politicamente demoníaco e tornou-se uma base pseudointelectual para sua escravidão ou extermínio. (CONE, p. 96, 2020).

¹³ Informações recolhidos a partir de uma vídeo-aula conferida pelo professor Dr. João Chaves em maio de 2021, como parte integrante do curso “Teologia Negra”, ministrado por Ronilso Pacheco.

Dentro de todo esse contexto – do quadrilátero wesleyano e do evangelicalismo americano – a Teologia Negra aponta falhas na teologia tradicional americana apresentando proposições à essas falhas. Bem como, também aponta limites na Teologia da Libertação latino-americana, no sentido em que esta última privilegia as análises de classe e subalterniza a raça à classe, em uma implícita influencia marxista estrutural. A Teologia da Libertação latino-americana caracteriza-se também, como o próprio nome indica, por sua prevalência histórica em países da América Latina, diferentemente do processo histórico da Teologia Negra.

Entretanto, apesar dessas diferenças, a Teologia Negra e a Teologia da Libertação sempre dialogaram, inclusive com o educador brasileiro Paulo Freire escrevendo o prefácio do Livro de JAMES H. CONE para uma edição publicada nos Estados Unidos em 1997.

E, tratando especificamente do contexto estadunidense, em sua biografia JAMES H. CONE afirma que duas grandes figuras afro-americanas o influenciaram: Malcolm X e Martin Luther King. O primeiro o influenciando em sua negritude, enquanto o segundo em sua cristandade.

Entretanto, CONE informa que discorda de Malcolm quando esse afirma ser o cristianismo uma religião para dominar e colonizar o homem negro, contra-argumentando que fora na Igreja Negra onde, no período pós escravidão que a comunidade negra nos Estados Unidos conseguiu organizar-se de forma comunitária e propositiva, pensamento esse um tanto quanto influenciado pelas obras e visões de mundo de W.E.B. DU BOIS.

Infelizmente, a teologia branca estadunidense não se envolveu na luta pela libertação dos negros. Trata-se basicamente de uma teologia de opressores brancos que dão um consentimento religioso para o genocídio dos ameríndios e para a escravidão dos africanos. (CONE, p. 56, 2020).

A partir de tais informações, torna-se possível o aprofundamento compreensivo de aspectos específicos do pensamento de CONE, agora contextualizado.

2.5. A Experiência Negra

Por experiência negra CONE trata da materialidade vivida pelas pessoas negras na contemporaneidade e suas possíveis relações com pensamentos e práticas religiosas cristãs.

Sempre buscando significâncias relevantes para a transformação concreta da vida das pessoas negras por intermédio do cristianismo. Assim, a experiência negra torna-se a condicionante fundamental, mas não única, do advento da própria teologia negra, dada a sua própria natureza questionadora do beligerante contexto social aos quais os afro-estadunidenses inseriam-se no momento de seu nascimento.

Dessa forma a experiência negra torna-se o ponto de partida do pensamento teológico de CONE, fundamentando esse enquanto uma necessidade histórica para o desenvolvimento de sua perspectiva sobre temas como a relação entre racismo e cristianismo, mas também em temas como a superação desse racismo por meio da relevância histórica e social do próprio cristianismo de forma objetiva e imediata.

A experiência negra nos impede de transformar o evangelho em frases teológicas de efeito e nos faz perceber que ele deve estar coberto com a carne negra. A experiência dos negros nos leva a perguntar: Qual o significado de revelação quando alguém é subjugado em um sistema de racismo branco disfarçado de integridade piedosa? “Qual a opinião de Deus quando um policial te bate na cabeça porque você é negro?” (CONE, p. 82, 2020).

2.6. A História Negra

A história negra na formulação do pensamento de CONE, refere-se à dois aspectos gerais da história enquanto uma ciência investigativa e interpretativa. Sendo eles:

- 1) A “História Cultural”, que muito influencia as visões de mundo dos formuladores de teologias: brancos, negros, ricos, pobres etc. Essa ideia de História está ligada as condições materiais em uma clara influência marxista de CONE.
- 2) A História “Revivida” e “reinterpretada” pelos negros. Essa é uma visão histórica seletiva das narrativas bíblicas de acordo com interesses práticos imediatos das comunidades negras imersas em uma realidade social racializada.

Essa História revivida é também a base social da Teologia Negra. Produzindo a seguinte equação: histórias bíblicas + experiências do racismo e da escravidão = Teologia Negra.

Assim, mais importante do que a veracidade geográfica, ou ainda, a disputa geográfica das histórias bíblicas, é a identificação com as narrativas que as tornam negras. Dessa forma, CONE afirma em um tom sociológico que as pessoas negras em geral – cristãs – não estavam realmente preocupadas com a “infalibilidade” da Bíblia ou de seu conteúdo, e se de fato configuram experiências literais ou não.

Por esta razão, não houve crise de autoridade bíblica na comunidade negra. O Jesus da experiência negra é o Cristo da Escritura. Aquele que nasceu em Belém, cresceu em Nazaré, ensinou na Galiléia, morreu e ressuscitou em Jerusalém” (CONE, p. 169, 2020).

Dessa maneira, CONE fundamenta-se em discussões históricas para formular sua argumentação sobre o pertencimento histórico da África e por consequência das pessoas negras, nos contextos históricos bíblicos e cristãos:

A pergunta de Tertuliano: “O que Atenas tem a ver com Jerusalém? não é nossa pergunta central. Sua preocupação era declarar a primazia da fé em relação à razão em assuntos do discurso teológico. Temos outra preocupação e, portanto, devemos reformular esta pergunta à luz de nossa história cultural, perguntando: “O que tem África a ver com Jerusalém, e que diferença Jesus faz para o povo africano oprimido na América do Norte?” (CONE, p. 57, 2020).

2.7. A Cultura Negra

Ligado aos dois pontos anteriores, a cultura negra para CONE dentro da teologia negra refere-se à maneira expressa da relação entre a experiência e a história negra. Tratando-se da maneira criativa com que os afro-estadunidenses desenvolveram formas e fórmulas de lidar com o racismo cotidiano e estrutural. E por tais formas criativas pode-se compreender de questionamentos teológicos a expressões artísticas. Compreendidas por CONE, também como possibilidades interpretativas da vida negra de uma forma geral, e que, portanto, não pode e nem deve ser ignorado ou subestimado pela teologia negra.

A cultura negra consiste em formas criativas de expressão a medida que reflete a história, suporta a dor e vivência a alegria. É a expressão da comunidade negra na música, poesia, prosa e outras formas de arte.

(...) A teologia negra deve levar a sério as expressões culturais da comunidade que representa, assim, será capaz de falar com relevância sobre a condição das pessoas negras. Obviamente a teologia negra está ciente quanto ao perigo de colocar a palavra dos seres humanos como se fosse a palavra de Deus. (CONE, p. 86, 2020).

2.8. Revelação

Como “revelação” CONE aprofunda-se na discussão da figura de Jesus Cristo dada sua central importância ao que se refere ao próprio cristianismo. E distingui-o em duas possibilidades conceituais, o “Jesus da História” e “Cristo da Fé”.

Por “Jesus da História”, CONE compreende o chamado “Cristo histórico” pontuando que “O Jesus histórico enfatiza o contexto social da cristologia e assim estabelece a importância da identidade racial de Jesus. Jesus era um judeu!” (CONE, p. 178, 2020).

CONE reconhece Jesus enquanto um judeu, no entanto vale destacar que CONE cita sua referência aos estudos do historiador estadunidense Yosef Ben-Jochannan que se destacou por contextualizar as antigas civilizações judaicas enquanto civilizações negras de origem africanas, estudos esses muito disseminados durante as décadas de 1970 e 1980 e resumidos em sua obra “*We the Black Jews: Witness to the "White Jewish Race Myth"*”, de 1993. Assim, vale a prerrogativa interpretativa de que CONE reconhece Jesus não apenas como negro, nem apenas como judeu, mas sim como um judeu negro.

Eles não conseguem ver a validade cristológica da negritude de Cristo porque sua matriz axiológica os deixa cegos para a verdade da história bíblica. Por exemplo, os mesmos teólogos brancos que, com gargalhadas, dispensam o “Messias Negro” de Albert Cleage, não dizem quase nada sobre as imagens europeias (brancas) de Cristo rebocadas em todas as casas e igrejas estadunidenses (...).

Começo por afirmar mais uma vez que Jesus era um Judeu. É com base no significado soteriológico da particularidade de seu judaísmo que a teologia deve afirmar a significância cristológica da negritude presente de Jesus. Ele é negro porque ele era judeu. A afirmação do Cristo Negro pode ser compreendida quando o significado de seu judaísmo passado está relacionado dialeticamente com o significado de sua negritude atual. (CONE, p. 194-195, 2020).

Já por “Cristo da Fé”, destaca-se no pensamento de CONE, um aspecto intencionalmente simbólico. Para o teólogo, tanto Jesus quanto Cristo são/eram negros. Isso implica em afirmar que a pessoa a física, o ser humano Jesus, o Jesus histórico era literalmente negro. Mas também o Cristo, a simbologia teológica do messias do cristianismo é inerente ao movimento político da negritude, na contemporaneidade. Em suas palavras “A negritude de cristo é ao mesmo tempo literal e simbólica” (CONE, p. 196, 2020).

A teologia negra argumenta que a negritude é o único símbolo que não pode ser negligenciado se formos levar a sério o significado cristológico de Jesus Cristo. Alguns brancos perguntarão: “A teologia negra acredita que Jesus realmente era negro?” Parece-me que a cor literal de Jesus é irrelevante, assim como os diferentes tons da negritude nos Estados Unidos. Falando de modo geral, as pessoas negras não são oprimidas com base na intensidade de sua negritude. As pessoas negras “claras” são oprimidas tanto quanto as pessoas negras “retintas”. Porém, acontece que Jesus **não era branco** em nenhuma forma dessa palavra, literal ou teologicamente. (CONE, p. 201, 2020) (sem destaque no original).

Assim, dois pontos destacam-se no pensamento de CONE, expresso no extrato acima. O primeiro, trata-se de uma resposta a argumentação recorrente de que Jesus não era exatamente negro devido a possibilidade de apresentar um tom de pele próximo ao das atuais pessoas “mestiças” habitantes da região do oriente médio.

E o segundo, é que CONE se vale, assim, da ideia do “*one drop rule*”, para argumentar que pessoas negras “*light skin*”, ou “claras”, como sugere uma tradução livre, também são consideradas negras dentro de uma realidade social perenemente racializada.

Nesse ponto, a perspectiva de CONE está de acordo com o que o sociólogo ELIS CASHMORE (1996) que definiu como “raça como significante”.

É importante atentar-se à ideia de que para CONE existem duas negritudes de Cristo: uma representada na figura do Cristo Jesus histórico, portanto de alguma maneira fiel à história e literal à pessoa física de Cristo. E outra negritude política e simbólica, associada a percepção de que Deus também é negro – deus aqui simbolizado por seu filho Jesus. Tal perspectiva fundamenta-se na identificação, bem como nas correlações entre o status social de cristo na Bíblia e o status social dos negros na sociedade estadunidense, como revela umas de suas interpretações hermenêuticas: “A aparência de Jesus como o Cristo Negro também significa

que a revolução negra é o reino de Deus tornando-se realidade nos Estados Unidos. De acordo com o Novo Testamento, o reino é um acontecimento histórico” (CONE, p. 202, 2020).

Ainda tratando do aspecto da revelação no pensamento de CONE, tanto em relação a figura de Cristo quanto a imagem de Deus, destaca-se também sua atualidade em relação às críticas oriundas de grupos negros não cristãos sobre a própria colonialidade do cristianismo. Ao que CONE não se roga de desentendido, mas sim propõe uma restauração interpretativa desse:

Como o nosso conhecimento sobre o cristianismo veio dos opressores brancos, a visão da teologia negra relacionada a Deus depende, em parte, dos teólogos brancos, porém isto não quer dizer que eles que estabeleçam os critérios para a teologia negra. Libertação significa que os oprimidos devem definir a estrutura e o escopo da realidade para si mesmo; eles não seguem as sugestões de opressores. Se existe um fato brutal que os séculos de opressão branca ensinaram às pessoas negras é que as pessoas brancas são incapazes de fazer qualquer julgamento válido a respeito da existência humana. O objetivo da teologia negra é a destruição de tudo que é branco para que o povo negro possa ser liberto dos deuses estrangeiros.

O Deus da libertação negra não será confundido com um ídolo branco sanguinário. A teologia negra deve mostrar que o Deus negro não tem nada a ver com o Deus adorado nas igrejas brancas cujo propósito inicial é santificar o racismo e disfarçar as feridas das pessoas negras. (CONE, p. 128, 2020).

Aqui, dois pontos destacam-se no discurso político-teológico de CONE:

- 1) CONE não rebate as argumentações e críticas ao cristianismo como sendo uma arma histórica da colonização e da perpetuação do racismo. Entretanto, ao contrário do que outros grupos negros propunham (como os mulçumanos pretos nos EUA, por exemplo e os grupos ligados as religiões de matrizes africanas no Brasil), CONE não nega o cristianismo, mas o denuncia como uma distorção e um desvio de seus propósitos originais.
- 2) Ao afirmar que o povo negro deve “ser liberto dos deuses estrangeiros”, implicitamente sugere e defende a ideia de que o Deus cristão branco de origem colonial não representa uma entidade originalmente negra, o que, em diálogo com sua fala anterior, permite inquirir que em sua conclusão o Deus cristão é uma criação política que historicamente têm representado mentiras e distorções ilegítimas da história.

O erro básico de nossos opositores brancos é a incapacidade de perceberem que deus não se tornou um ser humano universal, mas um judeu oprimido, nos revelando dessa forma, que tanto a natureza humana como a natureza divina são inseparáveis da opressão e da libertação. Saber quem os indivíduos são é focar no Oprimido e naquilo que ele faz pela comunidade oprimida enquanto se liberta da escravidão.

Jesus não é um ser humano para todas as pessoas; ele é um ser humano para as pessoas oprimidas cuja identidade se faz conhecer na e através da sua libertação. (CONE, p. 157, 2020).

E junto à ideia de cristo como libertador, CONE distingue também uma diferença fundamental entre os conceitos de liberdade no cristianismo atribuído por pessoas negras e brancas, de forma distinta. Em sua visão para as pessoas brancas a liberdade cristã significou a liberdade dos pecados de satanás, da luxúria e das paixões humanas. Enquanto para as pessoas negras, a liberdade cristã implicava necessariamente em libertar-se primeiro da escravidão e posteriormente da pobreza e opressão social.

A libertação como luta pela justiça neste mundo sempre foi um ingrediente importante na religião negra. A existência da religião negra como outra realidade, completamente diferente da religião branca, está em parte relacionada a fundamentação da fé negra na luta histórica pela liberdade. (CONE, p. 217, 2020).

Contrapondo-se assim, à argumentação recorrente de uma possível passividade social das pessoas negras fundamentadas em preceitos cristãos:

A ideia de que Jesus tornou as pessoas negras passivas é simplesmente uma leitura errada da experiência religiosa negra. Ele foi a presença ativa de Deus em suas vidas, ajudando-as a saber que não foram criados para a escravidão, mas para a liberdade. (CONE, p. 262, 2020).

Dessa forma, CONE parece reinterpretar o cristianismo de acordo com o que o mitólogo CLYDE FORD (1999) definiu como um “mito de cura”. Nesse sentido propondo uma reconstrução histórica do cristianismo tentando a redenção por meio da Teologia Negra:

Por outro lado, a presença de Jesus na experiência do sofrimento libertou a população negra da dependência da limitação histórica da servidão para uma

definição e sua humanidade. Assim, começaram a projetar nesse novo conhecimento de si mesmos com uma imaginação apocalíptica e futura. (CONE, p. 262, 2020).

2.9. As Escrituras Sagradas

Sobre o tema “escrituras sagradas”, CONE trata da relevância e direcionamento interpretativos do uso da bíblia enquanto fonte de inspiração política em sua teologia negra. Ou seja, reconhece que a teologia negra é antes de tudo uma teologia bíblica, no entanto pondera que a bíblia não representa em si a palavra de Deus, mas sim Jesus. Assim pode-se afirmar que CONE localiza as histórias bíblicas como testemunhos indicativos das revelações de Deus, indispensáveis é verdade, mas ainda assim, testemunhos. Ao passo que centraliza na figura de Jesus a essência do cristianismo bem como seu próprio direcionamento político enquanto um intermediador entre Deus e os homens, e, portanto, entre a obra de Deus e sua relevância para a humanidade.

A teologia cristã, se tiver relevância em uma situação de revolução, deve correr o risco de evidenciar a manifestação contemporânea de Deus, e isto, necessariamente, envolve escolher um lado. A obra de Deus no mundo deve estar relacionada com os opressores ou com os oprimidos? (CONE, p. 89, 2020).

Dessa maneira, CONE percebe a Bíblia muito mais como uma fonte de informação essencial do que necessariamente como a verdade cristã incondicional. Assim, coloca-a como um testemunho, principalmente a respeito do acesso ao pensamento de Jesus. Dando ênfase assim, nesse ponto em específico, aos livros do chamado novo testamento.

Deus não foi o autor da Bíblia, tão pouco seus escritores eram meros escritores. O empenho para provar a inspiração verbal das Escrituras é resultado da incapacidade de entender o verdadeiro significado da mensagem bíblica: a libertação humana! Infelizmente, a ênfase na infalibilidade verbal leva a preocupações sem importância. Enquanto as igrejas estão discutindo se foi ou não uma baleia que engoliu Jonas, o Estado aprova leis desumanas contra os oprimidos. Para essas pessoas oprimidas, pouco importa quem foi o autor da Bíblia; o que importa é se ela pode ou não servir como arma contra os opressores. (CONE, p. 90-91, 2020).

Essa perspectiva de CONE sobre a escrituras sagradas do cristianismo irá possibilitar também sua crítica ao literalismo interpretativo bíblico prevalente nas teologias tradicionais de uma maneira geral.

O literalismo anseia pela retirada das questões ambíguas presentes na religião, permitindo aos cristãos justificarem todos os tipos de opressão política em nome de Deus e da nação. Durante a escravidão, as pessoas negras foram incentivadas a serem obedientes porque era a vontade de Deus. Afinal, Paulo disse: “Escravos, obedecem a seus senhores” (Ef.6:5) e, devido a “maldição de Cam”, as pessoas negras foram consideradas inferiores aos brancos. Ainda hoje, o mesmo tipo de literalismo está sendo utilizado por estudiosos brancos para incentivar as pessoas negras a não serem violentas, como se a não violência fosse a única expressão possível do amor cristão.” (CONE, p. 91, 2020).

2.10. A Tradição

Por tradição CONE refere-se basicamente sobre a relação histórica entre a Igreja e o cristianismo, ou nesse caso em específico, entre as Igrejas Cristãs católicas e protestantes e esse último. Assim, tece duas principais críticas em relação à tradição cristã ocidental; a primeira dá-se em relação à conversão do imperador romano Constantino ao cristianismo e por consequente ao império romano como o primeiro estado cristão da história estendendo sua crítica até o notório Concílio de Niceia ocorrido em 325, onde definiram-se os aspectos oficiais do cristianismo romano em suas posições teológicas e políticas. E a segunda crítica concentra-se ao posicionamento de Martinho Lutero e sua percepção do Estado como um servo de Deus.

Cabe destaque assim, à explícita negativa de CONE às recorrentes associações e cooperações entre Estados e o cristianismo ao longo da história. Pontuando incisivamente a contradição entre a possibilidade relacional de um Deus libertador com os Estados de uma forma geral. Responsabilizando esse último inúmeras situações opressivas históricas, que ao seu entender, distorceram o cristianismo em sua essência libertadora.

A “conversão” de Constantino ao cristianismo e a subsequente aceitação como religião oficial do Império Romano levantam algumas questões sérias relacionadas à crmandade, em especial, à possibilidade de ela permanecer fiel à sua origem e ordem. É possível argumentar que foi o início do declínio do cristianismo, tão evidente na sociedade estadunidense contemporânea. É possível para a igreja ser a igreja (comprometida inteiramente com as pessoas

oprimidas da sociedade) e, ao mesmo tempo, ser parte integral da estrutura de uma sociedade? Eu acho que não. (CONE, p. 92, 2020).

CONE não poupa também os pensadores reformistas como o próprio Lutero e os consequentes luteranos como Calvino, por exemplo.

A identificação de Lutero com os opressores da sociedade permitiu que ele falasse sobre o Estado como um servo de Deus ao mesmo tempo que os oprimidos eram torturados por este Estado. É impossível para os oprimidos que estão em busca da libertação pensarem no Estado como servo de Deus. Na maioria dos casos, o Estado é o responsável pela escravidão humana e, por isso, é o inimigo de todos aqueles que lutam pela liberdade humana.

(...) Outros reformadores protestantes, em especial Calvino e Wesley, pouco fizeram para tornar o cristianismo uma religião para os politicamente oprimidos da sociedade. Mesmo não havendo quem possa ser responsabilizado por tudo que é feito em seu nome, pode-se suspeitar da afinidade natural entre calvinismo, capitalismo e comercialização de escravos. (CONE, p. 93-94, 2020).

Assim, CONE questiona a centralidade da preocupação de Lutero com a lei e a ordem, e expõe sua própria percepção sobre o tema em tom considerado extremamente polemico os círculos cristãos, afirmando que “A teologia negra crê que o espírito do evangelho autêntico, frequentemente é melhor enunciado pela “heresia” do que pela “ortodoxia” (CONE, p. 94, 2020).

Dessa maneira, por tradição compreende as análises históricas e consequente comparações entre as igrejas ocidentais clássicas – católicas e protestantes- e a igreja negra estadunidense, delegando a essa última a presença legítima espírito cristão.

A crença é que o evangelho cristão autêntico, expresso no Novo testamento, está mais presente na igreja negra pré-guerra civil do que na correspondente branca. (...) A igreja negra nos Estados Unidos foi fundada sobre a premissa de que Deus condenava a escravidão e de que a liberdade cristã implicava a emancipação política. (CONE, p. 95, 2020).

Pode-se afirmar, dessa maneira, que a centralidade do questionamento de CONE a respeito da tradição cristã concentra-se no questionamento da tradição branca ocidental em na

exaltação da tradição negra remetente ao período colonial da história dos Estados Unidos no contexto da escravidão enquanto sistema social vigente.

Assim, chega-se aqui à uma panorâmica exposição do advento da teologia negra em seus diferentes contextos históricos, tanto nas Américas em geral quanto no próprio Estados Unidos e no Brasil de formas específicas.

E considerando-se os temas centrais dos próximos capítulos, essas formas específicas de suas expressões no Brasil e nos Estados Unidos serão tratadas com maior profundidade. Levando-se em conta então a presença de novos atores e autores, bem como de novos contextos sociais, muitas vezes fundamentos e influenciados por esse prelúdio histórico contido desde o etiopianismo colonial até a teologia negra da década de 1960 conjuntural em relação aos movimentos do *civil rights* e do *black power*.

3. OS DIALÓGOS, NARRATIVAS E IDENTIDADES ENTRE OS EVANGÉLICOS NEGROS

3.1. O Deus Branco e os Fiéis Negros

Esse Cristo que eu reconheço é o mesmo Cristo do passado, que é esse homem de pele escura, de pele preta, eu penso dessa forma; esse homem que viveu e habitou em um território que era um caldeirão cultural, um caldeirão étnico; um homem que viveu nas circunstâncias do seu tempo histórico, cresceu em uma periferia, uma periferia ocupada militarmente pelo império romano; um homem que é um insurgente, era uma pessoa que a todo tempo estava sinalizando a mudança do seu tempo histórico, mudanças nas estruturas sociais.

Jonathan Marcelino

A discussão a respeito do pertencimento étnico-racial da figura histórica de Jesus Cristo se faz muito antiga e em diferentes contextos sociais e religiosos, como entre os rastafáris, os mulçumanos pretos e a Igreja Negra nos Estados Unidos. No catolicismo brasileiro de orientação influenciada pela Teologia da Libertação e agora também pelos movimentos negros evangélicos.

Discussão essa que inclusive, pode ser observada em elementos da cultura popular contemporânea urbana como no caso do hip-hop de uma forma geral e especificamente no caso dos Racionais Mc's no álbum "Sobrevivendo no Inferno" de 1997, onde o encerram com a seguinte frase na música "Salve" – trecho esse já citado no capítulo 1: "eu acredito na palavra de um homem de pele escura, de cabelo crespo que andava entre mendigos e leprosos, pregando a igualdade. Um homem chamado Jesus, só ele sabe a minha hora".

Essa recorrente disputa histórica pela negritude de Cristo nos revela ao mínimo dois pontos centrais, a existência de uma homogeneidade discursiva branca sobre Cristo e a subversão desta, orientada normalmente por elementos discursivos por vezes distintos, como argumentos de lógica histórica, a saber que cristo não era um homem europeu, argumentos hermenêuticos, a saber, baseados em trechos bíblicos como no caso do livro de Apocalipse 4, versículo 3, onde lê-se "E o que estava assentado era, na aparência, semelhante à pedra jaspe e sardônica; e o arco celeste estava ao redor do trono, e parecia semelhante à esmeralda", onde a

negritude de cristo é interpretada na metáfora sobre sua pele cor de jaspe, pedra preciosa de cor marrom avermelhada. E por fim, em argumentos de cunho político, de orientação intencional explícita como no caso dos pontos postos por JAMES H. CONE, afirmando que a negritude de Cristo é literal e simbólica, ponto esse tratado no capítulo 2.

Assim, ao contestarem a branquitude de Cristo, todos esses grupos estão na verdade contestando toda a estrutura racial simbólica do cristianismo, haja vista a centralidade deste personagem em tal contexto. Pode-se afirmar então que uma percepção negra de Cristo não é apenas um recurso representativo, mas um instrumento contra-narrativo semiótico, pois questionando-se a um Cristo branco o próprio cristianismo enquanto simbologia branca pode ser posto em xeque, afinal se sua figura central é uma mentira o que mais seria verdade neste? E tal contestação não necessariamente é feita de forma acadêmica, hermenêutica ou formal, por vezes se dá no campo da informalidade popular e dos questionamentos cotidianos introspectivos, como revela o depoimento de Jonathan Marcelino, homem negro nascido e criado em um lar evangélico:

Jonathan Marcelino: Quando eu comecei a ganhar um pouco mais de consciência, você vai chegando ali na época do ensino médio e você consegue ter um pouquinho mais de condição crítica, de entendimento do mundo. Era estranho para mim. Achei essa palavra mais adequada: estranho. Porque na escola quando eu aprendia sobre religião, sobre o que é o cristianismo, enquanto experiência histórica enquanto fenômeno histórico, e tudo de todas as atrocidades que o cristianismo cometeu. Primeiro a versão do catolicismo, mas também o cristianismo de origem protestante também tem aí a sua parcela de culpa. Para mim era muito diferente ouvir aquelas informações dos meus professores de história, por exemplo. À medida que eu confrontava os valores da minha comunidade de fé, não tinha liga, não casava porque, veja, ela é a minha comunidade de fé. Eu aprendi solidariedade, respeito, amor ao próximo, vivência de comunidade, partir do pão; foi isso que eu aprendi. Aprendi com a minha avó, aprendi na minha igreja. Eu não aprendi a colonizar as pessoas, a queimar as pessoas, a escravizar as pessoas por conta da sua origem étnica. Isso não fazia o menor sentido para mim. Eu lembro que eu tinha conversas com a minha avó minha avó era essa minha referência com quem eu dialogava – e eu falava: "Mas não faz sentido. Aqui estão dizendo que o cristianismo é isso e isso". Aí eu chegava para ela e falava: "Mas não é assim". Ela: "É, vamos ter que ter paciência. As pessoas falam mesmo". Isso me gerava uma certa estranheza.

Tal qual o questionamento da figura caucasiana de Cristo, organizou-se nas igrejas evangélicas no Brasil, de forma incipiente nos períodos pós abolição e de forma contundente a partir da década de 1980, críticas à organização e dinâmica racial interna destas. Tal

periodização corresponde às características e marcos políticos específicos dos diferentes movimentos negros no Brasil desde a Proclamação da República e a abolição da escravidão. Como bem observou PETRÔNIO DOMINGUES (2007).

Para Petrônio, o movimento negro no Brasil republicano organiza-se sob três grandes fases, sendo:

- (i) 1ª fase: 1889 a 1937;
- (ii) 2ª fase: 1945 a 1964;
- (iii) 3ª fase: 1978 a 2000.

Petrônio argumenta a possibilidade do desenvolvimento ainda em andamento de uma quarta fase a partir dos anos 2.000, onde sua centralidade estaria na grande influência exercida pelo movimento hip hop sob os jovens negros das periferias dos centros urbanos.

Ponto que se faz interessante aqui são as características reivindicatórias e discursivas dessas respectivas fases e seus diálogos com demandas de seus próprios momentos históricos. Assim, suas diretrizes políticas divergem de uma fase à outra e marcam consideravelmente os discursos, as reivindicações e as angústias de seus atores políticos, indivíduos por vezes públicos e por vezes habitando o anonimato.

Dessa maneira, serão esboçados e expostos aqui três exemplos de reivindicações raciais ligadas ao universo cristão negro no Brasil, dois destes tratando especificamente dos contextos negros evangélicos no Brasil dentro dos quadros propostos por PETRÔNIO.

Documento 31: Jesus Negro; MNE¹⁴

Fonte: <https://www.instagram.com/mne.rj/>. Acesso em: 23/01/2023

¹⁴ Esse documento “Jesus Negro”, é utilizado também no capítulo 1, entre as páginas 72 e 73. No entanto, compreende-se que seja plausível nos dois contextos em que aparece, explicando assim, sua recorrência.

Documento 32: Texto Jesus Negro; MNE

Liked by **migldn** and **others**

mne.rj O Movimento Negro Evangélico é uma manifestação daqueles que compreendem que seguir a Cristo significa se opor às práticas de injustiças.

O Cristo que nos representa foi posto na terra aos cuidados de uma família nada tradicional, Nascido em um humilde estábulo com a natureza por testemunha, foi presenteado por magos vindos do oriente. Eram de outra região e de outra religião, impossível seguir a Cristo e ser intolerante xenofóbico.

O Cristo bíblico, que não pode por lógica ser caucasiano e ter olhos azuis, certamente não atende aos padrões estéticos de beleza comercial. Veio da periferia (você pode ler favela) de onde ninguém esperava e não andava "colado" com ninguém mas todos queriam "colar" com ele.

Pregava o reino dos céus e disse que deveríamos comer do seu corpo e beber do seu sangue. Dessa forma, estaríamos fazendo em memória dele, ou seja, lembraríamos que Ele, mesmo sendo inocente, foi torturado porque eu já tinha sido condenado segundo a "justiça". Ele pagou pelo meu erro com a própria vida.

Precisamos lembrar que ninguém merece fazer parte do Reino de Deus, mas fomos todos perdoados e convidados a fazermos parte do reino do seu amor.

Foto: Jason Oliveira - @jasonoliveirafotografias

Modelo: Bruno Paixão - @meujesuspretin .

#movimentonegroevangélico

#movimentonegroevangelicorj

View 1 comment

December 24, 2018 · See Translation

Fonte: <https://www.instagram.com/mne.rj/>. Acesso em: 23/01/ 2023.

3.2. Branquitude Discursiva e Questionamento Negro

Ainda segundo PETRÔNIO (2007), as marcas dessas fases são as seguintes: a primeira assumiu um tom assimilacionista com críticas moderadas ao racismo e emergente nacionalismo próximo do espectro político da direita. Tendo como um de seus principais representantes a Frente Negra Brasileira, criada em 1931 e extinta em 1937. A segunda fase é marcada pela preponderância do integracionismo, também com críticas moderadas ao racismo, e com um característico teor discursivo de mobilização e sensibilização das elites brancas para a questão racial no Brasil e o chamado “problema do negro”. Seu principal, mas não único representante, vem a ser o TEN (1944 – 1961) – Teatro Experimental do Negro – liderado pelo notório ABDIAS DO NASCIMENTO. E na terceira fase o grande marco vem a ser sua crítica contundente ao racismo e a radicalização das ações propostas para solucioná-lo, como a superação do capitalismo e a crítica feroz ao chamado mito da democracia racial brasileira, em uma nítida aproximação e influência dos movimentos operários de esquerda e das revoluções e revoltas africanas e estadunidenses das décadas de 1960 e 1970. Seu marco balizador vem a ser o nascimento do MNU – Movimento Negro Unificado, em 1978 em São Paulo.

(...) o movimento negro contemporâneo já acumula experiência de gerações, sendo herdeiro de uma tradição de luta que atravessa praticamente todo o período republicano. É por intermédio das múltiplas modalidades de protesto e mobilização que o movimento negro vem dialogando, não apenas com o Estado, mas principalmente com a sociedade brasileira. A trajetória desse movimento vem se caracterizando pelo dinamismo, pela elaboração e reelaboração, em cada conjuntura histórica, de diversas estratégias de luta a favor da integração do negro e erradicação do racismo na sociedade brasileira. (Domingues, 2007, p. 122)

A seguir seguem breves exposições referentes a periodização proposta por Petrônio, e seus respectivos contextos, imaginários e atos políticos referentes especificamente à relação entre negritude e cristianismo. A saber, apresentam-se aqui organizados da seguinte maneira:

- 1) Depoimento da Patora Assembleiana Wal;
- 2) Iconografias do concurso artístico realizado pelo IPEAFRO em 1955 com o tema Cristo Negro.

Pastora Wal: Qual é a história de vida da minha avó materna, pastora Mercedes de Moraes e do meu avô paterno, Pastor Isidro de Moraes? Eles passaram, quer dizer, vieram de uma organização religiosa de matriz africana, no Quilombo São José da Serra, a Umbanda especificamente. Ao chegarem ao Rio de Janeiro, a minha avó com oito anos de idade foi trabalhar em uma casa de família da zona Sul do Rio. Ela contava que não tinha tamanho para alcançar a pia, e eles tiveram que fazer um banquinho para que ela pudesse lavar a louça, nessa casa de família. Então ela ficou lá até os 18 anos de idade sem ganhar salário, simplesmente sendo explorada como empregada doméstica, como babá, à disposição 24 horas por dia dessa família. Era uma família de militares da Marinha, e aos 18 anos de idade ela acabou... ela já convivia com o meu avô porque os dois vieram do Quilombo São José da Serra, então ela já convivia com o meu avô e os dois acabaram namorando, casando e saindo dessa exploração, trabalho escravo, na verdade. Nós temos aí a história de várias mulheres pretas que está vindo à tona hoje, em pleno século 21, e minha avó viveu isso até os 18 anos de idade, aí se casou com o meu avô. Então casados eles passaram pelo Espiritismo, que na verdade contribuiu e muito para a criação dos oito filhos que eles tiveram, dando cesta básica, colocando para estudar, tendo aula de reforço na casa espírita. Depois eles passaram um breve tempo pelo Catolicismo e acabaram se convertendo ao Protestantismo quando a Assembleia de Deus saiu do Pará e fundou a primeira Assembleia de Deus no Rio de Janeiro, que foi a Assembleia de Deus de São Cristóvão.

Fundaram a Assembleia de Deus do São Cristóvão no Rio de Janeiro, então eles se converteram ao Protestantismo na Assembleia de Deus do São Cristóvão, e quando chegaram lá, ela era dirigida por missionárias brancas estrangeiras e missionários brancos estrangeiros da Europa, dos Estados Unidos que à época viviam em países onde a segregação racial era determinada por lei, então o que elas e eles fizeram?

Determinaram que negras e negros da Assembleia de Deus do São Cristóvão, só podiam se sentar na galeria ou nos últimos bancos da igreja, não podiam se sentar nos bancos da frente na Assembleia de Deus do São Cristóvão. Então minha avó e meu avô, oriundos de quilombos, os quilombos sempre foram resistência nesse país, primeiro com o movimento social quilombola, primeiro as negras e negros no movimento social abolicionista depois que foram “libertas e libertos” da escravidão a partir de 1888 através de um movimento social quilombola, e como eles vieram de um movimento social quilombola lutando o tempo todo o direito à terra que eram e continuam sendo invadidas por fazendeiras, fazendeiros, senhoras de engenho, senhores de engenho. eles tinham a luta como prática deles oriundos do Quilombo São José da Serra de Valença - Rio de Janeiro, então quando eles perceberam essas proibições na Assembleia de Deus do São Cristóvão começaram a questionar as missionárias brancas estrangeiras e os missionários brancos estrangeiros, primeiro por que elas e eles só teriam de se sentar nos últimos bancos da igreja, e porque elas e eles só podiam se sentar nas galerias na Assembleia de Deus do São Cristóvão, e a coisa evoluiu, eles começaram a questionar também por que todas as missionárias e os missionários que dirigiam a Assembleia de Deus do São Cristóvão tinham que ser brancas e brancos, se na igreja tinha negras e negros em condições de serem ordenadas diaconisas e diáconos, presbíteras e presbíteros, evangelistas, pastoras e pastores. Aí eles se uniram às demais negras e aos demais negros da igreja para fazer todos esses questionamentos em reuniões, digamos assim, assembleias de membros.

Quando ela e ele começaram a incomodar, e eles perceberam que minha avó e meu avô eram os líderes do (incômodo) da resistência, o que eles fizeram? A favela do Jacarezinho no Rio de Janeiro estava começando, então eles enviaram minha avó e meu avô para fundar uma congregação da Assembleia de Deus do São Cristóvão na Favela do Jacarezinho, e a minha avó e meu avô são os fundadores da primeira Assembleia de Deus da Favela do Jacarezinho, que começou na Rua Getúlio Vargas, onde foi construído um templo pelo meu avô e pela minha avó, e depois eles compraram um lote na Rua Darcy Vargas, 63, um lote bem maior. Construíram a igreja lá, e até hoje essa Assembleia de Deus está lá, na Rua Darcy Vargas, 63, na Favela do Jacarezinho. E aí o que aconteceu? Não preciso nem te dizer que a maioria de membros da Assembleia de Deus do Jacarezinho era de pretas e pretos. Muitas e muitos inclusive que tinham aprendido música nas igrejas onde estavam, pagando aluguel em outros bairros ali em volta da Favela do Jacarezinho e quando viram a oportunidade de terem seu próprio espaço foram todos para a Favela do Jacarezinho então muitos músicos e músicas que vieram das Assembleias de Deus que ficavam ali próximas: Maria da Graça, Cabo Sul, os bairros que ficavam ali em volta da Favela do Jacarezinho já chegaram lá como músicas e músicos, então meu avô as apoiou e os apoiou para que elas e eles formassem um coral e uma banda de música que é tradição nas Assembleias de Deus, e eles já vinham de tocar em banda de música e de cantar em corais, então criou o coral da Assembleia de Deus do Jacarezinho, onde o maestro começou a colocar músicas no coral em ritmo de preto, porque nos Estados Unidos na época eram muito famosas, Negro Spiritual, Rhythm and blues, muitos ritmos africanos. Ele começou a botar essas músicas no coral e essa Assembleia de Deus do Jacarezinho tinha uma parceria com a Assembleia de Deus de Parada de Lucas, de Bom Sucesso, do Cabo Sul, outras igrejas que ficavam em favelas que eram congregação da Assembleia de Deus do São Cristóvão, então elas se uniram e exigiram que o São Cristóvão desse a independência delas, São Cristóvão se negou, e elas simplesmente se uniram e declararam independência enfrentando o São Cristóvão. E aí o que aconteceu? Esse coral começou a fazer intercâmbio, no Rio é muito comum intercâmbio entre igrejas, uma visitando a outra e depois devolvendo a visita. Esse coral da Assembleia de Deus do Jacarezinho começou a cantar nessas igrejas que declararam a independência delas, e o coral começou a ficar famoso naquela região, só que a Assembleia de Deus do São Cristóvão ficava naquela região, na Região Norte, aí com o coral ficando famoso o missionário branco estrangeiro que dirigia a Assembleia de Deus do São Cristóvão na época, eu ainda não apurei se era o Canuto ou se era ainda o Vingren, eu ainda estou nessa pesquisa, chamaram o meu avô e determinaram que todo primeiro culto do mês, você vê, a Assembleia de Deus do Jacarezinho não estava mais ligada à Assembleia de Deus do São Cristóvão, eles declararam independência, mas ele determinou, você vê como eles se achavam no Brasil, determinou que todo primeiro domingo que era ceia na Assembleia de Deus do São Cristóvão, ele queria o coral da Assembleia de Deus do Jacarezinho cantando nessa ceia, aí o meu avô, que eu acho que eu puxei mais ao meu avô do que à minha avó, a minha avó era mais calma, tranquila, ponderada, muito sábia, eu acho que eu puxei mais ao meu avô. Meu avô virou para ele e falou assim "Eu posso até trazer o coral, desde que o coral entre pelo centro das quatro alas da Assembleia de Deus do São Cristóvão", porque tinha duas alas à esquerda e duas alas à direita, e um corredor central, até nesse corredor eles proibiam negros e negras de entrarem, então meu avô falou para ele "Desde que o coral entre pelo corredor central, se sente nos primeiros bancos da Assembleia de Deus do São Cristóvão, e é dali que nós vamos cantar."

Como o coral estava bombando na região Norte do Rio, ele se submeteu à exigência do meu avô. Aí o meu avô aceitou levar o coral. Minha mãe cantava no coral na época e ela falava com muita dor, muita mágoa, que quando o coral entrou, as brancas e os brancos que estavam sentados, tanto à direita como à esquerda, perto do corredor central, falavam assim bem alto para elas e eles ouvirem "Você não está sentindo um cheiro estranho, não?" "Escureceu, agora a igreja escureceu", entendeu? Minha mãe contava isso com muita dor, muita mágoa do que aconteceu nesse dia.

O depoimento de Pastora Wall nos fornece pistas daquilo que Petrônio Domingues compreende como uma crítica assimilacionista ao racismo, onde o desejo de integração e aceitação à sociedade hegemônica orientou as ações de combate à discriminação racial fundamentando o desenvolvimento da marca dos movimentos negros do período pós-abolição: o ataque moral ao racismo.

Em 1955 o chamado Museu de Arte Negra, por intermédio do TEN, que cinco anos antes realizara o 1º Congresso Negro Brasileiro¹⁵, promove o concurso de artes plásticas intitulado “Cristo Negro” onde inúmeras representações iconográficas de um Cristo não caucasiano emergem, evidenciando um rico repertório imaginativo hipotético da imagem de Jesus aos olhos de artistas em sua maioria negros.

Tais representações não ocupam a centralidade temática dessa pesquisa, é verdade. No entanto, faz-se interessante ter ciência de que um imaginário negro cristão existiu em diferentes contextos e épocas, respondendo a diferentes demandas, sejam ativistas ou não, intencionalmente políticas ou espontâneas, religiosas ou culturais.

O chamado “concurso” estendeu-se até anualmente por 13 anos, até que em 1968, é promovida uma exposição no Museu da Imagem e do Som – RJ, onde expuseram-se as obras acumuladas durante esse tempo. De distintos artistas e com diferentes referências.

As obras trazem em si um repleto legado alusivo de distintos elementos que podem ser identificados nas discussões contidas nesta pesquisa no decorrer de seus capítulos, como a identificação social de Cristo com os mais pobres em sua negritude representativa, bem como sua própria negritude física. Temas como o sincretismo e a referência estadunidense da luta contra a discriminação racial também aparecem sob os signos de Xangô e Malcolm X.

¹⁵ Ver mais em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/imagens/museu-de-arte-negra/obras-cristo-negro/>. Acesso em 15/02/2023.

O acervo em si é composto por dezenas de obras e segue ainda atualizando-se na contemporaneidade. No entanto, três foram selecionados e aqui expostos, sob a compreensão de suas representatividades temáticas caras aos assuntos até aqui tratados.

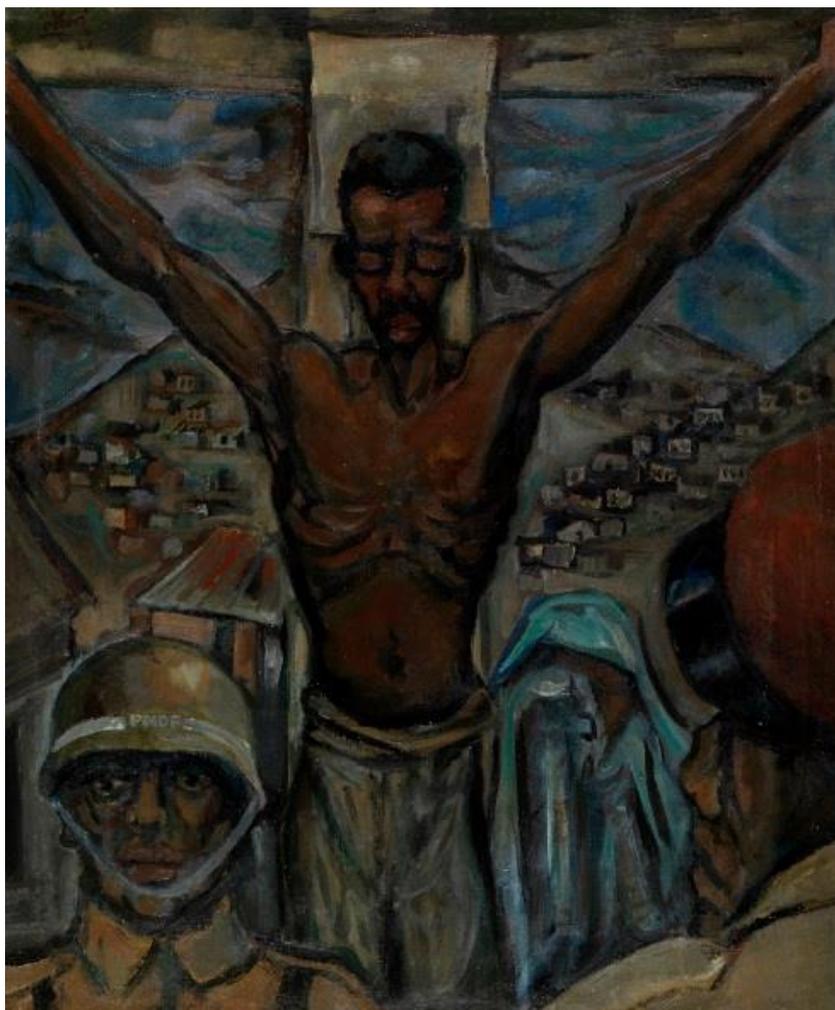
Documento 33: Ecce Homo.



Ecce Homo, por Quirino Campofiorito, óleo sobre tela, 1955.

Fonte: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/imagens/museu-de-arte-negra/obras-cristo-negro/>. Acesso em 15/02/2023.

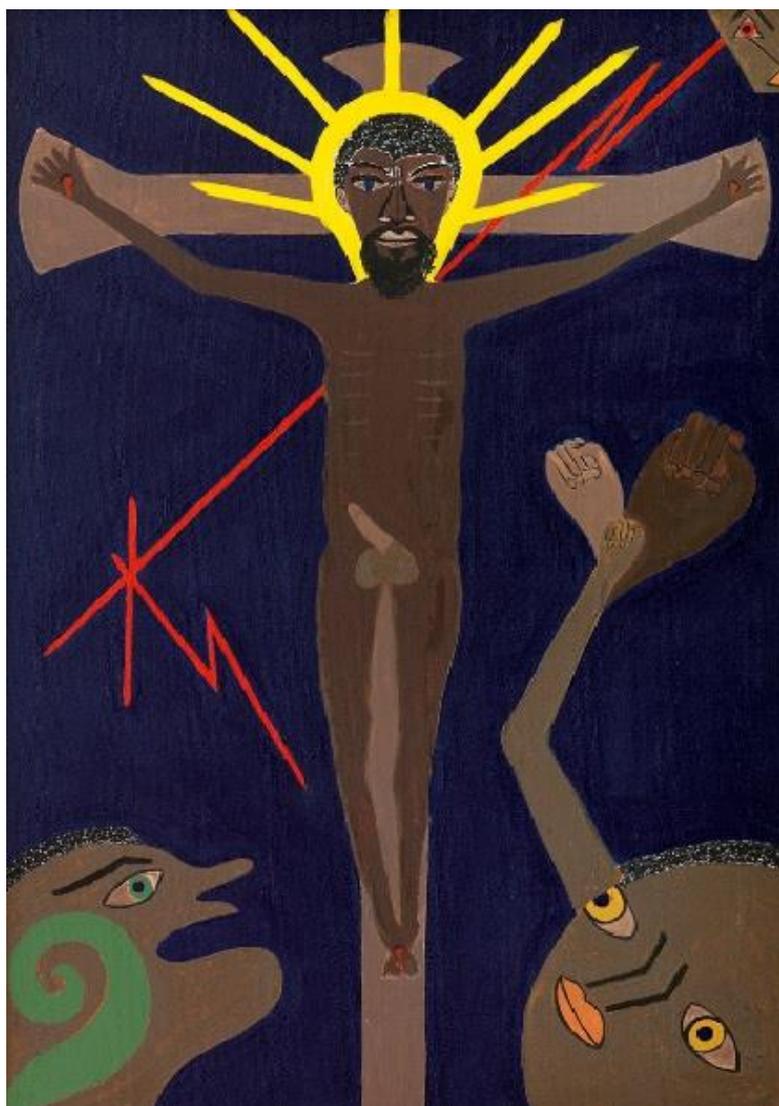
Documento 34: Cristo Favelado



Cristo Favelado, por Otávio Araújo, óleo sobre tela, 1955.

Fonte: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/imagens/museu-de-arte-negra/obras-cristo-negro/>. Acesso em 15/02/2023.

Documento 35: Xangô Crucificado ou O Martírio de Malcolm X



Xangô Crucificado ou O Martírio de Malcolm X, por Abdias do Nascimento, acrílico sobre tela, 1969.
Fonte: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/imagens/museu-de-arte-negra/obras-cristo-negro/>. Acesso em 15/02/2023.

As referidas obras compõem um rico arcabouço simbólico a respeito das temáticas tratadas ao longo dessa pesquisa, haja vista que representam um lastro de suas décadas anteriores e quiçá, de possíveis inspirações para sua própria posteridade. Engendrando de uma certa maneira, posteriores de debates dos movimentos negros, evangélicos ou não.

Dessa maneira, faz-se de suma importância ao menos localizar a contextualização desse imaginário e suas respectivas contribuições para a configuração de insurgentes identidades negras, e mais ainda, de insurrectas identidades negras evangélicas. Nesse ponto em específico, KABENGUELE MUNANGA (2004) nos disponibiliza uma luz referencial ao defender a existência de distintos elementos componentes das identidades negras no Brasil que não necessariamente perpassam o caminho da identidade cristã ou não cristã, ao menos não de

maneira fundamental, com este aspecto não compondo um elemento central constituinte das identidades dos movimentos negros. Isso, no entanto, não anula a possibilidade da existência de narrativas e contra narrativas, conflitos e negociações, mas de fato, tal elemento não configura um ponto central em tais processos. Mesmo que nas décadas seguintes à exposição, tenha se desenvolvido um discurso de valorização ancestral do candomblé enquanto referência simbólica negra, no seio dos movimentos negros. No entanto, tal valorização não se configurou em proselitismo ou intolerância aos negros candomblecistas, conforme será visto adiante.

Os movimentos negros contemporâneos tentam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros e grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membros de um grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e a cultura inferiorizada. (MUNANGA, 2004, p. 14).

Concomitante à argumentação posta por MUNANGA e com um cenário de embate expandido à início pelo MNU a partir de 1978, dois movimentos acontecem e intensificam-se a partir da década de 1980, e terão grande influência sob os debates nacionais a respeito de raça, racismo e religiosidades negras. São eles, o nascimento da Pastoral Afro-brasileira da igreja católica em 1988, quando a Campanha da Fraternidade (CF) do referido ano organizou-se sobre o tema “Fraternidade e o Negro: ouvi o clamor deste povo”. E a escolha por parte do MNU do resgate das origens africanas do candomblé enquanto um baluarte na negritude nacional. Conforme informa MARIA CRISTINA DO NASCIMENTO (2017):

O pertencimento religioso afro-brasileiro, como recorte identitário e reafirmação de marca da ancestralidade africana, apresenta-se no posicionamento público, marcante nos espaços universitários e nas ruas, onde o resgate das africanidades é o mote incorporado nesse período, presente em movimentos contestatários e de afirmação da raça. (NASCIMENTO, 2017, p. 5).

E conforme comunga LUIZ ALBERTO DE OLIVEIRA GONÇALVES (1998):

As religiões afro-brasileiras haviam sofrido uma transformação muito significativa, a partir do encontro entre religiosos e intelectuais, com vistas a construir uma cosmovisão dos rituais africanos, uma teologia negra. Certos espaços antes considerados exclusivamente “culturais” (ou de lazer) são

utilizados enquanto meios de protesto político. Novos temas passam a compor a agenda dos militantes, além dos “velhos” problemas referentes ao mercado de trabalho e acesso à educação; questões tais como violência racial, mulheres negras, cultura juvenil, diversidade cultural e outros serão discutidas nos fóruns de suas organizações. Cada vez mais a prática dos militantes estará marcada por alianças políticas, as mais diferentes possíveis. As divergências internas assumem dimensões gigantescas. O grande desafio a ser enfrentado não é apenas definir uma “linguagem específica” para se comunicar com outros setores sociais, mas criar canais de comunicação entre os próprios segmentos do movimento negro. (GONÇALVES, 1998, p. 46-47).

3.3. As Relações com o Axé

Assim, com o advento e consolidação política do MNU entre as décadas de 1970 e 1980, pode-se afirmar que houve uma eleição na agenda do movimento do candomblé enquanto um elemento de africanidade a ser resgatado e, portanto, utilizado politicamente, fazendo assim com que o chamado axé se converta em um símbolo de combate ao racismo. Entretanto, cabe a ressalva de que, embora tenha sido uma ação de imensurável importância, tal proposição não se configurou como uma medida popular e pelas décadas seguintes restringiu-se à círculos e meios militantes e ativistas. Fato esse que por sua vez suscitou a emergência de um paradoxo entre elementos indenitários auto descritivos e elementos indenitários fundamentados nas singularidades e alteridades de indivíduos negros. Ou em outras palavras, a não popularização do candomblé, mesmo que se tenha registrados avanços significativos com sua eleição simbólica nos movimentos negros, suscitou o questionamento das religiosidades enquanto um elemento central na construção da identidade negra, conforme a já citada referência de MUNANGA. Haja vista que é nesse mesmo momento que se registra historicamente um salto quantitativo com um crescimento exponencial de brasileiros autodeclarados evangélicos, dentre os quais, parte significativa de populares negros.

Conforme nos informa CARLOS HENRIQUE DE OLIVEIRA (2021) em seu artigo “O Crescimento Exponencial dos Evangélicos no Brasil”¹⁶ e sintetizado de forma panorâmica na seguinte tabela do IBGE, também retirada de seu artigo:

¹⁶ Disponível em: <https://www.linkedin.com/pulse/o-crescimento-exponencial-dos-evang%C3%A9licos-brasil-oliveira/?originalSubdomain=pt>. Acesso em 16/02/2023.

POPULAÇÃO RESIDENTE – POR RELIGIÃO – BRASIL 1980 A 2010 (%)				
ANO	1980	1991	2000	2010
CATÓLICOS	89,0	83,3	73,6	64,6
EVANGÉLICOS	6,6	9,0	15,4	22,2
ESPÍRITAS	0,7	1,1	1,3	2,0
UBANDA/CANDOMBLÉ	0,6	0,4	0,3	0,3
OUTRAS RELIGIÕES	1,5	1,4	1,8	2,9
SEM RELIGIÃO	1,6	4,8	7,4	8,0

Fonte: IBGE; Censos de 1980, 1991, 2000 e 2010

Conjuntura essa comungada por estudiosos renomados das referidas temáticas, como o antropólogo REGINALDO PRANDI, e a cientista social MARICA CRISTINA DO NASCIMENTO (2017), por exemplo:

Nos censos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) em 2000 e em 2010, as religiões afro-brasileiras apresentam um pertencimento de apenas 0,3% das/os brasileiras/os, que, segundo Reginaldo Prandi (2004), ainda é um resquício das perseguições sofridas por adeptos dessa religião e a múltipla pertença religiosa, característica brasileira. (NASCIMENTO, 2017, p. 9).

Vale ressaltar que mesmo com o aumento do número de evangélicos em termos totais, os católicos ainda formam uma maioria populacional, mesmo com o decréscimo exposto pelo IBGE. E outro ponto que proponho a atenção são as especificidades relacionais entre católicos, evangélicos, candomblecistas e umbandistas. Haja vista que estruturalmente e historicamente essas configurações relacionais têm sido marcadas pelo lastro da intolerância, do etnocentrismo e do racismo.

No entanto, proponho a realocação do olhar aprofundando-o para existência de particularidades entre evangélicos e católicos e suas respectivas relações com candomblecistas e umbandistas. Agrupando-os em dois seguimentos, os intolerantes e os ecumênicos.

Por intolerantes considero aqui os grupos neopentecostais de uma forma geral, fundamentados na Teologia da Prosperidade, os evangélicos tradicionais e pentecostais (também de uma maneira geral e não total) que apesar de apresentarem sua intolerância religiosa de forma menos agressiva que o neopentecostalíssimo não a deixam de realizá-la, por

vezes de maneira sutil e eufemística. Como bem sugerem as investigações do capítulo 1 e os respectivos depoimentos dos entrevistados. E ainda entre o seguimento dos intolerantes incluem os grupos católicos adeptos da chamada teologia da Renovação Carismática Católica (RCC), a qual historicamente associa-se por mimetizar elementos de origem do pentecostalismo.

(...) há igrejas evangélicas em que o ataque às religiões afro-brasileiras e a conquista de seus seguidores são práticas exercidas com regularidade e justificadas teologicamente. Por exemplo, na prática expansiva de uma das mais dinâmicas igrejas neopentecostais, fazer fechar o maior número de terreiros de umbanda e candomblé existentes na área em que se instala um novo templo é meta que o pastor tem que cumprir. (PRANDI, 2004, p. 230).

Já entre o seguimento dos ecumênicos, proponho a inclusão dos grupos católicos adeptos das teologias de libertação de uma forma, e especificamente no contexto brasileiro da Teologia da Libertação Latino-americana, e seus respectivos grupos posteriores, como as pastorais afro, por exemplo. E entre os evangélicos, enquadrado como ecumênicos adeptos de uma forma geral da Teologia Negra, e organizações como a pastoral afro metodista.

Com isso, alviro que o cenário de intolerância religiosa se apresenta de forma mais concisa entre evangélicos e católicos, mas que no interior desses seguimentos existam grupos sedimentados que rompem e questionam tal lógica social. Mesmo figurando hoje grupos minoritários numericamente, mas ainda assim bastante representativos.

(...) houve, também, muita perseguição e demonização dos cultos africanos por parte da Igreja católica ao longo de toda a história do Brasil, sob as mais diferentes formas. Isso, no entanto, mudou fortemente a partir de meados do século XX, sobretudo com o Concílio Vaticano II e com uma maior abertura da Igreja Católica com relação à diversidade religiosa e à liberdade de expressão religiosa. A partir de então, começou a haver um grande esforço no interior da pastoral da Igreja no sentido de valorizar e assimilar as formas religiosas africanas, como importantes valores e práticas inerentes ao povo brasileiro. Organizou-se a Pastoral do Negro (PN) e surgiu a organização dos APNs (Agentes de Pastoral Negra). (COSTA; FOLLMANN, 2013, p. 12).

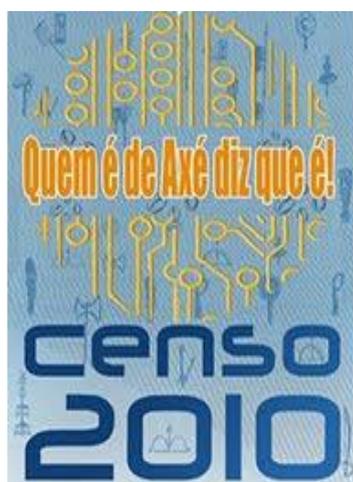
O depoimento de Ras André, pastor e membro da Pastoral Metodista parece reiterar essa interpretação explicitada acima:

Ras André: vejo ainda muita timidez da parte do movimento negro, mas vejo também muita alegria quando a galera fala "tem a teologia negra aí", "Jesus

era negão", "tem um monte de negros na Bíblia", nunca leram, mas vão dizer que tem preto na Bíblia. As nossas palavras de ordem chegaram até esses setores do movimento negro. Embora haja ainda críticas, já conseguimos identificar que há uma galera interna fazendo debate. Teve uma vez que eu coloquei no meu Facebook, recentemente, "Exu não é diabo". Meu irmão, foi uma pancadaria. Ao ponto de uma galera da própria Igreja Metodista me perguntar "como assim?". Eu falei " não é. Exu é Exu e diabo é diabo", mas por que isso?", e eu falei "bom, vamos lá, onde você encontra Exu na Bíblia?", "porque o diabo se disfarça...", "não, eu quero discutir contigo o Exu. Está onde Exu na bíblia?", "é, não tem". Eu falei "bom, então, espera aí, o diabo pertence à dimensão de qual espiritualidade e religião?", "ah, mas Jesus vai falar", "olha, o diabo que você está falando aí é outro, não necessariamente é uma pessoa, mas, enfim, vamos lá", aí o cara vai pular para um lado e para o outro e dar a resposta dele.

A espiritualidade de outra pessoa não tem nada a ver com a gente. A gente não pode fazer esse tipo de movimento, porque cria ódio e estigmatização. Se eu chego em uma escola e digo que o candomblé é do diabo, e falo isso para uma criança durante anos, ela vai crescer acreditando que é verdade. E aí, a oportunidade que ela tiver de destruir aquilo, ela vai destruir. Porque se o diabo é o mal, e aquilo que está ali é uma embaixada do mal, eu tenho que destruir aquilo que materializa o mal. Quando eu tive esse debate com algumas pessoas, elas pensaram "não dá para fazer gracinha com o Ras".

Documento 36: Folder Campanha "Quem é de Axé, diz que é!", CENSO, 2012



Fonte: <http://cidinhadasilva.blogspot.com/2010/03/quem-e-de-axe-diz-que-e-no-censo-2010.html>. Acesso em 16/02/2023.

3.4. As Pastorais Afro e o os Diálogos com a Teologia Negra

De acordo com o historiador GABRIEL DOS SANTOS FILHO (2012) por pastoral no contexto católico compreendem-se as ações sociais exercidas pela igreja em possíveis distintos contextos, mas sempre referenciados pela praticidade da solidariedade e caridade. Dessa forma

por pastorais afro pode-se compreender a aplicação desses conceitos localizados racialmente e direcionados à população negra de forma central e primordial.

Entre os finais das décadas de 1960 e 1970 acontecem duas Conferências Episcopais Latino-Americanas, em Medellín na Colômbia, em 1968 e em Puebla de Los Angeles, no México em 1979, que irão fundamentar a ideia de ação pastoral, ainda que de forma imprecisa e que irá parecer de forma mais consistente apenas em 1992 nos anais da Conferência do Episcopado Latino Americano.¹⁷ E nesse contexto que se desenvolvem as Pastorais Afro no Brasil, juntamente às Comunidades Eclesiais de Base, que como o próprio nome sugere já realizam trabalhos comunitários eclesiais.

O movimento negro católico nasceu neste clima pós-conciliar juntamente a outras pastorais e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), as quais tinham um objetivo geral comum, que era dar resposta concreta, pela ação comunitária, às demandas sociais específicas trazidas por cada uma destas formas de engajamento sociorreligioso. Ora, o Concílio Vaticano II, norteado pelas descobertas de pesquisas bíblico-teológicas, as quais levaram a uma ressignificação da expressão Reino de Deus, foi o divisor de águas da história dos últimos 44 anos da Igreja Católica Romana; inclusive, inspirou a Teologia da Libertação, que tem como ponto de partida os eventos bíblicos narrados pelo livro bíblico do Êxodo (Ex. 13, 17-15, 21), do Exílio do Povo de Israel para a Babilônia (Sl 42) e, sobretudo, pela oração do Pai Nosso, que foi ensinada por Jesus Cristo, na qual ele faz coincidir a vontade de Deus com o Reino de Deus, quando diz: “Que teu Reino venha até nós e que tua vontade seja feita na terra como no céu” (Lc. 11, 1-4). Isso sugere a constatação de um movimento dialético na bíblia entre a presença de Deus (sinais do Reino de Deus) e a sua ausência (sinais do anti-Reino de Deus). Segundo esta interpretação, os cristãos são interpelados a se tornarem Deus presente no cotidiano, fazendo a sua vontade em todos os domínios da vida. (FILHO, 2012, p. 24 e 25).

BOURDIE (2004) em consonância com o citado contexto defende que necessariamente fé cristã e política relacionam-se haja vista sua própria essência:

A fé cristã não despreza a atividade política; pelo contrário, a valoriza e a tem em alta estima (PUEBLA, 1985, p. 167) [e que] sente como seu dever e direito de estar presente neste campo da realidade: porque o cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política. Por isso ela critica aqueles que tendem a reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política,

¹⁷ Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html. Acesso em xx.xx.202x.

como se o pecado, o amor, a oração e o perdão não tivessem importância aí. (BOURDIEU, 2004, p. 13-14).

Dessa forma, é plausível compreender o advento das pastorais afro-católicas como uma consequência dos sucessivos debates e críticas internas aos quais parte da igreja católica submeteu-se desde o nascimento da Teologia da Libertação em 1968. Que, conforme já exposto no capítulo dois, em diálogo com a Teologia Negra dos Estados Unidos em sua terceira fase possibilitou o intercâmbio e a correlação de conceitos caríssimos à ambas, sejam teológicos ou hermenêuticos. Tais quais a escolha de Deus pelos oprimidos, a negritude da Cristo e a africanidade da bíblia. Assim, teólogos da Teologia Negra e da Teologia da Libertação puderam interpretar de forma conjunta e também paralela a imparcialidade divina expressa nas parábolas e histórias bíblicas. Legitimando assim, ações sócias de cunho antidiscriminatórios, críticos e politizados. Conforme nos evidencia documento elaborado pela Conferência Nacional dos Bispos no Brasil em 1988:

A Bíblia é, por outro lado, um livro que não se conforma simplesmente com a realidade existente. Ela denuncia esta realidade, sobretudo quando é fonte de opressão para os pobres, para os órfãos, estrangeiros e viúvas (Is. 1,15-17). É, neste sentido, um livro de denúncia profética. [...] Javé disse a Moisés: Eu vi, eu vi, a miséria do meu povo no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores. Eu conheço suas angústias. Por isso, descí, a fim de libertar meu povo da mão dos egípcios e fazê-lo passar daquela terra a uma terra boa e vasta, terra onde mana leite e mel! Agora, o clamor dos filhos de Israel chegou até mim. E também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo! Vai, pois eu te enviarei ao Faraó para fazer sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1988, p. 64-65).¹⁸

E é nesse contexto que nasce em 1997 a chamada Educafro, notório cursinho pré-vestibular apoiado pelas alas mais progressistas e racialmente politizadas da igreja católica, que irá, conforme depoimento dos entrevistados, exercer papel fundamental na divulgação e disseminação inicial da Teologia Negra no Brasil, especificamente em sua territorialização no eixo sudeste:

Jonathan Marcelino: Eu não pensava em fazer faculdade, não pensava nada disso. A minha ideia na época, Douglas, era trabalhar em algum supermercado, conseguir fazer carreira no supermercado e tentar. (Eu via

¹⁸ Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade1988>. Acesso em 20/01/2023.

mérito em tudo isso) [00:22:17] porque a minha família trabalhava em supermercado, então eu ficava de olho e falava: "Vou começar a trabalhar no supermercado, vou ganhar dinheiro, vou chegar a gerente de loja". Minha meta era essa. Não pensava em faculdade, nada disso. E lá na igreja eu fui convidado a fazer parte da EDUCAFRO.

Quando eu fui fazendo parte da EDUCAFRO, tive a oportunidade de assistir palestras com o (Frei Davi). Foi na EDUCAFRO que eu conheci a essa referência de um outro tipo de cristianismo, o cristianismo mais crítico, por assim dizer. Foi na EDUCAFRO que pela primeira vez que vi a referência de uma teologia negra - olha que interessante. Isso tudo na EDUCAFRO. No ano seguinte eu ingresso na graduação. Na época eu passei na Universidade Federal Fluminense e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Fazer geografia nas duas instituições. Na época eu queria saber qual era o melhor curso e acabei ficando um ano e meio nas duas. Na UERJ, quando eu chego, era momento de maior tensão das lutas por cotas raciais, que já era uma realidade, mas na época estava um momento de tensão, de conflito. Existia um grupo na UERJ formando uma chapa para disputar o diretório central. Eu lembro que eu era calouro e entra um grupo de jovens negros lá na minha sala e falam da questão racial, das cotas. Muita gente achou aquilo muito esquisito, mas eu achei fantástico. Eles me deram um panfleto que dizia lá "vote na Chapa Quilombo". Eu fiquei (inint) [00:23:58] esse grupo e esse grupo acabou se tornando como denegrado na UERJ; não sei se você já ouviu, é o Coletivo Negro, Coletivo DeNegrir. Ali, já no primeiro, segundo período eu convidado a fazer parte desse grupo. Ali também foram outras aprendizagens importantíssimas. Essa coisa dessa ideia de uma perspectiva mais negra do cristianismo eu fui pegando de orelhada, por assim de dizer, na EDUCAFRO, depois quando eu vou me inserindo na militância estudantil do movimento negro, do Coletivo DeNegrir, também aprendi muita coisa. E concomitante a tudo isso, naquelas épocas do Orkut.

Tinha as comunidades do Orkut, olha que doideira. Ali tinha a comunidade da Aliança de Negros Evangélicos do Brasil; olha que doideira. Essa Aliança de Negros Evangélicos do Brasil era comunidade, e nessa comunidade eu conheci gente que eu tenho relação até hoje, como o (Luiz de Jesus). Eu no Rio de Janeiro, através da comunidade do Orkut, conheci Luiz Jesus que até pouco tempo atrás era um pastor negro, com uma vivência também extraordinária. E com essas pessoas, com essas figuras nesses espaços, eu fui construindo, encaixando as peças que faltavam no meu quebra-cabeças; e tudo foi fazendo meio que sentido. Eu não sei se era propriamente o que se pode dizer de uma teologia negra, mas certamente é uma experiência negra dentro da igreja evangélica. Certamente uma experiência negra dentro da igreja evangélica ressignificada a partir da militância. Isso eu comecei a construir.

A EDUCAFRO tem uma orientação católico, só que são vários núcleos da EDUCAFRO, você conhece também. E o núcleo que eu participei era chamado, inclusive, o Núcleo Martin Luther King; olha que interessante. Núcleo Martin Luther King. Já tinha ouvido falar do Martin Luther King, mas não sabia um terço sobre trajetória do Martin Luther King. O que eu sabia era tudo o que todo mundo sabe: foi (lutar) pelos direitos humanos da comunidade negra. Mas eu não sabia que ele era pastor, não sabia que ele era de uma comunidade Batista. Esse Núcleo Martin Luther King foi o aprendizado para o grupo de pessoas que eram católicas, mas também o grupo de pessoas que eram evangélicas, não da minha igreja. Eu fiquei na minha igreja, mas eram pessoas da minha igreja que montaram esse grupo. Era o pessoal da PUC de

São Paulo e o pessoal da Universidade Federal do Rio de Janeiro, mas tinha uma galera já da igreja evangélica. Inclusive, daí saiu esse nome Núcleo Martin Luther King. Quando eu digo que foi na EDUCAFRO, foi na EDUCAFRO no núcleo, e não na EDUCAFRO liderança do movimento. Entrevistador: Sim. Entrevistado: Óbvio que o movimento conhecia essa liderança, mas a referência que eu tenho é do núcleo o qual eu participei. Isso era o discutido. Eu me lembro, por exemplo, quando eu descobri que o Martin Luther King era pastor Batista eu fiquei encantado. Eu (colocava) isso para todo mundo, falava: "Pastor Batista", e era superinteressante. Foi ali que eu tive essa primeira referência. Volto a dizer: foi ali que eu ouvi a palavra teologia negra, mas de ler sobre teologia negra isso vai vir depois. Eu costumo dizer que ali é muito mais uma discussão sobre a presença negra dentro da igreja que precisa ser pensada a partir de uma perspectiva militante do que propriamente aquilo se convém chamar de teologia negra.

Nesse sentido, é possível afirmar que os diálogos entre a teologia da Libertação Latino-americana e a Teologia Negra de JAMES H CONE se territorializou e se desenvolveu no Brasil de forma incidental, a princípio, por intermédio de uma instituição de orientação católica.

Em São Paulo, no dia 14 de março de 1983 nasce um grupo político dentro das Pastorais Afro intitulado APNs ou Agentes de Pastoral Negros, que posteriormente expande-se também à cidade do Rio de Janeiro. E nessa cidade associa-se aos movimentos estudantis negros, dentre outros. Com uma base interpretativa derivada das concepções teológicas negras os APNs fomentam um trabalho militante de base chegando a pessoas e contextos, católicos ou não, que escaparam à hegemônica Teologia da Renovação Carismática. Pessoas e contextos esses que podem ser identificados como primordialmente como militantes negros e de causas sociais diversas, próximos, influenciados ou adeptos da Teologia da Libertação. O caráter ecumênico das APNs irá exercer um papel importantíssimo na divulgação de ideias e contestações racializadas de uma maneira dupla nesse contexto: politizando racialmente os debates no interior da igreja e estabelecendo diálogos com a sociedade civil em seus múltiplos aspectos, sendo eles políticos, sociais, religiosos e culturais. É nesse contexto que surgem figuras históricas de suma importância no cenário posterior que desenvolveria-se no Brasil em termos teológico-raciais, como o Padre Toninho e Frei Davi, por exemplo.

A Pastoral Afro-Brasileira foi um dos desdobramentos colhidos pela CF de 1988. Compondo a pasta de Pastorais Sociais da CNBB e tendo Padre Toninho, como seu patriarca, a PAB se apresenta como um “instrumento importante para a eliminação de preconceitos e atitudes racistas” e também para “animação da pastoral na comunidade afrodescendente”. É uma ação afro-pastoral solidária à luta do povo negro, que tem a trindade como inspiração pastoral e o movimento nacional do povo negro como referencial de ação evangelizadora. Através o sentido de pertença à Igreja Católica,

mesmo à sombra do escravismo, a comunidade negra percebeu a necessidade de contribuição dos valores e riquezas da tradição africana no desenvolvimento da fé cristã brasileira. (OLIVEIRA, 2021, p. 120 e 121)

Nesse contexto também é que se intensificam diálogos com grupos evangélicos específicos como e nascem outras pastorais afro não católicas, como a pastoral afro metodista em 1985. Ras André, pastor metodista, hoje membro da pastoral afro-metodista informa sobre a importância desses movimentos e diálogos de base, ecumênicos, para a expansão de ideias e da própria Teologia Negra em território brasileiro:

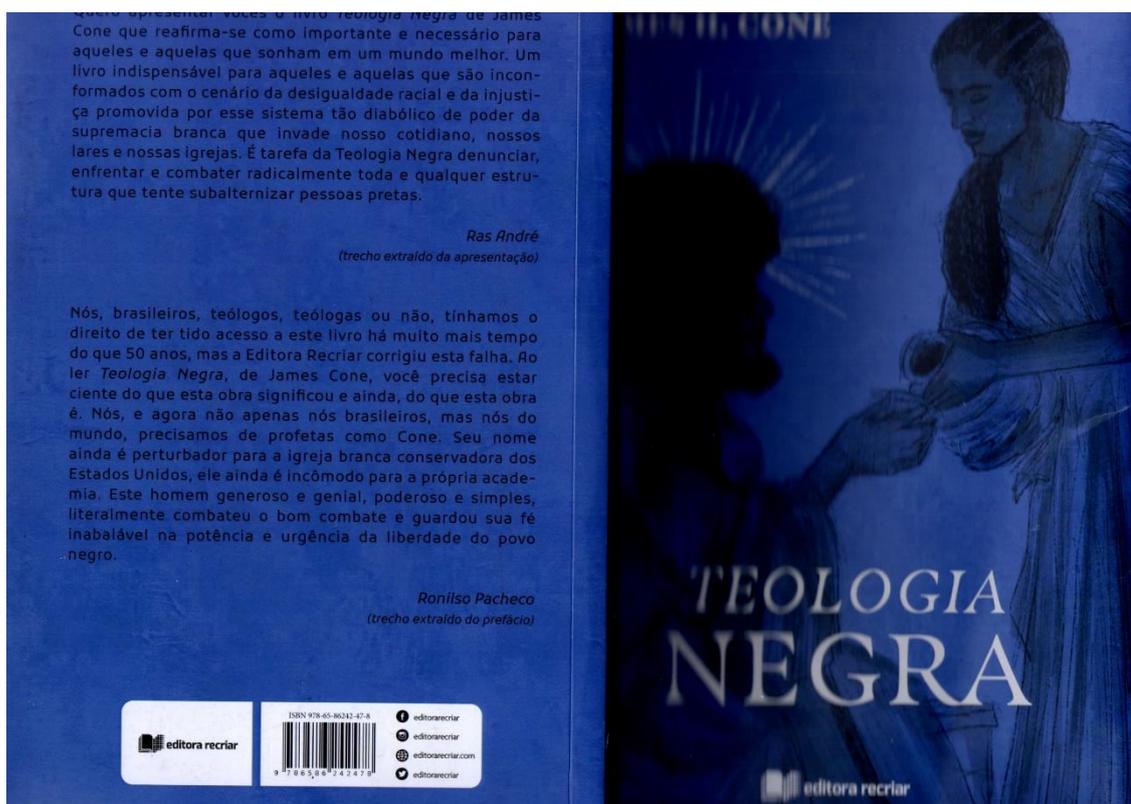
Ras André: Aí veio o debate que começou a fluir, que foi lá nós APNs que pela primeira vez eu ouvi que o cristianismo não é uma experiência europeia. Porque até então eu sempre li a bíblia. Sendo que em nenhum momento você consegue associar que esse Egito, onde o povo hebreu ficou durante anos, é a África. E que aquele território, onde a caminhada do povo hebreu se desenvolve, que é essa conexão de vários povos que depois vai se organizar com o povo hebreu, ali é afro-asiático. Depois que a ficha cai. Mas dentro do culto, na celebração, em nenhum momento eu ouvi que Jesus vive em África, segundo relato de Lucas. Que Jesus tinha ido para o Egito. Não enfatizava que era a África. Depois, em nenhum momento fica nítido que Paulo não era uma pessoa branca. Paulo foi confundido com egípcio, você encontra esse relato na Bíblia. No (servo de Candaces) africano, sabe, não apareceu. Lá na APN eu tive essa oportunidade de participar das reuniões e eu falei "que parada doída". Aí aquilo começou a fervilhar. Aí fui para Universidade, passei para a história em universidade particular com bolsa de estudos da Educafro, aí depois passei para UERJ. Aí esse ano eu me lembrei de um livro (Frei Davi) sempre falava. Ele sentava atrás de uma estante, isso no espaço quilombo, que é o espaço da igreja católica onde funcionava a educação na época pré-vestibular para negros e carentes. Atrás dele havia vários livros. E havia um sobre teologia negra. Aí passou um tempo e eu fiquei com aquela imagem na cabeça. Aí uma vez eu vi ele com livro na mão, mas sabe quando você faz um esforço para conectar as coisas? Bom, e eu já estava começando a olhar para fé de uma forma diferente, querendo saber a base de outras pessoas. Então conheci o Professor Geraldo, que falava dessa ação do negro e de teologia negra, mas de uma forma muito genérica. E aí eu me deparei com quem? James Cone. Que, detalhe, estava prestes a ser doado.

(...) Teologia Negra. Esse mesmo livro estava na estante da biblioteca que tinha que ser desfeita. E aí tive oportunidade de ler. Quando eu pego a Teologia Negra para ver, aquilo foi um Big Bang na minha, porque ali eu pude ver que Jesus não era branco e que a imagem de Jesus Branco era um projeto de colonização e de controle dos pretos. Essa apropriação do Evangelho como instrumento de opressão do povo preto. Ali eu pude ver a articulação desses religiosos com o poder negro, com os movimentos sociais de negritude, a conciliação do discurso da teologia negra claro, não vai ser hegemônico, mas setores ligados aos Panteras vão ter como aliados os pastores de igreja negras. E aí fui ler e observar que havia um enfrentamento de pretos e pretas no campo teológico também. Não era só no campo da história, da filosofia, das ciências sociais. Que a teologia também é lugar de disputa. E foi muito legal, porque nesse momento eu estou voltando para igreja. Eu estou

circulando em algumas igrejas, tentando localizar atitudes e práticas que fossem diferentes daquilo contra qual eu já lutava, contra atitudes como, por exemplo, dizer que a África era maldita. Já me incomodava.

Esse contato inicial de Ras André com a obra de JAMES H. CONE desembocará, quase três décadas depois, em uma apresentação sua para a tradução do Livro Teologia Negra em português em 2020, publicado pela Editora Recriar. Em tempo, cabe a observação de que o livro citado em seu depoimento “Teologia Negra” se refere a obra “Teologia Negra. Documentos Históricos”, publicado no Brasil pela Editora Paulinas em 1986, e refere-se à uma compilação de documentos selecionados e escritos por JAMES H. CONE e GAYRAUD S. WILMORE. Conforme contextualizado no capítulo anterior. Assim, Ras André escreve a apresentação da obra fundante da Teologia Negra, publicada pela primeira vez no Brasil, homônima a obra citada em seu depoimento memorial.

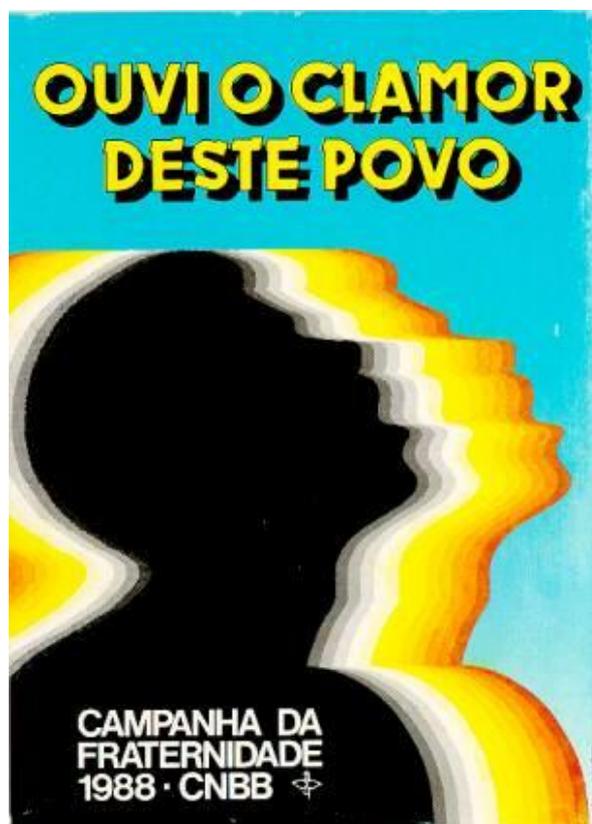
Documento 37: Capa Livro Teologia Negra, 2020



Documento 38: Apresentação de Ras André, Livro Teologia Negra, 2020



Documento 39: Folder: Campanha Da Fraternidade, CNBB, 1988.



Fonte: <http://jotadejeane.blogspot.com/2018/05/a-fraternidade-e-o-negro-ouvi-o-clamor.html>. Acesso em 16/02/2023.

3.5. A politização do antirracismo negro evangélico

Elemento central e suporte discursivo da politização das discussões raciais no meio evangélico, seja no Brasil ou nos Estados Unidos, a ideia do racismo como um pecado têm possibilitado o questionamento da atenuação da discriminação racial no interior das igrejas e vida pública e privada dos fiéis.

Inicialmente fundamentada no pensamento de JAMES H. CONE, talvez essa seja sua compleição conceitual mais popularizada. Propagada inclusive não apenas por teólogos, pastores e membros negros das igrejas, mas inclusive por seus pares brancos. Como é o caso do pastor e teólogo ARIVAL DIAS CASIMIRO, autor do livro “O Pecado do Racismo: a luta contra a intolerância e o preconceito” (2022). Onde afirma ser esse, o racismo, uma “depravação” oriunda do pecado original – cometido por Adão – e logo tão condenável quanto qualquer outro pecado: “Por meio e por conta do pecado original, o homem deprava-se, e uma das manifestações dessa depravação continuada é o racismo ou preconceito racial. Racismo é pecado” (CASIMIRO, 2022, p. 08).

Outra fundamentação teológica de combate ao racismo vem a ser a noção de que a prática da discriminação racial não seria “apenas” um pecado “comum”, mas sim um pecado contra o próprio Deus, pois “todos nós fomos criados à imagem de Deus e, quando desvalorizamos alguém pela sua pretensa “raça” (mera etnia), pecamos contra Deus, uma vez que todos fomos criados à sua imagem” (CASIMIRO, 2022 p. 16).

Assim, a prática do racismo contra o próximo que fora feito à imagem e semelhança de Deus, passa a ser considerada um erro grave, pecado ponderoso, e que, portanto, deve ser fundamentalmente combatido, denunciado e o mais importante, renunciado. Haja vista que “o racismo é um pecado tríplice: contra Deus, contra a humanidade e contra o evangelho. Precisamos combater esse pecado enraizado em nosso coração e incentivado sistemicamente pela sociedade” (CASIMIRO, 2022, p. 35).

Tal argumentação mostra-se bastante eficaz em termos de comunicação popular, fazendo-se chegar aos ouvidos dos fiéis menos envolvidos nos debates políticos internos dos movimentos negros evangélicos, como nos faz entender RAS ANDRÉ:

Você tem hoje um grande número de pretos e pretas que reproduzem o discurso racista, mas se você apresentar a Bíblia para essa pessoa e convencê-

la de que o pecado é racismo, ela vai parar. Por que qual é a dimensão dela? É "quero agradar a Deus, eu não quero pecar". Se você prova para ela que o racismo é pecado, você vai, pelo menos, ter um racista em crise na sociedade. Porque o cara vai dizer "eu não quero ir para o inferno, eu não quero pecar contra Deus". Nem que seja por isso.

Explicitamente uma estratégia eficaz de combate ao racismo, sua concepção enquanto um pecado também se origina da percepção de que somos todos descendentes de um mesmo ancestral posterior a Adão e Eva, após o episódio do grande dilúvio narrado no velho testamento.

Somente Noé, seus filhos e suas esposas sobreviveram ao dilúvio global que ceifou a vida dos que viviam naquela época. A partir dos filhos de Noé, a Terra é repovoada. Portanto, todas as "raças" existentes hoje se desenvolveram de uma única família após o dilúvio. Neste sentido, temos uma única "raça" com muitas culturas e etnias diferentes. (CASIMIRO, 2022, p. 24).

Tal estratégia mostra-se eficaz não apenas na tarefa de coagir indivíduos brancos em atitudes e comportamentos racistas, mas também têm sido um meio de politização inicial de fiéis negros proporcionando a esses um agir em desconformidade com a discriminação racial, e muitas vezes sendo o ponto de partida destes para debates e reflexões mais complexas acerca de temáticas raciais não apenas no interior das igrejas, mas sim na sociedade de uma forma geral.

Ras André: a galera está se descobrindo preta hoje dentro da igreja e quer fazer o debate e discutir a questão do pecado do racismo, e entender o que é a teologia negra. Então hoje você tem esses dois ambientes, ou seja, uma menina preta que vai descobrir que o cabelo dela é lindo e vai querer ficar de black. Então ela não quer mais passar o alisante. Ela quer hoje o black porque ela viu que é linda. E ela quer argumentos para enfrentar isso dentro da igreja e para refutar qualquer discussão que tente desqualificá-la. Isso é algo para qual o movimento negro na década de 80 e o movimento negro tradicional não abriram os olhos.

Tal configuração estratégica parece ter sido, aos olhos dos militantes negros evangélicos, um aspecto não observado e, portanto, pouco valorizado nos movimentos negros não evangélicos de uma forma geral. O que por sua vez, provocou e provoca uma certa contrariedade e tensão em relação a eficácia do combate ao racismo com discursos pouco

maleáveis, por vezes radicais sobre o cristianismo e suas implicações raciais por parte dos movimentos negros não evangélicos:

Jonathan Marcelino: Ao mesmo tempo que eu reconhecia que a minha comunidade de fé era uma comunidade a qual eu tinha muito apreço porque eu percebia todos esses valores positivos, em determinados momentos me geravam um certo desconforto o fato de que quando eu olhava para a liderança da igreja - porque a igreja tem uma estrutura hierárquica também, mesmo as igrejas evangélicas - e toda a equipe de liderança da igreja eram todas pessoas brancas.

Curioso era que a gente morava lá no Rio de Janeiro em um bairro que era um antigo engenho de escravos, o bairro do Engenho Novo que a igreja ficava. É um antigo engenho de escravos, então é um bairro, que se eu não me equívoco, é um dos bairros de maior percentual de negros da cidade do Rio de Janeiro. Mas ainda assim, um bairro de maior percentual de negros da cidade do Rio de Janeiro, em uma igreja em que os membros quase que a sua totalidade era composta por negros, a equipe de liderança, os pastores, o primeiro, segundo e terceiro pastor eram todos brancos. Aquilo ali era uma coisa que me gerava uma certa estranheza, de tal forma que eu comecei a questionar isso dentro da igreja, inclusive com os pastores. Os pastores me conheciam desde criança, então era uma relação, a princípio, sem muito confronto e muito conflito, mas à medida que eu insistia nesse tipo de questionamento, isso se tornou um pouco um problema. Dentro da igreja eu comecei a ser apontado, ou percebido pelos outros, como uma pessoa, por ser muito crítica, muitas vezes não entendia as escolhas que Deus faz, a vontade de Deus, a submissão a Deus; aquela trajetória que as pessoas usam para não ter explicação para nada. Eu era apontado como um problema até. Na igreja tem um negócio que as pessoas chamam de "vamos discipular o outro". Discipular é "se você faz isso na igreja, agora você não vai fazer mais. Você vai ficar sentado aí só aprendendo para você aprender a respeitar a hierarquia da igreja. Então por vários momentos eu sofri isso, esse tipo de ataque, hoje eu percebo como ataque, (porque eu fazia) [00:21:40] essas questões, de confrontar, falar: "Por que que todo mundo aqui é negro, o grupo é composto por todos negros e a pessoa que vai ser escolhida para ser liderança (vai ser) [00:21:50] caucasiana, pessoa branca?". Isso me gerava (inint) [00:21:52]. Mas ainda assim, com tudo isso, foi na igreja que eu recebi o convite para fazer parte da EDUCAFRO.

O racismo ser concebido como um pecado é uma visão que trata primordialmente do racismo atrelado as relações interpessoais, no entanto também existem aspectos de críticas estruturais ao racismo, concebendo este não apenas como um pecado, mas também enquanto um projeto. Recorrendo com certa frequência a metáforas bíblicas sob os recursos hermenêuticos de uma teologia contextual. Como é possível observar em diversos escritos e iconografias de integrantes dos chamados movimentos negros evangélicos. Vide a alusão seguinte de RONILSO PACHECO, ao qual o pensamento e a obra serão aprofundados no capítulo em sequência.

A Paixão do cristo Filho de Deus é a paixão da Cláudia Ferreira e sua “via crucis” arrastada pelo asfalto, é a paixão do Allan pereira e do Gleberon Alves, e a punição de ambos com um tiro certo, por serem “suspeitos”; é a paixão da Alda Rafael e do Leidson Acácio, tão jovens e condenados a vítimas em potencial de uma guerra fracassada; é a paixão de Marildo de Souza e seu corpo torturado e tomado; é a paixão de Rafael Braga Vieira, emudecido, silenciado e encarcerado, condenado por quem decide quem condenar.

A Paixão do cristo Filho de Deus universaliza as muitas paixões, a via crucis dos removidos, dos expulsos, dos negligenciados, dos sem voz, dos sitiados em estado de excessão dissimulado. Dos que esperam por água, por saneamento, por transporte par aesses humanos e não para coisas, por energia justa e acessível. É a Paixão não lembrada por nós, adoradores do Cristo. (PACHECO, 2020, p. 224).

4. A CONSTRUÇÃO DE CATEGORIAS PARA A FÉ E IDENTIDADES NOS MOVIMENTOS NEGROS EVANGÉLICOS: O PROFETISMO NEGRO

A fé do povo é dinâmica a ponto de não sistematizar teologias, mas de teologizar realidades.

Ronilso Pacheco, 2019

4.1. Ronilso Pacheco, o Profetismo e o Deserto

RONILSO PACHECO, nasceu em São Gonçalo, município da região metropolitana do Rio de Janeiro. Teólogo e pastor na Comunidade Batista de São Gonçalo, formou-se em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC RJ. Posteriormente cursou mestrado também em teologia na *Union Theological Seminary*, da Columbia University, em Nova Iorque – EUA. Tendo defendido sua dissertação no ano de 2022.

Pacheco além de teólogo e pesquisador é também ativista do Movimento Negro, colunista dos portais jornalísticos UOL e The Intercept Brasil, e autor de três livros, “Ocupar, Resistir, Subverter. Igreja e Teologia em Tempos de Violência, Racismo e Opressão” (2016), “Profetismo, Utopia e Insurgência” (2019) e “Teologia Negra. O Sopro Antirracista do Espírito” (2019), todos publicados pela Editora Recriar. Referencias essas que o colocam como um dos fundadores da Teologia Negra no Brasil, mesmo que de forma não necessariamente assumida pelo próprio autor, dada o tamanho de sua contribuição para o estabelecimento dessa perspectiva teológica no Brasil.

Assim, seu pensamento e sua obra serão aqui analisados e compreendidos como textos fundantes da Teologia Negra no Brasil, e nessa medida serão também postos em um estudo comparativo com a obra de seu predecessor James H Cone, com o intuito de se estabelecer uma inquirição sobre os diálogos entre suas obras, bem como a influência direta ou indireta do pensamento de Cone sobre a obra de Pacheco. E para tanto, serão analisados, em tom dialógico, suas três obras literárias bem como eventuais manifestações públicas de seu pensamento, esses realizados tanto em redes sociais como em sua coluna jornalística.

O pensamento teológico de Pacheco enquadra-se no rol das teologias contextuais, que são aquelas que diferentes das teologias literais caracterizam-se por assumidamente serem influenciadas por outras disciplinas do campo dos conhecimentos humanos, como a filosofia, a

sociologia e a própria história. Como pode notar-se no extrato a seguir sobre sua percepção teológica:

Quando mulheres, negros, indígenas, LGBTI+, e toda diversidade da comunidade humana tomou coragem para assumir e disputar a teologia, ela se tornou provavelmente mais próxima do que se pode entender como a expressão “multiforme sabedoria de Deus”. Um Deus de sabedoria múltipla não diria tudo de uma única vez em um único verso (universo). A teologia é multiversal. É preciso uma teologia indígena, uma teologia negra, uma teologia feminista, uma teologia ecológica, uma teologia queer, uma teologia da libertação. É fundamental uma teologia pós- e de-colonial, uma teologia ecumênica e inter-religiosa, uma teologia que quebre as linhas “antiticoque” (as linhas imaginárias de hostilidade que impedem o contato, o diálogo, a aproximação e fomentam o isolamento autocentrado e autossuficiente), e mata o diálogo e a construção de caminhadas comuns. (PACHECO, p. 39, 2019).

Apesar de declaradamente referenciar-se em JAMES H CONE, PACHECO possui o cuidado de “filtrar” tais referências não tratando-as como universais, mas específicas, mesmo que possuam um caráter central em seu pensamento:

É verdade que estamos inseridos num contexto latino-americano que aproxima e considera a presença de religiosidades de matriz africana, mas quanto a isto estaríamos próximos do mesmo contexto do caribe, por exemplo. A aposta é: em que medida podemos olhar para nós mesmos e pensar uma teologia negra brasileira, ou o que seria importante usar como filtro ao assimilar aqui a Teologia Negra construída, por exemplo, nos Estados Unidos. (PACHECO, p. 18, 2019).

Um exemplo expressado de sua teologia contextual pode ser observado em suas seguintes colocações a respeito da relação entre o cristianismo e o continente africano:

(...) Ter a África como referência é trazer a geografia bíblica para o centro da discussão sobre a Revelação na história (...) Não é por casualidade o lugar que o continente africano ocupa na história do plano de deus. Os ataques que este continente sofre na história, em especial a partir da modernidade, tem relevância direta, social, política, cultural e religiosa em como a teologia é construída e pensada para ele e seu povo.

Ter, e manter, a África e sua história como referência é trazer para o debate o papel que teve, sobretudo a partir da era moderna, em todas as violências e violações que atravessaram os povos negros. É buscar as investidas feitas pela colonização, que resulta na destruição de impérios seculares e milenares, no desaparecimento da memória de algumas histórias que se conectam diretamente com a Bíblia, bem como no “embranquecimento” de territórios,

personagens e contextos, neutralizando qualquer assimilação com o território africano e sua cultura. (PACHECO, p. 65-67, 2019).

E para além, PACHECO sistematiza seu pensamento em duas categorias hermenêuticas com três dimensões cada, sendo elas: o Deserto e Profetismo. Em suma, trata-se de categorias extra teológicas que sua teologia se apropria para sua construção epistemológica, assim fundamentam-se em metáforas e seguem um itinerário compreensivo.

Dessa maneira, sob tal perspectiva semiótica, as três dimensões fundamentais do deserto são o deserto enquanto realidade e território, o deserto enquanto colonização e escravidão e o deserto enquanto diáspora e Atlântico. Enquanto as três dimensões do profetismo correspondem ao profetismo enquanto crítica e denuncia, o profetismo enquanto ruptura e o profetismo enquanto rebelião e esperança. Sistemáticamente temos então:

- 1) Deserto:
 - a) Realidade / Território
 - b) Colonização / Escravidão
 - c) Diáspora / Atlântico;

- 2) Profetismo:
 - a) Crítica / Denuncia
 - b) Ruptura
 - c) Rebelião e Esperança.

4.1.1. O deserto enquanto realidade e território

Por deserto enquanto realidade e território, PACHECO refere-se ao deserto enquanto o lugar do êxodo, do início, onde a comunidade é construída. Onde se constrói uma nova sociabilidade com uma nova ética de justiça representando uma fuga e uma vitória à opressão.

O êxodo aqui refere-se também ao episódio bíblico da fuga do povo hebreu do Egito pelo deserto por quarenta anos, até chegarem à terra prometida, liderados pelo patriarca Moisés¹⁹.

Para PACHECO, o deserto é ainda o lugar onde nascem as Teologias de libertação, pois é onde primeiro verifica-se nos enredos bíblicos uma história contada sob o ponto de vista dos escravizados. Sendo o deserto o local preferível ao reino onde se era experimentada a escravidão.

4.1.2. O deserto enquanto colonização e escravidão

O deserto, enquanto colonização e escravidão, refere-se à uma metáfora a um lugar de privação, de adversidades. Onde novas estratégias de sobrevivências precisam ser construídas diante da escassez desértica. Nesse ponto Pacheco constrói uma alusão direta à escravidão negra e ao desenvolvimento da modernidade ocidental. Atentando-se ao papel central da igreja católica representando o cristianismo enquanto um dos mantenedores do sistema escravista. E é nesse momento figurativo da história, para Pacheco, que se iniciam os questionamentos sobre quem é esse Deus cristão. Pois é durante a escravidão que emergem os questionamentos sobre a dada neutralidade de Deus. Ou seja, os escravizados questionam nesse “momento desértico” como seria possível o Deus dos escravizadores ser o mesmo Deus dos escravizados. Emergindo assim a controversa discussão sobre a aprovação ou reprovação de Deus para a escravidão. Tema esse que será reivindicado constantemente em inúmeros movimentos contestadores da escravidão ao longo dos séculos coloniais.

Assim, PACHECO propõe a compreensão metafórica da escravidão e da colonização como um grande deserto, árido e escasso, mas não infrutífero, como se verá a seguir.

4.1.3. O deserto enquanto diáspora e atlântico

Nesse ponto, PACHECO faz uso de duas simbologias aparentemente antagônicas como o deserto e o oceano (Atlântico). No entanto a referência faz-se coerente à medida em que não trata do oceano por si só enquanto uma categoria geográfica, mas sim em sua associação com

¹⁹ Trata-se do capítulo 14 do livro Êxodos da Bíblia.

a disporá africana iniciada com o advento da escravidão negra. Dessa forma, o deserto torna-se o símbolo de uma grande jornada, como fora para o povo hebreu, mas aqui representado pelo êxodo proporcionado com a escravidão. Assim a escravidão do povo hebreu no Egito citada nas tramas bíblicas é reinterpretada pela escravidão aplicada sobre os africanos a partir do século XVI. E nesse sentido, ambas compartilham a premissa da diáspora involuntária e massiva.

Esses três aspectos do Deserto enquanto categoria hermenêutica desenvolvida por Pacheco pode ser sintetizada sob a seguinte citação:

A teologia se debruça sobre o território material, e imaterial, porque o povo negro valoriza o seu chão, o seu território. A espacialidade é ao mesmo tempo lugar de formação e construção de identidade, é a comunidade atravessada pelo tipo de solo, o som do vento, a sacralidade das águas, das árvores, solo onde se dança, celebra, se luta e sangra. Portanto, ao colocarmos a territorialidade como uma das características observadas na Teologia Negra, dizemos que não há como separar a espiritualidade experimentada do lugar com o qual ela se relaciona e experimenta. (PACHECO, p. 63, 2019).

E para além da localização geográfica bíblica por si só, o que já seria de grande caráter contestador, Pacheco recorre a esse aspecto e produz o que ele mesmo denomina como uma nova sociabilidade cristã fundamentada nas três dimensões do profetismo, conforme serão tratados a seguir: crítica e denuncia, ruptura, e rebelião e esperança.

Uma certa “geografia bíblica” sempre foi importante para a teologia clássica. Sempre foi curioso e exerceu papel importante saber onde de fato reinos descritos na Bíblia estavam situados, a importância dos rios, a proximidade das cidades onde prováveis batalhas foram travadas. Mas para a Teologia Negra, também foi importante racializar esses territórios. Sim. Visto que o racismo e o pensamento antinegro, antiafricano, ocupou um lugar crucial nas construções teológicas do ocidente, fez-se necessário reivindicar que o povo negro estava na Bíblia, e não como “objeto passivo de conversão”, mas como protagonistas relevantes de grande parte das histórias que conhecemos. Nesse sentido, faz sim diferença destacar a negritude de Tamar, Asenet e Rute, como matriarcas bíblicas negras que foram. (PACHECO, p. 65, 2019).

4.2. O Deserto e as Diásporas Africanas

Uma das categorias centrais da teologia de PACHECO, a ideia do deserto enquanto realidade-território, colonização-escravidão e diáspora-atlântico estabelece diálogos diretos com os debates e proposições que diferentes autores já realizaram a respeito do tema da diáspora

africana originária do episódio histórico da escravidão moderna. Nesse sentido, as relações estabelecidas entre as ideias de PACHECO e desses autores referem-se basicamente ao que se trata da compreensão da diáspora enquanto um lugar e uma categoria histórica, sociológica e cultural fundamental à compreensão da realidade social contemporânea das sociedades que experienciaram a escravidão enquanto meio de produção histórico. O deslocamento de incontáveis africanos por quatro séculos para as sociedades americanas de distintas origens étnicas e culturais imersos em uma realidade de exploração física e expostos de forma impositiva às culturas europeias e de forma horizontalizada às culturas indígenas proporcionou realidades sociais novas, sintetizadas em fenômenos culturais singulares, até então poucas vezes testemunhados na história da humanidade. As dimensões de pertencimento racial não nacionalizadas, por exemplo, podem configurar uma marca sistemática da diáspora africana. Dessa maneira torna-se possível o desenvolvimento de categorias como as propostas por Pacheco, que possuem como base uma interpretação contextual e metafórica da bíblia, possibilitando assim o intercurso de identidades nacionais originalmente distintas como as contidas nas narrativas dos livros bíblicos e as identidades nacionais afro-diasporicas de uma maneira geral. Quanto a esse aspecto, GILROY informa:

Quero enfatizar que a diáspora desafia isto ao valorizar parentescos sub e supranacionais, e permitindo uma relação mais ambivalente com as nações e com o nacionalismo. A propensão não nacional da diáspora é ampliada quando o conceito é anexado em relatos anti-essencialistas da formação de identidade como um processo histórico e político, e utilizado para conseguir um afastamento em relação à ideia de identidades primordiais que se estabelecem supostamente tanto pela cultura como pela natureza. (GILROY. 2001, p.19).

E STUART HALL coadunando da visão de GILROY alerta sobre a importância de atentar-se ao não homogêneo, considerando o que chama de “processos mais amplos” como uma característica fundante do processo diaspórico:

A Alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de “pertencimento cultural”, mas abarcar os processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da “diáspora”, que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna. Isso pode parecer a princípio igual – mas, na verdade é muito diferente – do velho “internacionalismo” do modernismo europeu. (HALL, 2013, p.52).

Assim, a partir das perspectivas postas por GILROY e HALL, faz-se compreensível argumentos como os do teólogo ESAU MCCAULLEY e da teóloga SUSANA KLASSEN (2021), que defendem a não contradição entre cristianismo e práticas políticas e culturais negras ou afro-diaspóricas, em sua recente obra “Uma Leitura Negra: Interpretação Bíblica Como Exercício de Esperança”:

Para alguns, “cristianismo negro” é um oxímoro, pois a história cristã não nos pertence. Somos recém-chegados a uma história escrita por outros. Há duas maneiras de responder a essas observações, uma bíblica e outra histórica. Consideraremos a abordagem histórica antes de tratar da questão muito mais importante de Bíblia e identidade étnica que ocupará a maior parte do presente capítulo. Da perspectiva histórica, é intrinsicamente equivocado dizer que o cristianismo é europeu. Qualquer um que tenha acesso a um livro de história e a um mapa pode provar esse erro. Um fato escondido à vista de todos é que os três maiores centros do cristianismo primitivo foram os patriarcados de Roma, Antioquia e Alexandria.² Desses três, somente Roma corresponde ao que chamamos Europa ocidental. Alexandria fica no Egito, importante centro da cultura africana. Não temos informações precisas sobre como o cristianismo chegou ao norte da África, mas a tradição diz que ela foi evangelizada por São Marcos.³ Dessa igreja no norte da África vieram algumas das mentes mais brilhantes do cristianismo, como Agostinho e Tertuliano. Aqueles que duvidam da negritude do cristianismo primitivo têm de tomar uma decisão. Ou alguns ocidentais branquearam a história egípcia ao transformar muitos de seus personagens em europeus, ou não. Se branquearam a história egípcia, essa prática se estende à era da igreja primitiva, o que significa que ou os principais luminares do cristianismo primitivo tinham pele escura, ou o Egito não é tão africano quanto afirmamos. (MCCAULLEY & KLASSEN, 2021, p. 123-124).

4.3. O Profetismo e os Profetas Negros

Por profetismo, na obra de PACHECO, compreendem-se as ações de caráter religiosas e/ou políticas a princípio protagonizadas por personagens bíblicas e posteriormente por líderes ou movimentos não necessariamente bíblicos ou cristãos. Assim, temos, conforme dito anteriormente, três aspectos do profetismo no pensamento de PACHECO.

O profetismo enquanto crítica e denúncia: essa perspectiva do profetismo associa-se aos profetas do Antigo Testamento bíblico enquanto críticos das opressões do Estado / governantes em suas respectivas épocas de vida. Aqui, PACHECO faz uma ligação entre profetas do Antigo Testamento e pensadores e lideranças atuais e contemporâneas. Essa dimensão se faz importante na medida em que possibilita identificar novos profetas. Entretanto, esse aspecto não parecer ser exclusivo da Teologia Negra de Pacheco, haja vista a figura de

MARCUS GARVEY no Caribe disseminada entre os rastafáris como a reencarnação do profeta bíblico João Batista. Assim, não por coincidência, o próprio GARVEY é citado por PACHECO entre outros considerados novos profetas agentes do profetismo crítico e denunciador:

Como o vento impetuoso presente em pentecostes, a diáspora não foi apenas uma mudança de lugar, mas a construção de novas identidades e ressignificação de outras. Com esta chave de leitura, foi possível a Teologia Negra Diasporica compreender e resgatar seu carisma emancipatório, libertador e de protesto profético. O vento impetuoso que encheu o Caribe e faz surgir as línguas de fogo estão nos escritos de Aimè Césaire, Marcus Garvey, Frantz Fanon, Édouard Glissant, W.E.B. Du Bois, Walter Rodney, entre outros. (MCCAULLEY & KLASSEN, p. 85-86, 2019).

4.3.1. O profetismo enquanto ruptura

Enquanto ruptura o profetismo, para PACHECO, está associado aos profetas do Novo Testamento bíblico, mas principalmente à figura de Jesus como um revolucionário que propõe uma ruptura com então sistema vigente do Império Romano. Assim, a ideia do Reino de Deus pregada por Jesus seria uma expressão dessa ruptura em relação ao império dominante. As sistemáticas condenações dos ricos presentes em livros bíblicos como os Cânticos de Marias²⁰ podem ser bons exemplos desse aspecto do profetismo. Outras evidências, na visão de PACHECO, são as recorrentes histórias em que Jesus aparece nos templos romanos, sendo sempre histórias de conflitos, confrontos e questionamentos das ordens e valores vigentes. Aqui cabe também a ideia de que africanos e afro-diaspóricos reinterpretaram o cristianismo colonial com certa constância e em diferentes lugares e épocas, haja vista a própria Teologia Negra, mas também a Teologia Africana, o movimento Rastafári, e o Catolicismo Negro.

4.3.2. O profetismo enquanto rebelião e esperança

Por rebelião e esperança proféticas, PACHECO identifica os diversos movimentos de resistência históricas das populações negras no mundo, mesmo que tais movimentos não sejam necessariamente cristãos, como a Revolução Haitiana, a Revolta dos Malês, os quilombos e os

²⁰ Em Lucas 1:51 pode-se ler: Manifestou o poder do seu braço: desconcertou os corações dos soberbos. Derrubou do trono os poderosos e exaltou os humildes. Saciou de bens os indigentes e despediu de mãos vazias os ricos.

palenques. Assim, movimentações e insurreições como as de Nat Turner e Harriet Tubman nos Estados Unidos estão na mesma ordem da luta institucionalizada empregada por Luiz Gama no Brasil, por exemplo. Dessa forma a rebelião e a esperança proféticas na Teologia Negra de PACHECO assume um aspecto de ecumenismo, tolerância e compartilhamento de experiências históricas ancestrais:

A Teologia Negra reconhece sua história, sua ancestralidade, bem como a subjugação, apropriação, usurpação e negação da espiritualidade do povo negro pelo colonialismo. Sendo assim, diferente das teologias formadas pelo uni-versalismo salvacionista europeu, ela se abre à espiritualidade ancestral africana, na qual ela também se inclui. Reconhece e dialoga com a preservação da memória e das identidades plurais do povo negro disperso pela diáspora e mantida zelosamente pelo candomblé no Brasil, a resistência do vodu haitiano, a santeria cubana, o shango de Trinidad, o winti do Suriname. Com isto estou falando da abertura da Teologia Negra ao ecumenismo, ao movimento inter-religioso, ou mesmo ao que Maricel Mena Lopez prefere chamar de macro-ecumenismo. (PACHECO, p. 77, 2019).

Tratadas as percepções de profetismo por PACHECO faz-se interessante expor e estabelecer diálogos com as noções de profetismo tidas por outros pensadores e autores. O teólogo DR. PE. MAURO NEGRO (2009), lista por exemplo, seis características necessárias que tornam um indivíduo profeta na percepção cristã, são elas vocação, palavra e ação, envolvimento com a história, intercessão, rejeição e palavra criadora.

Para NEGRO esses seriam os elementos balizadores para a observação dos profetas na Bíblia identificados por nomes como Isaías, Jeremias, Daniel, Zacarias, entre outros. Que em certa medida, comportaram-se como revolucionários ou ao menos questionadores de ordens sociais vigentes em suas localidades e épocas. O que revela a significância das seis características por ele citadas, considerando serem essenciais ao sentido de legitimarem socialmente tais líderes perante seus pares, pois “O Profeta deve ir e falar, expor-se para que sua mensagem, a Palavra que deseja e precisa transmitir, seja uma palavra ouvida e acolhida” (2009, p. 154). Nesse sentido torna-se fundamental não apenas a atenção aos conteúdos de suas palavras por parte de seu público, mas também se torna essencial sua cativação e motivação de causa, que deve ser considerada legítima, justa e possível por parte destes:

O Profeta é sempre um “agente de campo”, alguém que está na linha de frente, dentro de seus limites e realidades. Contudo não em uma trincheira, mas se

expondo, propondo, arriscando. Como Ezequiel, Profeta que teve despertada a vocação no exílio.

(...) O Profeta é sempre um eleito do Senhor, alguém especial para este Senhor que o chama. Não está claro porque este ou aquele indivíduo é chamado para a missão profética, senão que ele é escolhido. Ele exerce uma missão quase nunca “oficial”, no sentido de ser em nome dos poderes e instituições estabelecidas. Diversamente a isto parece que ele está quase sempre à margem das instituições, não em função delas, mas sim do Deus de Israel. O Profeta não deve temer, não deve sentir-se intimidado perante as forças que, na maior parte das vezes sem tréguas, atacam, mentem, corrompem e até matam a verdade que ele está transmitindo. O Profeta não defende uma mensagem sua, mas uma mensagem, uma verdade, um alerta que vem de seu Deus. (NEGRO, 2009, p.155-156)

Assim, a acepção dos termos profeta e profetismo de NEGRO (2009) estão em consonância com as três dimensões do profetismo propostas por PACHECO (2019), a crítica/denúncia, a ruptura e a rebelião / esperança. E que adquirem muito sentido quando este referencia-os naquilo que chamou por “línguas de fogo” de pensadores como AIME CESAIRE, MARCUS GARVEY, FRANTZ FANNON, ÈDOUARD GLISSANT, DU BOIS e WALTER RODNEY (2019). E é nesse sentido também que proponho a interpretação de dois grupos de rap paulistanos que assumiram em suas letras entre as décadas de 1990 e 2000 elementos que os colocam entre “praticantes do profetismo”, mesmo que trate-se aqui de uma categorização externa a eles próprios, pois nunca colocaram-se publicamente desta maneira. Entretanto, exerceram influências tais quais em suas respectivas áreas de ações e propagações discursivas. E dessa forma coadunam as definições de profetas e profetismo tanto de PACHECO quanto de Negro, expostas e tratadas anteriormente.

Os citados grupos vão do notório Racionais Mc’s e do menos conhecido, porém não menos importante à nossa análise, Apocalipse 16, grupo de rap assumidamente gospel e com integrantes assumidamente evangélicos. Elemento esse que os diferenciam do próprio Racionais Mc’s, mas que, no entanto, não os distanciam um do outro.

Os álbuns analisados organizam-se em quatro, sendo dois referentes a cada grupo: “Sobrevivendo no Inferno” (1997) e “Nada Como Um Dia Após o Outro Dia” (2002), dos Racionais Mc’s. E “Arrependa-se” (1998) e “2º Vinda. A Cura” (2000) do Apocalipse 16.

A começar, faz-se interessante observar as datações dos lançamentos dos álbuns, suas proximidades temporais refletem o diálogo constante que desenvolveram, inclusive explicitado em um grande evento midiático que será tratado e analisado.

Em 1998, os Racionais Mc's ganham duas premiações da então afamada emissora televisiva MTV nas duas categorias em que concorreram: escolha da audiência e melhor vídeo clip de rap. Premiados, então apresentaram-se no evento. Iniciando a exibição com a aclamada música “Capítulo 4, Versículo 3”. No entanto, elemento que chama atenção, para além das próprias possibilidades interpretativas da letra em si, vem a ser a abertura da apresentação, onde integrantes do grupo Apocalipse 16 teatralizam um culto evangélico com um pastor negro (Pregador Luo, líder do grupo) proferindo um sermão direcionado racialmente às pessoas negras e possivelmente envolvidas em situações de criminalidades ou drogadições. Dois anos depois, em 2000, essa teatralização torna-se, em seu áudio, uma das faixas do álbum “2ª Vinda. A cura”, do grupo Apocalipse 16, ocupando a décima posição, sob o nome “Libertação. Interlúdio”.

No discurso proferido, identifica-se elementos do profetismo proposto por RONILSO PACHECO como, crítica, denuncia, ruptura, rebelião e esperança. Elementos observados também na própria letra da música “Capítulo 4, versículo 3”, que será analisada mais adiante. Em uma análise inicial, é possível também observar a reatualização que o pastor (Pregador Luo) opera entre o êxodo bíblico e a diáspora africana e entre Moises e o povo negro. Vejamos, com o sermão na íntegra abaixo²¹:

Você, você se considera um homem livre? Você pensa que é um homem livre, mas é um escravo!

Mesmo podendo andar pelas ruas, você não passa de um prisioneiro. A bíblia conta a história de um povo que durante quatrocentos anos foi escravizado. Que durante quarenta anos vagou pelo deserto. A história do povo de Israel. Assim como vocês, esse povo estava desvalorizado, humilhado, sem moral e sem esperança, mas um dia Deus apareceu na vida desse povo. E prometeu levá-los para a terra da liberdade. Uma terra que emana leite e mel, uma terra chamada Canaã. Uma terra onde eles seriam verdadeiros homens livres.

Sabe irmãos, eu também já fui como vocês, envolvido com várias mulheres, com vários vícios, várias bebedices. Achava que a minha segurança poderia ser feita por um revólver E que com um revólver eu poderia impor minha moral. Mas eu estava errado, eu era um simples escravo Até um dia em que o Senhor, glória a Deus! Apareceu em minha vida e me fez um homem negro livre. Um homem negro livre, como vocês podem ser. Livres da dor e do sofrimento. Mas ouçam, irmãos. O mesmo sistema que humilhou e escravizou vocês no passado, o mesmo sistema que humilhou e escravizou o povo de Deus no passado Humilha vocês, hoje!

²¹ Ver vídeo completo em: <https://www.youtube.com/watch?v=PUw50mQaZT4>. Acesso em 26/01/2023.

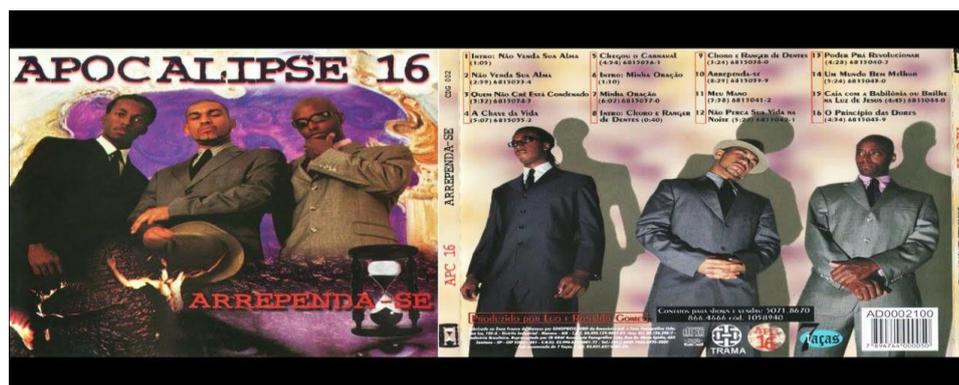
Pregador Luo, trabalha de maneira direta com reatualizações bíblicas nos contextos específicos, assim como CONE e PACHECO o fazem dentro da TN, sendo essa uma teologia contextual. É interessante observar também a analogia feita entre a narrativa da bíblica da escravização dos hebreus por quatrocentos anos e a própria escravidão africana nas Américas, bem como a consequente humilhação, desvalorização e desesperança do povo escravizado. Acompanhado por fim, pela reflexão de que o mesmo Deus caridoso com o povo hebreu, o chamado deus de Israel, também estaria pronto a ser caridoso e salvador com os negros atualmente, tornando-os assim, livres, ou “homens negros livres”, nas palavras de Pregador Luo.

Documento 40: Pregador Luo, em abertura do Show Racionais Mc's, VMA MTV, 1998



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=1HkSOTsQci4>. Acesso em 26/01/2023

Documento 41: Capa Álbum “Arrependa-se”, Apocalipse 16, 1998



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=chrNQYGCvpM>. Acesso em 26/01/2023.

Assim, considerando as datações dos álbuns “Sobrevivendo No Inferno” (1997) e “2ª Vinda. A Cura” (2000) e a apresentação do VMA MTV (1998), é possível inquirir sobre uma explícita influência e de diálogos fundantes em suas respectivas obras. A considerar que o primeiro álbum do grupo Apocalipse 16, o “Arrependa-se”, data de 1998 e conta com a

participação Edi Rock (membro dos Racionais Mc's) na faixa “Minha Oração” esse intercâmbio de influências faz-se mais explícito ainda. Cabe a ressalva de que os anos da década de 1990 e 2000 foram os anos que testemunharam o “boom” do pentecostalismo e neopentecostalismo nas periferias brasileiras, em uma proporção astronômica conforme dados de estudiosos do tema, tratado aqui nessa pesquisa de maneira incipiente no capítulo 1. Assim, faz-se contextualizadas as obras, bem como a popularidade das músicas rap com teor profético/ gospel/ pentecostal, conforme as músicas dos grupos, entretanto com conteúdos críticos em relação a própria realidade social pertencentes a eles, com tons extremamente politizados e introspectivos. A música “Muita Treta” do álbum “2º Vinda. A Cura” do Apocalipse 16, exemplifica bem essa argumentação em um de seus trechos onde o governo e o diabo são associados junto aos Estados Unidos em suas investidas empresariais que beneficiaram a indústria das drogas lícitas, o que por sua vez, representaria um mal extremo a população de uma forma geral. Além de uma crítica específica ao racismo tendo como resolução uma hipotética “volta ao poder” profetizada na bíblia, na interpretação do rapper:

O governo promove o racismo e a segregação, mas cedo ou tarde o poder voltará para nossa mão, pois na Bíblia tem essa frase escrita “bem-aventurados aqueles que tem sede de justiça”. Sejam eles brancos ou pretos, pois serão recompensados, por Deus serão satisfeitos.

E só pra complementar eu vou terminar, dizendo que é muita treta o pacto que o governo fez com o capeta norte-americano, que instalou a indústria que mata milhões por ano. Eu me refiro ao álcool, me refiro a nicotina. Destruição dos meus manos, destruição das mina. Eu vou dizer e você pode acreditar, a maior treta de todas vai ser quando Jesus Cristo voltar. (Apocalipse 16, Música: “Muita Treta”)

Outro ponto alto de crítica no álbum dá-se na música “Meus Inimigos Estão no Poder”, que conta com participação do rapper Eduardo Tadeu do conhecidíssimo e polemico grupo de rap Facção Central, onde canta-se uma crítica contundente e mordaz ao sistema político brasileiro, não pessoalizado nesse trecho em específico, mas com um forte profético, nos termos do profetismo, me revolucionário. Associando os políticos ao personagem bíblico Judas (traidor) e referenciando também o próprio episódio da crucificação de Cristo, colocando os políticos, mais uma vez de maneira genérica, como “filhos de Satanás”:

Você é o pior pesadelo brasileiro, desde o último ao primeiro, invertendo a ordem. Trocaram a frase da bandeira para regresso e desordem Traidores, patrocinadores do circo de horrores Vendidos, manipuladores,

homens caluniadores. Carrascos do seu próprio povo. Vocês me dão nojo, vocês me dão ânsia, são ladrões que furtam desde a infância. Cínicos, demônios, filhos de Satanás, vocês trocam Cristo por Barrabás.

São como Judas, criatura ingrata. Que vendeu Jesus por 30 moedas de prata. O poder está nas mãos erradas, mão de ladrão tem que ser cortada. Aí você ia ver como ia ter uma pá de porco do poder maneta, tudo que falo aqui pode publicar na Veja. O sangue dos justos será vingado, no dia do juízo nenhum de vocês será poupado, seus dias estão contados. Assim como Judas todos vocês serão enforcados. A revolta do povo está pra acontecer, acredite, será o ódio de um país contra vocês.

Meus inimigos estão no poder, no poder, no poder. Meus inimigos estão no poder, querem meu sangue, mas não vão ter.

Autores como ACAUAM SILVÉRIO DE OLIVEIRA em análise do álbum *Sobrevivendo no Inferno*, dos Racionais Mc's, colocam o chamado “eu lírico” do álbum, em boa parte interpretado pelo rapper Mano Brown, como um “pastor marginal” liderando um culto evangélico musicado. Para além do próprio formato narrativo do álbum, um outro elemento que coaduna explicitamente com a ideia de profetismo ver a ser o verso final da primeira parte da música “Capítulo 4, Versículo 3”, onde Mano Brown canta as seguintes afirmações: “E a profecia se fez como previsto. 1997 depois de Cristo, a fúria negra ressuscita outra vez”.

Afinal de qual profecia trata-se nesse verso? A resposta é difícil, e torna-se algo a se especular. No entanto, o que nos importa aqui é a ideia de alguma profecia estar associada a uma rebelião negra, que aos olhos do eu lírico da música, inicia-se com o nascimento do próprio disco em 1997. O crítico literário ACAUAM SILVÉRIO DE OLIVEIRA (2018) nos fornece uma perspectiva panorâmica da narrativa evangélica construída no referido álbum:

Sendo conduzido por um pastor-marginal, não é de espantar que o disco assuma a forma de um culto evangélico — em diálogo com o crescimento vertiginoso das igrejas neopentecostais, que progressivamente assumiam centralidade nos processos de sociabilização das comunidades periféricas.

São vários os elementos do imaginário cristão presentes no disco, a começar pela capa, que traz em seu centro uma cruz amarelada, juntamente com uma transcrição do Salmo 23 (“Refrigere minha alma e guia-me pelo caminho da justiça”) — cântico de proteção entoado pelo rei Davi ao ver-se cercado por seus inimigos num oásis. Também na contracapa, em que se apresenta a imagem de um homem negro, de costas, empunhando uma arma, vemos a transcrição de outro trecho do mesmo salmo (“E mesmo que eu ande no vale da sombra e da morte, não temerei mal algum porque tu estás comigo”). Capa e contracapa como que materializam as palavras entoadas por Mano Brown em “Gênesis”: “Eu tenho uma Bíblia velha, uma pistola automática/ Um sentimento de revolta/ E tô tentando sobreviver no inferno”. (OLIVEIRA, 2018, p.19).

A figura do pastor tem sido recorrente como um recurso discursivo de legitimidade de narrativas e orientações, operando dentro da lógica de que o sociólogo MAX WEBER (2013) classificou como dominação carismática. Entretanto, essa figura não corresponde necessariamente à formalidade do termo, como bem observou Oliveira ao lançar o olhar sob a existência de um líder não formal, ou em suas palavras um pastor marginal, encarregado de levar aos seguidores/ouvintes palavras de ordem, reflexões, críticas, transgressões, intersecções e palavras criadoras, como NEGRO (2009) descreve como elementos base do profetismo bíblico. O não pertencimento institucional, ou marginalidade para OLIVEIRA (2018), completa a composição de elementos proféticos explícitos nas obras dos rappers citados aqui como exemplos:

O testemunho consiste em apresentar a vida antes e depois da conversão religiosa, dando um relato de cura, de enriquecimento espiritual e de superação do sofrimento. A música Capítulo 4, Versículo 3, se constituiria no testemunho do rapper (Mano Brown) que conseguiu sua “salvação”: “minha palavra alivia sua dor, ilumina minha alma, louvado seja o meu Senhor. Que não deixa o mano aqui desandar (rá) e nem sentar o dedo em nenhum pilantra”. EM contraposição aos inúmeros pares periféricos que não conseguiram seguir o mesmo caminho, como por exemplo, o “preto tipo A que virou neguinho”, “Tens uns quinze dias atrás eu vi o mano. Você tem que vê, pedindo cigarro pros tiozinho no ponto, dente todo zoadado, bolso sem nenhum conto. O cara cheira mal, as tia sente medo, muito louco de sei lá o quê logo cedo. Agora não oferece mais perigo, viciado, doente, fodido, inofensivo” (OLIVEIRA, p. 48).

Outro ponto essencial a análise vem a ser as noções de territorialidade, citadas inclusive por PACHECO como um dos cinco pontos fundantes do profetismo, que será exposto mais à frente.

A percepção explícita no álbum “Sobrevivendo no Inferno” compreendendo a periferia como inferno e o Diabo como o “sistema” remete ainda aos conceitos de Sagrado e Profano de Mircea Eliade (2018). Assim, o próprio álbum torna-se um híbrido entre elementos sagrados e profanos como citações bíblicas e palavrões, criminalidade e devoção cristã e por fim elementos de origem católica e candomblecista como nas duas primeiras faixas, onde são cantadas uma regravação e uma narração introdutória altamente crítica e reflexiva. A faixa um, “Jorge da Capadócia” é uma regravação do cantor Jorge Ben Jor e trata-se de uma referência ao santo católico São Jorge, contando ainda, na versão rap com uma saudação inicial á Ogun (ogunhê) orixá associado, dentre outros, aos arquétipos de guerra e batalhas.

Já a segunda faixa, “Genesis”, performa a fala um homem marginalizado portador de uma bíblia e uma arma, novamente em um equilíbrio entre sagrado e profano, vivendo em mundo repleto de “coisas do homem” como pobreza, drogas, violência e prostituição, mas que segue persistente a busca da própria sobrevivência nesse identificado inferno.

Deus fez o mar, as árvore, as criança, o amor. O homem me deu a favela, o crack, a trairagem, as arma, as bebida, as puta. Eu?! Eu tenho uma Bíblia velha, uma pistola automática e um sentimento de revolta. E tô tentando sobreviver no inferno. (Genesis, Racionais Mc’s, 1997).

Nesse ponto torna-se interessante observar a alteração da percepção de Deus entre os álbuns de 1997 e 2002, com base no que convencionou-se chamar de duas projeções distintas de Deus na Bíblia, a do Antigo Testamento, punitiva e violenta. E a do Novo Testamento, misericordiosa. Essa alteração perceptiva torna-se explícita nas recorrentes referências bíblicas constantes no álbum “Nada Como Um dia Após O Outro Dia” (2002), onde quase sempre são evocadas imagens misericordiosas e associações diretas a Jesus e seus ensinamentos, todos localizados nos livros bíblicos do Novo Testamento. Como no caso da compreensão de Dimas como “o primeiro Vida Loka da história”, em referência à figura do ladrão Dimas crucificado ao lado de Cristo, que recebeu o perdão deste em seus últimos momentos de vida, ou “aos quarenta e cinco do segundo arrependido”, nas palavras de Mano Brown:

Enquanto zé povinho apedrejava a cruz. E o canalha, fardado, cuspiu em Jesus. Ó, aos 45 do segundo, arrependido Salvo e perdoado é Dimas, o bandido. É louco o bagulho, arrepia na hora, ó, Dimas, primeiro vida loka da história. Eu digo: Glória, glória, sei que Deus tá aqui E só quem é, só quem é vai sentir. (Vida Loka Parte 2, Racionais Mc’s, 2002).

Assim, pode-se observar uma consonância de ideias e percepções entre o que PACHECO compreende e propõe como profetismo, como ação de liderança voluntária reconhecida por seus pares e legitimada social e divinamente e as proposições, críticas e reflexões do Racionais Mc’s e do Apocalipse 16. Essa maneira contranarrativa de interpretação bíblica parece-nos peculiar de um movimento de insurgência hermenêutica e teológica advindo, sobretudo no Brasil, da segunda metade da década de 1980, onde as primeiras publicações sobre teologia negra começam a circular em redes e círculos cristãos, bem como intensificam-se os ativismos e a militância por parte das pastorais afrocatólicas e metodista. Consolidando assim

um cenário inovador de “dupla via”, onde militantes entram em contato com conteúdos religiosos cristãos e religiosos cristãos entram em contato com a militância e os movimentos negros não necessariamente cristãos, católicos ou evangélicos. Como evidencia mais uma vez, o depoimento de Jonathan Marcelino:

Jonathan Marcelino: Esse é o Cristo histórico que eu reconheço, que é o Cristo que hoje é cada vez mais escuro, mais evidente para mim. Esse Cristo que transforma, esse Cristo que despertar em mim a inconformidade diante daquilo que é errado, diante daquilo que é opressor, diante daquilo que tenta, de uma certa forma, dilacerar não só a minha humanidade, mas a humanidade de outros. Esse meu Cristo, o Cristo daquela época, que despertar em mim a vontade de lutar, que desperta em mim a necessidade de gritar para essa sociedade que não nos calaremos, que não aceitaremos de maneira passiva. Esse Cristo, essa referência desse Cristo (inint) [01:00:35], desse Cristo que pregava ao mesmo tempo a esperança de uma vida eterna, mas ele dizia ao mesmo tempo que o reino dos céus começava agora. Venha a nós o Teu reino. Venha a nós o Teu reino que Cristo dizia quando ele ensinou a orar na oração do Pai Nosso é dizer o seguinte: que se faça aqui o reino dos céus. Que o reino dos céus que se faça aqui - eu oro isso todos os dias, inclusive com meus filhos - é que se faça aqui o reino de justiça, o reino de tolerância, o reino de amor, o reino de igualdade, o reino de equidade, o reino onde os direitos seriam preservados, o reino onde nenhuma existência seria negada. A mensagem que atravessa o tempo e que ecoa dentro de mim, que repercute em mim desde dos meus dez, 11 anos, quando eu assumi publicamente, quando eu fiz a minha confissão de fé, esse Cristo histórico que é o mesmo Cristo que eu carrego como referência espiritual, esse Cristo vivo, esse Cristo potente, esse Cristo da denúncia, esse Cristo da proclamação. Eu penso que é tudo isso. Acho que é até difícil falar porque essa é uma pergunta (inint) [01:01:54]. Quem é Cristo para você? Cristo é essa figura. E ao mesmo tempo, o quê que é ser cristão? Cristão é a ideia de um pequeno cristo, um imitador de cristo. Cristo também é o meu alvo, a minha meta. Não estou dizendo que eu fosse Cristo, mas é para onde é o caminho, com quem eu quero parecer. Quando eu falo com a minha filha, (está lá) [01:02:23]: "Mas pai, por que (inint) [01:02:24], porque a gente é cristão?". Eu falo: "Filha, é tentar parecer com Cristo". O que é tentar parecer com Cristo? Tentar parecer com cristo não é ser cordeirinho. Pelo contrário. Tentar parecer com Cristo para mim é fazer o que Cristo fez, inclusive sob risco de perder a própria vida como Cristo perdeu. Cristo foi torturado e assassinado pelo Estado, pelo poder instituinte da sua época, e infelizmente todas essas opressões e essas violências podem recair sobre nós, assim como recai sobre boa parte do grupo étnico o qual a gente está inserido. Então imitar a Cristo é assumir a postura de lutar. Imitar a Cristo é ser proativo. Imitar a Cristo, para mim, é enfrentar o tempo que a gente vive com todos os seus condicionantes históricos pregressos na certeza de que a vitória é nossa. E que a vitória é nossa porque o reino dos céus há de vir, seja agora, seja daqui a pouco, seja daqui a muitos anos; mas o reino dos céus há de vir. Quando o reino dos céus chegar, esse reino será o reino de justiça onde não haverá choro, onde (inint) [01:03:38] tristeza; é um reino de alegria. Acho que é isso. Isso é Cristo para mim.

Assim, pode-se inquirir que o profetismo proposto por RONILSO PACHECO como uma possibilidade subversiva expressas nesses contextos em específico como rebeliões afro-diaspóricas, orientadas por interpretações contextuais e releituras bíblicas associadas há acirradas críticas sociais, denúncias e proposições de superação dos males do mundo como, a miséria, a violência e o racismo, por exemplo. Proposições essas pautadas em uma politização fundamentada em valores cristãos, enunciados pelos profetas:

Luiz de Jesus: Então tudo que tinha nós queríamos pegar e nos instruir e nós entendíamos que nós éramos negros, até porque as pessoas entendiam assim, que o fato de a gente ser negro, a gente não tem o que, de repente, pegar (inint) [00:27:46] e tem que ir para o candomblé, tem que ir para a umbanda se nós nos encontramos dentro de uma religião, dentro de uma fé que nos contempla, de uma fé que nos ensina a ter fome e sede de justiça? Justiça social, justiça racial. Por que a gente tinha que pegar e, simplesmente, ir? Aí nós começamos a entender e observar que as pessoas que saíam das igrejas, na verdade, elas iam para essas outras. Sempre se falava assim: a pessoa se converteu, saiu - entre aspas, com bastante aspas aqui, porque é a forma pejorativa como as pessoas dizem - da macumba e foi para a igreja; fulano saiu do candomblé, saiu da umbanda, se converteu. Mas ninguém mostra que existe um processo contrário também. Que existe um monte de pessoas saindo das igrejas evangélicas e indo para a umbanda, indo para o candomblé. Por quê? Porque lá elas são aceitas, são acolhidas, são aceitas com a sua negritude, são aceitas na cor da sua pele, elas são aceitas com seu cabelo afro, elas são aceitas com as suas tranças, com a sua roupa. Então ela não é demonizada por ela ser negra, porque ela ser preta e preto. Então, assim, ela é aceita. Existe isso também. E nós entendemos que, realmente, essa questão de o fato de você não se conhecer e não entender que a gente... por que o Cristo tem que ser loiro, de olhos azuis e cabelo chanel? Não é esse o Cristo. Deus não tem cor. A bíblia diz que Deus é espírito. Deus não tem cor, Deus é espírito. Só que colocaram uma cor para esse Deus. Então, esse Deus é eurocêntrico, ele tem todo um perfil, um perfil que não contempla quem é negro. Negro fica totalmente distante. Então, se eu sou criado à imagem e semelhança dele, (inint) [00:29:37] é parecido comigo. Ele tem os meus traços, ele tem o nariz largo, tem os lábios grossos, ele tem o cabelo pixaim. Quando eu fecho os olhos é esse Deus que eu vejo. É esse Jesus que eu acredito. Agora, as pessoas pegam, “não importa, Deus não faz seleção de pessoas”, não faz, só que as pessoas que estão atrás de um púlpito, aquele cara de gravata, de terno, esse cara (inint) [00:30:04] um Deus que não contempla quem é negro, que não contempla quem é mulher preta, quem é homem preto, quando ele pega e faz um discurso, que o discurso dele é contaminado pelo viés de um racismo estrutural.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Douglas José Gomes. **Cultura Rastafari**. Um estudo sobre práticas culturais afro-americanas e representações diaspóricas. São Paulo, UNIFESP, 2016. Dissertação mestrado.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**. A Teoria da Mudança Social. Rio de Janeiro, Afrocentricity International, 2014. _____ Afrocentricidade: Notas Sobre Uma Posição Disciplinar. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) Afrocentricidade Uma Abordagem Epistemológica Inovadora, São Paulo, Selo Negro Edições, 2009.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Abolicionismo, Estados Unidos e Brasil, Uma História Comparada**. (Século XIX), Annablume, São Paulo, 2003.

BARRETT, Leonard. *The Rastafarians. Sounds of Cultural Dissonance*. Boston: Beacon Press, 1977.

BARROS, José de Assunção. **O Projeto de Pesquisa em História**. Da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Ou o Ofício de Historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BROOKS, Miguel F. **Kebra Negast (A Glória dos Reis) A Verdadeira Arca da Aliança**. 1995. Disponível em: www.limpesualmente.com.br. Acesso em 01/10/2002.

BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil**. A Igreja Católica Progressista no Brasil Na Arena Das religiões Urbanas Brasileiras. Editora Mauad, Rio de Janeiro, 1998.

CARVALHO, Marcus J. M. **“Fácil é serem sujeitos, de quem já foram senhores”**: O ABC do Divino Mestre. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21079/13671>. Acesso em 20/01/2023.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de Relações Étnicas e Raciais**. São Paulo: Selo Negro, 2000.

CASIMIRO, Arival Dias. **O Pecado do Racismo: A luta contra a intolerância e o preconceito**. Editora Heziom, São Paulo, 2022.

CHAVES, João B. **O racismo na História Batista Brasileira**. Editora Novos Diálogos, Brasília, 2021.

CHESNUT, R. Andrew. *Born Again in Brazil*. New Brunswick, new Jersey: Rutgers: University Press, 1997.

COSTA, Edson Ramos de Oliveira. **Mercado de Música Gospel: como nasce uma indústria cultural**. Universidade Federal de Sergipe, SE, 2017.

COSTA, Renilda Aparecida; FOLLMANN, José Ivo. **Processos de construção da identidade nacional brasileira: velhas e novas interrogações sobre a contribuição das religiões de matriz africana**. 2013. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/anais4/8.pdf>. Acesso em 20/01/2023.

CRABTREE, A R. **História dos Batistas no Brasil – Até o Ano de 1906**. Casa Publicadora Batista, Rio de Janeiro 1962.

DIOP. Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**. Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Angola: Edições Mulemba, 2014. _____ Naciones Negras y Cultura. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2012. _____ Origem dos antigos egípcios. In História Geral da África. Vol. II, São Paulo, UNESCO, 2010.

DOMINGUES, Petronio. **Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?lang=pt#>. Acesso em 20/01/2023.

DU BOIS, W.E.B. **As Almas da Gente Negra**. Rio de Janeiro, Lacerda Ed. 1999.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. Martins Fontes, São Paulo, 2018.

ESTADÃO. **A dimensão racial no pentecostalismo brasileiro, uma questão difícil.** Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/toniol-dimensao-racial-pentecostalismo-brasil/>. Acesso em 15/11/2022.

FILHO, Gabriel dos. **O Catolicismo Brasileiro e a Construção de Identidades Negras na Contemporaneidade.** Um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-Brasileira – EDUFBA, Salvador, 2012.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha.** Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>. Acesso em 15/11/2022.

FORD, W, Clyde. **O Herói Com Rosto Africano.** Mitos da África. São Paulo, Selo Negro, 1999.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos.** Vol. XXIII. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1996.

GALINDO, Florêncio CM. **O Fenômeno Das Seitas Fundamentalistas.** Editora Vozes, Petrópolis, 1995.

GATES JR, Henry Louis. **Os Negros Na América Latina.** São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência.** São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOFF, Jacques Le. **História e Memória.** São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

GOLDMAN, Frank. **Os primeiros Americanos no Brasil.** São Paulo. Pioneira. 1972.

GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira. **Os movimentos negros no Brasil: Construindo atores sociopolíticos.** Revista Brasileira de Educação, Belo Horizonte. n. 9, set./out./nov./dez., 1998.

GUEDES, Caroline dos Santos. **Negros Nas Américas: devoção, solidariedade e direito em confrarias de Buenos Aires e Rio de Janeiro na crise do antigo regime.** Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2016.

HAHN, Carl Joseph. **História do Culto Protestante no Brasil.** Editora Aste, São Paulo, 2000.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade.** – 7. Ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2002. Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais. 1 ed. Atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HEYHOOD, Linda M (org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Editora Contexto, 2009.

JR. Donovan Wilbur Ó. **O Cristianismo Bíblico da Perspectiva Africana.** São Paulo: Ed. Vida Nova, 2009.

LAMPE, Armando. **História do Cristianismo no Caribe.** Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

LECLANT, J. **O Imperio de Kush: Napata e Meroe.** In: História Geral da África. Vol. II, São Paulo, UNESCO, 2010.

LEITE, Jônatas, Câmara. **A Declaração Doutrinaria da Convenção Batista Brasileira, Sua História e Intertextos.** Vitória- ES, 2014.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006. _____. Dicionário Banto do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa da Cidade, ano: não divulgado.

_____. **Dicionário da Antiguidade Africana.** São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

LOPES, Rafael. **A Raça Negra Brilhando na Bíblia.** Belo Horizonte, Edição do Autor, 2008.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. **Práticas e Estilos de pesquisa na História oral Contemporânea**. In: FERREIRA Marieta de Moraes e AMADO Janaina (org.) Usos e Abusos da História Oral. São Paulo. FGV, 2006.

MACROBERT, Lain. *The Black Roots and White Racismo and early Pestescotalism in the USA*. Basingstoke: Macmillan, 1988.

MAFRA, Clara. **Os Evangélicos**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2001.

MALCIOLN, José V. *Hebrewisms of West Africa*. U.B. Productions (1978).

MASSUIA, Anézio. **Dalém dos Rios da Etiópia**. Goiais, MCM Produções, 2010.

MCKISSIC, William Dwight. **A Fé Bíblica do Negro**. 2006. Disponível em: <http://www.cyocaminho.com.br/Origens.html>. Acesso em 15/11/2022.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; RIBEIRO, SUZANA, L. Salgado. **Guia Prático de História Oral**. São Paulo, Editora Contexto, 2011.

MÍDIA NINJA. **Disco Sobrevivendo no Inferno do Racionais é obra obrigatória na Unicamp**. Disponível em: <https://midianinja.org/news/disco-sobrevivendo-no-inferno-do-rationais-e-obra-obrigatoria-na-unicamp/>. Acesso em 26/01/2023.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica**. Pallas, Rio de Janeiro, 2003.

MONTES, Maria Lucia. **As Figuras do Sagrado; entre o público e o privado**. In: História da Vida Privada no Brasil 4. Org. SCHWARCZ, Llia Moritz & NOVAIS, Fernando A. Companhia Das Letras, São Paulo, 1998.

MOORE, Carlos. **Racismo E Sociedade**. Novas Bases Epistemológicas Para Entender O Racismo. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2007.

MUDIMBE, V.Y. **A Invenção de África**. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Portugal, Edições Pedagogo, 2013. A Ideia de África. Portugal, Edições Pedagogo, 2012.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

MUNANGA, Kabenguele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Identidade Nacional Versus Identidade Negra. Belo Horizonte: Autentica, 2004.

NASCIMENTO, Maria Cristina do. **Movimento Social Negro (MSN) E Religiões Afrobrasileiras**: questões indenitárias e a promoção da igualdade racial. Revista Crítica de Humanidades, nº 240, 2017.

NASH, Peter T. **Relendo Raça, Bíblia e Religião**. Rio Grande do Sul: CEBI, 2005.

NEGRO, Dr. PE. Mauro. **Profetas e profetismo**: identidade e missão. Revista Cultura Teológica, V.17, nº67, 2009.

NOGUERA, Renato. **O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

OLIVEIRA COSTA, Edson Ramos de. **Mercado de música gospel**: como nasce uma indústria cultural. Disponível em: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/7788/2/EDSON_RAMOS_OLIVEIRA_COSTA.pdf. Acesso em 10/09/2023.

OLIVEIRA, Carlos Henrique. **O crescimento exponencial dos evangélicos no Brasil**. Disponível em: <https://www.linkedin.com/pulse/o-crescimento-exponencial-dos-evang%C3%A9licos-brasil-oliveira/?originalSubdomain=pt>. Acesso em 10/09/2023.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A Religião Mais Negra do Brasil**. Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Minas gerais, Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, Ronan Lima Franco de. **O Surgimento Das Afro-Pastorais; Estudo sobre as Teologia(s) Negra(s) e algumas implicações pastorais no Brasil**. PUC, Rio de Janeiro, 2021.

OLIVEIRA. Anderson José M. **A Santa dos Pretos**: apropriações do culto de santa Efigênia no Brasil colonial. Revista Afro-Ásia, 2007.

PACHECO, Ronilso. **Teologia Negra**. O Sopro Antirracista do Espírito. São Paulo, Editora Recriar, 2019.

_____. **Profetismo**. Utopia e Insurgência. São Paulo, Editora Recriar, 2019.

_____. **Ocupar, Resistir, Subverter**. São Paulo, Editora Recriar, 2016.

PARFITT, Tudor. **A Arca Perdida da Aliança**. O mistério desvendado sobre a relíquia mais procurada da bíblia. Rio de Janeiro: Record, 2008.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé**: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. Estudos Avançados, São Paulo, n. 52, p.223-238, 2004.

RABELO, Danilo. **Rastafári**: Identidade e Hibridismo Cultural na Jamaica, 1930-1981. Tese de Doutorado Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

RODRIGUES, Cláudio Eduardo. **Bíblia e Negritude**: a construção de uma perspectiva de leitura bíblica. In *Negra Sim, Negro Sim, Como Deus me Criou*. Rio Grande do Sul: CEBI:2006.

SAID, Edward W. **O Orientalismo**. O Oriente Como Invenção do Ocidente. São Paulo, Companhia Das Letras, 2015.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Tradução: Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SCHINELO, Edimilson (org). **Bíblia e Negritude**. Pistas para uma leitura afrodescendente. Rio Grande do Sul: CEBI, 2010.

SCHONBERG, Jean Louis. **Verdadeira História dos Concílios**. Lisboa: Publicações Europa América, 1964.

SETILOANE, Gabriel M. **Teologia Africana**: Uma Introdução. São Paulo: Editeo, 1992.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um Rio Chamado Atlântico**. A África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro. Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

SOUZA, Marina de Mello e. **Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, Uma Reflexão Sobre Miscigenação Cultural**. Revista Afro-Ásia, 2002.

_____. **O Cristianismo Congo e as Relações Atlânticas**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

THORNTON, John K. **Religião e Vida Cerimonial no Congo e Áreas Umbundo, de 1500 a 1700**. In: Diáspora Negra no Brasil. Org. HEYWOOD, Linda M. São Paulo, Contexto, 2009.

TOWA, Marcien. **A Ideia de Uma Filosofia Africana**. Belo Horizonte, Nandyala, 2015.
WILMORE, Gayraud S. & Cone, James H. Teologia Negra. São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

VEJA. **Datafolha: Mulheres e negros compõem maioria de evangélicos e católicos**. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/religiao/datafolha-mulheres-e-negros-compoem-maioria-de-evangelicos-e-catolicos/>. Acesso em 26/01/2023.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Editora Martin Claret, São Paulo, 2013.

WINDSOR, Rudolph R. *From Babylon to Timbuktu: A History of the Ancient Black Races Including the Black Hebrews*. Rep. Sub. Edition, Atlanta, 1988.

WOODS, Donald. Biko. **A História do Líder Negro Sul-Africano Steve Biko**. São Paulo, Editora Best Seller, 1987.

Anexo 1 - Entrevista – Jonathan Marcelino

Entrevistador: É isso. Vamos começar iniciando a entrevista para a minha pesquisa de doutorado com o Jonathan Marcelino. Hoje é dia 28/08/2021. Tudo bom, Jonathan?

Entrevistado: Douglas, salve. Tudo ótimo querido. Que bom estar aqui contigo.

Entrevistador: Ótimo. Agradeço a recepção do convite. Muito importante sua presença aqui. Jonathan, eu vou começar pedindo para você fazer uma biografia sua. Fica à vontade para ser breve, para ser mediano ou para ser longo. Fica super à vontade.

Quem é Jonathan?

Entrevistado: É sempre complexo essa pergunta. Às vezes a gente é provocado com uma certa frequência nos espaços onde a gente vai, dizem que é fazer um breve resumo da biografia, e dependendo de qual é o contexto, a gente dá um certo foco, zoom, uma atenção a determinados aspectos da nossa trajetória. Mas hoje, Douglas, honestamente, quem sou eu? Eu sou um homem negro de 35 anos de idade, natural do Rio de Janeiro, que mora em São Paulo há um pouco mais de dez anos. Escolhi São Paulo, amo a cidade de São Paulo; me encontrei. Eu costumo dizer que São Paulo me deu tudo que eu sempre procurei que eu possa desejar. Em São Paulo eu conheci a minha esposa, em São Paulo eu tive meus filhos. Sou pai de duas crianças, casado. Em São Paulo eu consegui me inserir profissionalmente, meus estudos também foram concluídos aqui na cidade de São Paulo. Fiz graduação em geografia na Universidade Federal Fluminense, no Rio de Janeiro, e mestrado e doutorado na Universidade de São Paulo; inclusive o mestrado foi a razão pela qual eu escolhi São Paulo para estar, para viver. À medida que o tempo foi passando, as coisas foram acontecendo, fui ficando em São Paulo. Amo a cidade de São Paulo. É um lugar que eu me sinto realmente bem. Tenho uma família belíssima que construí, que é motivo de orgulho, de alegria. Além de tudo isso, ou só isso, eu sou uma pessoa que tem uma trajetória de vida marcada com muita luta e também com muita resistência, não muito diferente, Douglas, de todos os jovens negros, de todos os homens negros que me antecederam e até os negros que são contemporâneos a mim. Uma trajetória que se inicia ali nos anos 80, em uma favela na Zona Norte do Rio de Janeiro, de uma família basicamente (matrilinear) [00:03:14]. Meu pai faleceu muito cedo, era uma pessoa com uma prática de vida complicada e complexa, também homem do seu tempo, e faleceu muito jovem. Eu fui criado por minha mãe e por minha avó, junto com meus irmãos. Somos uma família de

quatro irmãos, eu sou o segundo. E (gerou) [00:03:40] um contexto de precariedade, um começo de falta de recursos financeiros, obviamente, mas não de afeto, de cuidado, de atenção, de zelo. Isso nunca faltou. De cultura, de amparo. Isso nunca faltou. Mas em relação a questões de natureza material, e (inint) [00:04:03] muitas vezes realmente era algo que nos faltava na época. Conversando contigo aqui é impossível não relembrar tudo isso. É nesse contexto, muitas vezes de escassez, de falta, que a gente foi construindo inclusive uma relação com a vida de perseverança, mas também de muita fé, de fé que as coisas podiam ser diferentes, de fé que as coisas podiam mudar. Isso tudo eu herdei de minha mãe, de minha avó. Essa crença, essa fé, essa certeza de que dias melhores virão, sobretudo uma fé direcionada, uma fé que tinha como referência uma experiência cristã. A crença em Deus, a crença em Jesus Cristo com senhor e salvador de nossas vidas, a crença de que tudo o que acontece na nossa vida, de uma certa forma, veio para tentar nossa fé, para testar (inint) [00:05:13]. E tudo isso, de uma certa forma, reverbera na pessoa de quem eu sou, e isso atravessa a minha experiência de vida e chega, inclusive, para os meus filhos. Então toda essa referência de fé, de cristandade, por assim dizer, de evangelho, que eu recebi, que eu herdei da minha família e que eu tenho muito carinho, muito afeto; porque isso diz muito sobre quem eu sou. São valores e referências que eu trago para construção da minha família, para educação dos meus filhos. Não só na minha vida pessoal, mas também na minha prática profissional; então enquanto professor, enquanto intelectual que pensa (ao mundo) [00:06:00]. Essas questões de espiritualidade, de crença muito transcendental, cristão, isso tudo define a quem eu sou. Acho que a gente começa devagar, mas acho que tudo isso é quem eu sou. Acho que é isso.

Entrevistador: Perfeito, ótimo. Você entrou em um tema que seria o tema de uma próxima pergunta mesmo. Você disse que o seu primeiro contato com a perspectiva cristã de religiosidade veio do seu vínculo familiar, do seu núcleo familiar. Você consegue se lembrar de algo que te marcou primeiro e de alguma outra relação que você estabeleceu com a fé cristã, além do vínculo familiar, se você fez parte de alguma comunidade, como era a sua recepção? E se você sempre se viu como uma pessoa negra, pensando em termos de Brasil, que tem essa coisa de se descobrir negro, e como que era isso?

Entrevistado: Douglas, eu não consigo nem separar para ti quem eu sou, Jonathan, da minha experiência de fé, da minha experiência cristã. São coisas que estão estritamente relacionadas, estritamente vinculadas. Olhar para a minha experiência de fé é olhar

para aquilo que eu sou. Minha esposa vira e mexe fala: "Em algumas falas, em algumas coisas que você faz fica muito claro como você entende o mundo e como você entende a espiritualidade". Frases tipo "se Deus quiser eu vou conseguir", ou "não, isso não vai acontecer em nome de Jesus". Minha esposa fala: "Parece alguém (dos antigos) [00:08:09]. Isso para mim é quase natural. Hoje, em determinadas situações e circunstâncias que eu me vejo aflito ou em perigo, eu falo "meu Deus", aí eu começo verbalizar e a falar coisas. Minha esposa fala: "Isso parece aquelas pessoas religiosas que a gente via quando era criança". Na verdade, tudo isso eu sou de fato, é quem eu sou. Quando confrontado pelo perigo eu oro, peço proteção divina. Quando eu me vejo diante de circunstâncias, eu dobro o joelho, (eu oro) [00:08:40]. De fato, volto a dizer, isso é quem eu sou. Desde criança, desde muito jovem, desde que eu me entendo por gente, essas foram as referências no nosso lar, na minha casa. Não só para mim, mas também para os meus irmãos. O que eu herdo de casa, o que eu recebo de casa, vai se reafirmando à medida que eu vou crescendo. Então sim, eu (crio espaço) [00:09:06] de uma comunidade de fé e eu só larguei quando eu vim para São Paulo. Então toda a minha experiência de vida, desde criança, garotinho lá, (a gente costumava dizer) [00:09:17] que a gente começava na igreja, na escolinha. Você tinha lá a turma do maternal, depois tinha todos os primários, depois tinha a turma dos juniores, adolescentes e jovens. Eu passei por todos esses segmentos dentro da igreja, até (inint) [00:09:34] o menino que trabalha na igreja, que coopera na igreja, participa das equipes que estão dentro da igreja. Por tudo isso eu passei, de maneira que meus amigos mais antigos, minhas amizades mais longevas, e até, eu diria, talvez mais consistentes, eu trago desse tempo. Foram amigos que cresceram comigo, que passaram pela infância, pela adolescência. Hoje, mesmo distante do Rio, alguns de outros lugares do Brasil, de alguma forma a gente continua com esse laço de amizade. Foi definitivo, marcou exatamente a minha personalidade. Aquilo que eu recebi em casa foi se reafirmando à medida que eu fui crescendo. A gente costuma brincar na igreja que filho de crente não é crente, é crentinho. Mas à medida que você vai crescendo, você vai tendo o que eles chamam de experiência com Deus, que são as suas convicções particulares. É o mesmo que você ou refutar ou reafirmar tudo o que você recebeu desde muito jovem. E eu passei por essa fase muito cedo; ali por volta de uns nove, dez anos eu me refirmei enquanto convicto na crença do nosso senhor Jesus Cristo como senhor e salvador, na crença da Santíssima Trindade, na crença do poder (Sal Bíblico) [00:11:02] que o cristianismo traz, tudo isso com nove, dez anos. Com dez anos é o momento que eu

faço publicamente a minha escolha e acontece o que a gente chama de batismo nas águas; eu tinha dez anos ali. Adolescente, dez para 11 anos, na verdade. Naquele momento é a minha tomada de consciência e o momento que eu decido publicamente, eu falo: "Vou seguir por esse caminho. Acredito". E é uma decisão que, hoje eu tenho 35 anos, mas quando eu olho para trás eu vejo que a clareza que eu tive com dez, 11 anos, é exatamente a clareza que eu tenho hoje com 35 anos. A minha fé não retrocedeu sequer um milímetro. Mesmo depois de tantas experiências, passar pela graduação, pela pós-graduação, a experiência política, a minha fé, os meus valores religiosos não recuaram nenhum milímetro. Veja: eu não estou aqui dizendo que isso é bom ou que é ruim; só estou fazendo uma constatação por fato.

Entrevistador:

Sim.

Entrevistado: Dali em diante, dos dez, 11 anos, é quando eu vou exercer essa crença de maneira mais efetiva, trabalhando na igreja, participando de grupos de jovens, grupos de evangelismo e todo esse repertório de estar por dentro desse universo religioso, eu passei, eu vivenciei. Então é uma experiência muito feliz dessa época, desse momento aí. Eu recebo de casa, eu herdei, recebi como herança, mas eu também, à medida que eu fui crescendo eu fui reafirmando essa crença, inclusive de maneira autônoma, de maneira mais particular, e com o exercício dessa fé dentro da igreja, cooperando nos trabalhos que eram feitos, nos grupos que existiam. Então, de uma certa forma, eu acabo escolhendo pela fé cristã e permaneço nela até hoje.

Entrevistador: Ótimo. E hoje qual é a sua denominação? É que nós acabamos nem falando disso. É a mesma da sua época de criança?

Entrevistado: Sim, é a mesma desde pequeno, desde muito jovem. Como eu disse para você, quando eu me mudei para São Paulo, eu tive que romper com a minha comunidade de fé. Romper que eu digo é mudar, mas não continuar congregando, cooperando lá porque era distante. Aqui em São Paulo eu cheguei a visitar outras denominações, fui à Assembleia de Deus, participei de algumas outras denominações, mas muito de maneira muito esporádica, de maneira muito eventual, até por conta dos compromissos do trabalho, da pós-graduação; era difícil manter uma efetividade. E também, querendo ou não, quando você sai de um ambiente onde todo mundo te conhecia e você conhecia todo mundo, onde seus laços de amizade se misturavam com laços de parentesco, uma igreja que (inint) [00:14:13] bem quem eu sou e de uma certa forma, eu preciso construir essa igreja também em uma perspectiva de relação. Quando eu venho para São Paulo, isso meio que se perde, e eu fiquei procurando um

templo, uma comunidade de fé. Hoje em congreco em uma igreja que é muito grande, uma igreja de quatro, cinco mil pessoas. É uma congregação com um formato muito diferente daquela que a gente tinha no Rio de Janeiro, de maneira não tão efetiva quanto era no passado. Hoje eu não me envolvo com os trabalhos dentro da igreja, hoje eu não tenho musculatura para isso e tempo disponível para conseguir fazer isso. Então ir para uma igreja muito grande, ou que de uma certa forma a gente pudesse passar despercebido, também foi uma estratégia.

Entrevistador: E qual é a denominação? Eu não escutei.

Entrevistado: Batista.

Entrevistador: Batista, sim.

Entrevistado: Igreja Batista. É uma igreja grande. Inclusive se quiser conhecer, Igreja Batista da Água Branca. É uma igreja bem grande, uma igreja bem famosa até. E eu acabei indo para essa igreja - veja que interessante - porque a minha esposa, que tinha uma tradição religiosa um pouco diferente da minha - ela veio de uma herança católica, mas depois ela acabou meio que seguindo religião alguma -, tinha muita dificuldade de se inserir dentro desse repertório religioso que eu tenho cristão/evangélico. E a Igreja Batista da Água Branca, por ter uma hermenêutica um pouco mais, eu diria, não tão estreita, por assim dizer, um pouco mais progressista, a minha esposa ficou confortável nessa igreja e eu também. E a gente está lá até hoje, as nossas crianças frequentam lá. Então a gente está nessa Igreja Batista da Água Branca já alguns anos; já tem uns seis, sete anos que a gente está nessa igreja. E a gente está bem. Mas é um formato muito diferente de uma igreja pequena, onde se tem 400, 500 pessoas, onde todo mundo se conhece. É bem diferente. Mas é Batista.

Entrevistador: Sim, perfeito. Jonathan, em algum momento na sua trajetória dentro do movimento negro, você foi questionado, você observou alguma tensão? Você talvez já tenha sido mais ativo, mas ainda é um membro dos movimentos negros, assim como eu também já fui muito mais ativo. Acho que as coisas se encaminham para isso mesmo. Mas você notou algum momento de tensão em relação à sua escolha, ao seu pertencimento religioso de alguma forma, nos movimentos negros?

Entrevistado: Veja que curioso, Douglas. Você sabe que foi a minha experiência de fé que me fez aproximar das pautas do movimento negro? É muito curioso porque as pessoas realmente estranham isso. O quê que eu digo? Quando eu comecei a ganhar um pouco mais de consciência, você vai chegando ali na época do ensino médio e você consegue ter um pouquinho mais de condição crítica, de entendimento do mundo. Era

estranho para mim. Achei essa palavra mais adequada: estranho. Porque na escola quando eu aprendia sobre religião, sobre o que é o cristianismo, enquanto experiência histórica enquanto fenômeno histórico, e tudo de todas as atrocidades que o cristianismo cometeu. Primeiro a versão do catolicismo, mas também o cristianismo de origem protestante também tem aí a sua parcela de culpa. Para mim é muito diferente ouvir aquelas informações dos meus professores de história, por exemplo. À medida que eu confrontava os valores da minha comunidade de fé, não tinha liga, não casava porque, veja, ela é a minha comunidade de fé. Eu aprendi solidariedade, respeito, amor ao próximo, vivência de comunidade, partir do pão; foi isso que eu aprendi. Aprendi com a minha avó, aprendi na minha igreja. Eu não aprendi a colonizar as pessoas, a queimar as pessoas, a escravizar as pessoas por conta da sua origem étnica. Isso não fazia o menor sentido para mim. Eu lembro que eu tinha conversas com a minha avó - minha avó era essa minha referência com quem eu dialogava - e eu falava: "Mas não faz sentido. Aqui estão dizendo que o cristianismo é isso e isso". Aí eu chegava para ela e falava: "Mas não é assim". Ela: "É, vamos ter que ter paciência. As pessoas falam mesmo". Isso me gerava uma certa estranheza. Ao mesmo tempo que eu reconhecia que a minha comunidade de fé era uma comunidade a qual eu tinha muito apreço porque eu percebia todos esses valores positivos, em determinados momentos me geravam um certo desconforto o fato de que quando eu olhava para a liderança da igreja - porque a igreja tem uma estrutura hierárquica também, mesmo as igrejas evangélicas - e toda a equipe de liderança da igreja eram todas pessoas brancas. Curioso era que a gente morava lá no Rio de Janeiro em um bairro que era um antigo engenho de escravos, o bairro do Engenho Novo que a igreja ficava. É um antigo engenho de escravos, então é um bairro, que se eu não me equivoco, é um dos bairros de maior percentual de negros da cidade do Rio de Janeiro. Mas ainda assim, um bairro de maior percentual de negros da cidade do Rio de Janeiro, em uma igreja em que os membros quase que a sua totalidade era composta por negros, a equipe de liderança, os pastores, o primeiro, segundo e terceiro pastor eram todos brancos. Aquilo ali era uma coisa que me gerava uma certa estranheza, de tal forma que eu comecei a questionar isso dentro da igreja, inclusive com os pastores. Os pastores me conheciam desde criança, então era uma relação, a princípio, sem muito confronto e muito conflito, mas à medida que eu insistia nesse tipo de questionamento, isso se tornou um pouco um problema. Dentro da igreja eu comecei a ser apontado, ou percebido pelos outros, como uma pessoa, por ser muito crítica, muitas vezes não entendia as escolhas

que Deus faz, a vontade de Deus, a submissão a Deus; aquela trajetória que as pessoas usam para não ter explicação para nada. Eu era apontado como um problema até. Na igreja tem um negócio que as pessoas chamam de "vamos discipular o outro". Discipular é "se você faz isso na igreja, agora você não vai fazer mais. Você vai ficar sentado aí só aprendendo para você aprender a respeitar a hierarquia da igreja. Então por vários momentos eu sofri isso, esse tipo de ataque, hoje eu percebo como ataque, (porque eu fazia) [00:21:40] essas questões, de confrontar, falar: "Por que que todo mundo aqui é negro, o grupo é composto por todos negros e a pessoa que vai ser escolhida para ser liderança (vai ser) [00:21:50] caucasiana, pessoa branca?". Isso me gerava (inint) [00:21:52]. Mas ainda assim, com tudo isso, foi na igreja que eu recebi o convite para fazer parte da EDUCAFRO. Eu não pensava em fazer faculdade, não pensava nada disso. A minha ideia na época, Douglas, era trabalhar em algum supermercado, conseguir fazer carreira no supermercado e tentar. (Eu via mérito em tudo isso) [00:22:17] porque a minha família trabalhava em supermercado, então eu ficava de olho e falava: "Vou começar a trabalhar no supermercado, vou ganhar dinheiro, vou chegar a gerente de loja". Minha meta era essa. Não pensava em faculdade, nada disso. E lá na igreja eu fui convidado a fazer parte da EDUCAFRO. Quando eu fui fazendo parte da EDUCAFRO, tive a oportunidade de assistir palestras com o (Frei Davi) [00:22:39]. Foi na EDUCAFRO que eu conheci a figura do (inint) [00:22:42] Nascimento. Foi na EDUCAFRO que eu conheci essa referência de um outro tipo de cristianismo, o cristianismo mais crítico, por assim dizer. Foi na EDUCAFRO que pela primeira vez que vi a referência de uma teologia negra - olha que interessante. Isso tudo na EDUCAFRO. No ano seguinte eu ingresso na graduação. Na época eu passei na Universidade Federal Fluminense e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Fazer geografia nas duas instituições. Na época eu queria saber qual era o melhor curso e acabei ficando um ano e meio nas duas. Na UERJ, quando eu chego, era momento de maior tensão das lutas por cotas raciais, que já era uma realidade, mas na época estava um momento de tensão, de conflito. Existia um grupo na UERJ formando uma chapa para disputar o diretório central. Eu lembro que eu era calouro e entra um grupo de jovens negros lá na minha sala e falam da questão racial, das cotas. Muita gente achou aquilo muito esquisito, mas eu achei fantástico. Eles me deram um panfleto que dizia lá "vote na Chapa Quilombo". Eu fiquei (inint) [00:23:58] esse grupo e esse grupo acabou se tornando como denegrado na UERJ; não sei se você já ouviu, é o Coletivo Negro, Coletivo DeNegrir. Ali, já no primeiro, segundo período eu convidado a fazer

parte desse grupo. Ali também foram outras aprendizagens importantíssimas. Essa coisa dessa ideia de uma perspectiva mais negra do cristianismo eu fui pegando de orelhada, por assim de dizer, (inint) [00:24:33] na EDUCAFRO, depois quando eu vou me inserindo na militância estudantil do movimento negro, do Coletivo DeNegrir, também aprendi muita coisa. E concomitante a tudo isso, naquelas épocas do Orkut, não sei se você lembra, se você é um saudosista do Orkut. Eu sou.
Entrevistador: Sim.

Entrevistado: Tinha as comunidades do Orkut, olha que doideira. Ali tinha a comunidade da Aliança de Negros Evangélicos do Brasil; olha que doideira. Essa Aliança de Negros Evangélicos do Brasil era comunidade, e nessa comunidade eu conheci gente que eu tenho relação até hoje, como o (Luiz de Jesus) [00:25:09]. Eu no Rio de Janeiro, através da comunidade do Orkut, conheci Luiz Jesus que até pouco tempo atrás era um pastor negro, com uma vivência também extraordinária. E com essas pessoas, com essas figuras nesses espaços, eu fui construindo, encaixando as peças que faltavam no meu quebra-cabeças; e tudo foi fazendo meio que sentido. Eu não sei se era propriamente o que se pode dizer de uma teologia negra, mas certamente é uma experiência negra dentro da igreja evangélica. Certamente uma experiência negra dentro da igreja evangélica ressignificada a partir da militância. Isso eu comecei a construir. Eu tinha meus 19, 20 anos. Eu já trazia uma perspectiva crítica de olhar para dentro da minha comunidade de fé e de entender que existia ali algum tipo de problema, à medida que o topo da estrutura hierárquica da igreja era totalmente composto por brancos em um bairro de negros. Primeiro foi o cursinho universitário da EDUCAFRO, depois eu ingresso no ensino (inint) [00:26:21]. Eu vou montando esse quebra-cabeça e vou vendo que existiam algumas peças que faltavam. Eu vou construindo de fato uma perspectiva negra dessa minha experiência de fé. Eu não abduco da minha experiência de fé porque muita gente até me (falava) [00:26:39]: "Mas você vai continuar evangélico?". Eu dizia: "Não, eu sou evangélico. Não dá para me desfigurar, não dá para deixar de ser quem eu sou". E no Coletivo DeNegrir era bacana uma coisa: muitos irmãos do Coletivo eram evangélicos; olha que coisa interessante. Alguns deixaram de ser, foram seguindo por outras experiências religiosas, mas uma coisa que me fazia sentir confortável no DeNegrir é que tinham evangélicos no meio e pessoas que operavam politicamente com isso. Óbvio, tudo muito incipiente, tudo muito introdutório. Na verdade, a gente aprendeu junto no Coletivo. Obviamente alguns não foram mais se reconhecendo nessa experiência de fé e foram seguindo para

outros repertórios. Eu lembro, me recordo bem, que o Coletivo DeNegrir era esse espaço de troca também, de aprendizagem e de amparo. Eu nunca fui confrontado por ser militante negro evangélico. Agora, dentro da igreja, isso começa a ser um problema. Eu começo a ser um problema à medida que eu era um evangélico negro militante. Assim, a militância em primeiro momento não me confrontou, mas a igreja eu me torno um problema na igreja. Em vez de eu aprender a respeitar a hierarquia, a entender o funcionamento das coisas e a aceitar de maneira passiva, eu vou me tornando ainda mais crítico, ao passo que eu sou até convidado a me retirar da minha comunidade de fé, da igreja, porque eu estava me tornando uma pessoa que era incompatível com aquilo que estava sendo ensinado, aquilo que estava sendo posto como sendo a única possibilidade de existência. Veja: não é o movimento negro que me causa problema; é a minha comunidade de fé que virou problema. Isso vai virar um problema por pelo menos os dois primeiros anos da minha graduação. Isso foi realmente uma situação muito tensa, mas depois as coisas foram meio que se apaziguando, por assim dizer.

Entrevistador: Tá. Então as suas tensões raciais existiram mais forte, e até de perspectiva de hermenêuticas, elas existiram mais forte dentro da igreja do que dentro dos movimentos negros aos quais você pertenceu?

Entrevistado: Perfeito.

Entrevistador: Tá.

Entrevistado: Foi exatamente isso. E é muito estranho porque eu cresci dentro da igreja. É engraçado dizer "cresci dentro da igreja", mas para alguém que está familiarizado com esse repertório - acho que você deve ouvir isso de algumas pessoas. O quê que é crescer dentro da igreja? Crescer dentro da igreja é que não existia, ou não existe, absolutamente nada no tocante à bíblia e às explicações da bíblia que pudesse me ser novo ali. Eu aprendi a estudar a bíblia, eu fiz os cursinhos de escola dominical, tudo isso eu fiz. Eu tinha domínio dessas informações, eu era uma pessoa que lia, que orava, que entendia, que conseguia, de uma certa forma, interpretar as escrituras sagradas por inspiração divina; mas aquela estrutura hierárquica que estava posta ali, isso para mim era um problema. Não só a estrutura, porque à medida que eu fui me tornando mais crítico, eu fui ficando, de uma certa forma, eu fui ficando impaciente, inclusive com algumas falas que apareciam, inclusive da liderança da igreja, do pastor principal da igreja. Fala do tipo "a irmãzinha estava lá e aquele cabelo duro". Eu falei: "Espera lá". Se o (inint) [00:30:31] era normal, chega um momento que eu falo: "Isso é inaceitável. Não pode falar assim. (Inint) [00:30:37] cabelo duro". Ou então a ideia de "vamos orar para

você conseguir uma esposa bonita, uma moça de cabelo comprido, bonita, loira". Não, por que que isso precisa bonita? E isso em uma comunidade onde a ampla maioria era negra, e o pastor branco falando esse tipo de absurdo. Isso me gerava um tamanho desconforto que eu compartilhava com as pessoas que viviam comigo, meus colegas, e os caras falavam "não, para com isso", "isso é brincadeira", "você conhece o pastor", "o pastor conhece a gente há muitos anos", "é da boca para fora", "isso não é racismo, não", "isso é coisa da sua cabeça". Dentro da igreja e ali na relação com meus colegas, isso foi ficando realmente difícil de operar, de lidar, porque eu estava na universidade onde já fazia parte da militância, do movimento negro, ainda que também em processo de aprendizagem, mas na igreja eu congregava, continuava congregando, mas era incompatível conciliar esses dois repertórios. Foi muito difícil nesses dois primeiros anos da minha graduação. Até os 21 anos ali foram momentos muito tensos para mim. Hoje (inint) [00:31:52] a fé e a crença no senhor Jesus Cristo como senhor e salvador, mas a minha comunidade de fé e a estrutura religiosa, eu comecei a questionar se ela era a ideal para mim, até porque eu comecei a perceber que existiam outras interpretações, outras hermenêuticas, outras teologias que pareciam mais interessantes, obviamente, do que essa que estava lá, e que lamentavelmente era a teologia hegemônica no Brasil, essa teologia de interpretação branca. Acho que é isso. Acho que a igreja foi o maior problema para mim, e não a militância.

Entrevistador: Você teve essa percepção dessas outras possibilidades de hermenêuticas a princípio na EDUCAFRO, no DeNegrir? Como que foi esse processo? E você levava esses questionamentos para a igreja também? Como que foi isso?

Entrevistado: Era bem assim, Douglas.

Entrevistador: Porque a EDUCAFRO tem uma orientação católica, correto?

Entrevistado: Sim. A EDUCAFRO tem uma orientação católico, só que são vários núcleos da EDUCAFRO, você conhece também. E o núcleo que eu participei era chamado, inclusive, o Núcleo Martin Luther King; olha que interessante. Núcleo Martin Luther King. Já tinha ouvido falar do Martin Luther King, mas não sabia um terço sobre trajetória do Martin Luther King. O que eu sabia era tudo o que todo mundo sabe: foi (lutar) [00:33:19] pelos direitos humanos da comunidade negra. Mas eu não sabia que ele era pastor, não sabia que ele era de uma comunidade Batista. Esse Núcleo Martin Luther King foi o aprendizado para o grupo de pessoas que eram católicas, mas também o grupo de pessoas que eram evangélicas, não da minha igreja. Eu fiquei na minha igreja, mas eram pessoas da minha igreja que montaram esse grupo. Era o

pessoal da PUC de São Paulo e o pessoal da Universidade Federal do Rio de Janeiro, mas tinha uma galera já da igreja evangélica. Inclusive, daí saiu esse nome Núcleo Martin Luther King. Quando eu digo que foi na EDUCAFRO, foi na EDUCAFRO no núcleo, e não na EDUCAFRO liderança do movimento.

Entrevistador:

Sim.

Entrevistado: Óbvio que o movimento conhecia essa liderança, mas a referência que eu tenho é do núcleo o qual eu participei. Isso era o discutido. Eu me lembro, por exemplo, quando eu descobri que o Martin Luther King era pastor Batista eu fiquei encantado. Eu (colocava) [00:34:24] isso para todo mundo, falava: "Pastor Batista", e era superinteressante. Foi ali que eu tive essa primeira referência. Volto a dizer: foi ali que eu ouvi a palavra teologia negra, mas de ler sobre teologia negra isso vai vir depois. Eu costumo dizer que ali é muito mais uma discussão sobre a presença negra dentro da igreja que precisa ser pensada a partir de uma perspectiva militante do que propriamente aquilo se convém chamar de teologia negra. Por exemplo, quando você fala de teologia negra hoje, eu associo a James Cone, (inint) [00:35:02], alguns autores que estão aí. O Deus dos oprimidos eu só fui ter acesso muito depois. Eu fui ter acesso a esse material com um amigo querido que é um pastor, que hoje está fora do Brasil, que o Ronilso Pacheco, não sei se você conhece. O Ronilso na época, isso eu estou falando 2008, 2009, por aí - eu iniciei na universidade em 2005, então 2008, por aí -, eu conheci o Ronilso Pacheco por intermédio de um outro irmão que era do DeNegrir, o (inint) [00:35:46], que é hoje pastor em Salvador, e foi através do Ronilso que eu conheci o livro O Deus dos oprimidos. Ronilso depois vai se tornar uma referência debaixo da teologia negra. Acho que uma coisa vai meio que puxando a outra. Eu fui chegando nessas referências teóricas, intelectuais. Obviamente eu fui incorporando isso também à minha experiência de militância. Douglas, você me dá um minutinho?

Entrevistador:

Claro.

Entrevistado:

Sabe

por

quê?

Entrevistador:

Fica

à

vontade.

Entrevistado: O celular está descarregando aqui, vou só colocar conector.

Entrevistador:

Fica

à

vontade,

Jonathan.

Entrevistado: Deixa só eu pegar aqui, por favor. Pronto, Douglas, (inint) [00:37:23].

Desculpa.

Entrevistador: Ótimo. Não, que isso. Fique tranquilo. Jonathan, então você considera que existem duas possibilidades de olhares. Existe uma presença negra nas igrejas

evangélicas que não necessariamente reflete uma teologia negra, correto?

Entrevistado: Isso, eu acho que sim.

Entrevistador: Mas hoje como você entende que está essa presença da teologia negra nessas igrejas? Existe uma teologia negra no interior dessas igrejas com presenças negras ou ainda é tímido? Ou já é massiva essa presença agora com o advento dessas discussões raciais? Com o Ronilso sendo uma referência, aparecendo em coluna da Folha de São Paulo, uma referência junto com o Silvio Almeida, tem uma visibilidade maior e tudo? Com publicações de teologia negra em português? Como que você observa o cenário hoje da teologia negra no interior das igrejas e a relação com as pessoas negras das igrejas?

Entrevistado: Douglas, deixa eu só fazer um ponto só para a gente partir para o meu entendimento. Acho que é preciso deixar escuro, acho que é preciso deixar a entender que quando eu falo de uma presença negra (porque uma coisa eu entendo de) [00:39:04] teologia negra. O que se convencionou chamar de teologia negra, tanto que eu tenho, inclusive, pouquíssimo subsídio, pouquíssima referência. Muitos deram de olhada, de orelhada, e um pouco do livro, da publicação de James Cone, que é O Deus dos oprimidos, que é uma publicação (inint) [00:39:23] passou para ele em 2008, 2009, mas é por aí.

Entrevistador: Tem atual já.

Entrevistado: Já tem até atual, não é?

Entrevistador: Foi publicado ano passado pela Recriar. Vou pegar aqui para você ver.

Entrevistador: Pela Recriar. Olha só que da hora. O Ronilso (depois comentando) [00:39:41] desse debate.

Entrevistador: Sim.

Entrevistado: Acho que preciso deixar (posto) [00:39:46]. Isso é o que é teologia negra. Eu entendo isso para produção intelectual. Olha. Ficou bonitona essa aí. Essa aí está bonita a capa. Que da hora. Legal. Até procurar. O que eu tenho é uma publicação bem antiga que eles fizeram, uma que é em velhinha.

Entrevistador: Tenho também. Eu sei como é que é.

Entrevistado: Isso eu entendo como teologia negra. Produção intelectual, sobretudo, o esforço teológico, mas sobretudo a produção intelectual do James Cone e de alguns contemporâneos que eu penso que essa literatura chega muito pouco nas nossas comunidades religiosas; pouquíssimo. Acho que se está chegando talvez agora, está chegando à conta gotas, talvez por algumas pessoas que tenham acesso a esse tipo de

literatura. Isso é o que eu entendo como teologia negra. O que eu estou chamando de uma presença negra nas igrejas, uma experiência militante, isso é tão antigo quanto a igreja; eu penso que isso é tão antigo quanto a igreja no Brasil. Desde que existe uma igreja evangélica, uma igreja cristã no Brasil, e eu vou falar, obviamente, a partir do repertório que eu conheço, a gente vai ter vozes que são dissonantes, talvez não produzindo, talvez não escrevendo, talvez não construindo um arcabouço do mesmo porte, do mesmo fôlego do que a produção do James Cone, mas eu ousou dizer que essas pessoas negras sempre estiveram dentro das igrejas e sempre questionando, inclusive, a estrutura racista que por vezes se materializa dentro das igrejas. Isso para mim é evidente, isso para mim está posto, e com muitas informações que chegam. Por exemplo, quando eu converso com o Marco Davi, não sei se você já ouviu falar no Marco Davi, que é um pastor. O Marco Davi: "Porque quando eu era novo meu tio já falava. Eu converso com algumas pessoas, mas eu digo: 'O que você está falando, Fulano já falava não sei quantos anos atrás'". Então de pensar sobretudo o padrão mais respeitoso com a população negra dentro da igreja evangélica, de pensar de que forma dentro da igreja evangélica as pessoas negras podem, de alguma forma, ocupar os cargos, ocupar os postos dentro da estrutura. Até porque esse é um ponto que eu gosto de chamar a atenção, inclusive. Se aqui fora a sociedade racista impede que negros possam ascender socialmente, dentro da igreja, por mais que também, de uma certa forma, reproduza esse racismo, eu penso que dentro da igreja essas possibilidades de ascensão estão mais facilitadas, por assim dizer. Não estou dizendo que não tem barreiras; tem barreiras. Mas se é possível comparar, contrastar com aquilo que está posto à sociedade, ascender socialmente dentro da igreja para uma pessoa negra, de uma certa forma, é o caminho que está posto enquanto possibilidade, sobretudo porque na igreja dificilmente vão exigir de ti as credenciais que aqui fora na sociedade são necessárias para você (promover) [00:43:16], uma titulação acadêmica, uma experiência profissional bem-sucedida. Pela igreja, não. Você podia ser um cara com uma oratória fantástica muitas vezes, ou uma pessoa que, de uma certa forma, ter uma forte experiência com Deus, e aqui convence as pessoas. As pessoas simpatizam com você e você, a partir do seu esforço, da sua atuação dentro da igreja, você ocupa um posto de liderança. Isso sempre foi discutido, isso sempre foi falado. Assim como fui eu dentro da minha comunidade de fé, depois que a gente sai a gente conhece, a gente ganha referência e informações que outras pessoas de outras comunidades falaram (assim do meu envolvimento) [00:44:01]: "O

que você fez na sua igreja eu fiz também. Há 20 anos atrás eu fiz exatamente a mesma coisa. Eu saí e depois eu voltei". Tudo isso, de uma certa forma, vai aparecendo. Eu penso também, Douglas, que nas igrejas isso começa a ganhar um pouquinho mais de avanço. Por que eu estou chamando de avanço? Estou chamando aqui essas pautas antirracistas e de protagonista negro a partir de uma experiência militante começam a avançar dentro das igrejas eu diria não associado à teologia negra, James Cone barra Estados Unidos, esse repertório que vem de fora também e que poucas pessoas vão acessar. Eu diria que isso está muito mais associado ao avanço das políticas antirracistas, ao avanço das políticas de ações afirmativas nas universidades. Muitas vezes não eram pessoas que foram para as ciências humanas, como eu; foram pessoas que foram fazer as áreas das engenharias, pessoas que foram fazer informática, pessoas que foram para as áreas das biomédicas, e que vão para as suas igrejas e começam: "Não, espera lá. Eu preciso ter uma outra tratativa aqui". Aí muda a estética. O cabelo que alisava passa a começar a aparecer, e o cabelo também é um objeto político dentro da igreja. E as igrejas começam, de uma certa forma, a mudar, inclusive, o tom, a fala, o olhar e a tratativa para essas pessoas negras. Eu penso que esse protagonismo militante das pessoas negras dentro da igreja (inint) [00:45:38] ela vai ganhando força talvez, primeiro porque, de uma certa forma, essas sementes sempre estiveram dentro da igreja e segundo, (inint) [00:45:47] a esse movimento da sociedade de avanço na luta antirracista mesmo. Ainda que esses avanços possam ser contestados, mas é evidente que hoje é muito superior em relação ao próprio (desenvolvimento) [00:46:04] dessas políticas, algo que existia há 30, 40 anos atrás. E obviamente tudo isso, todo esse contexto, todo esse cenário, reeduca as pessoas, inclusive dentro da igreja. Isso não necessariamente estaria associado à uma teologia negra. Volto a dizer: o quê que eu estou chamando de teologia negra aqui, eu estou entendendo, é essa produção teológica, esse arcabouço, essa produção intelectual que é exportada via Estados Unidos. Eu entrei em contato com essa literatura em um dado momento, mas a minha perspectiva, aquilo que me atravessa está muito mais associado à essa vivência da militância e também a esse contexto, a essa conjuntura que eu fui vivenciando, e outras pessoas depois vão também passando por essa mesma alfabetização política e vão minimamente convergindo para entendimentos que hoje eu tenho. Os meus colegas que antigamente achavam que eu falava besteira, depois que foram fazer seus cursos de informática, foram fazer seus cursos de AutoCad, outros viraram militares, os caras voltaram e falaram: "Então é verdade. O que você fala tem

razão mesmo". Obviamente não da mesma forma como eu estou verbalizando aqui; cada um com a sua propriedade, cada um também da forma como consegue alcançar. (Inint) [00:47:27] os entendimentos que a gente tinha lá no final da nossa adolescência, e obviamente (inint) [00:47:34] também modificações. Se antes eu era a voz dissonante, hoje na igreja (eu estou errado) [00:47:42] em dizer o que se dizia há dez, 15 anos atrás quando era mais jovem, quando eu era garoto, quando estava entrando na juventude. Hoje se você for naquela igreja lá, as coisas mudaram e mudaram significativamente. Não estou dizendo que isso se deve a mim, pelo contrário, mas se deve, sim, sem dúvida, a esse movimento o qual, inclusive, eu fiz parte, de mudança de conjuntura, de mudança de entendimento. Eu não sei se eu estou me fazendo entender.

Entrevistador: Muito, sim.

Entrevistado: Eu estou falando aqui, mas (inint) [00:48:11] algum tipo (inint) [00:48:12]. Mas eu acho que é interessante fazer essa diferenciação, o que é teologia negra, que é essa produção intelectual, e o que é essa experiência negra dentro das igrejas, que é uma experiência de luta ressignificada que sempre existiu e que nos últimos anos, nas últimas décadas, eu diria de 2005, 2010 para cá, isso foi ganhando cada vez uma projeção mais significativa que impacta nossas igrejas, reverbera dentro das nossas igrejas e muitas vezes eu entendo que não está associado a essa produção estadunidense. Acho que é isso.

Entrevistador: Entendi. Inclusive, associei muito a um pensamento do próprio James Cone, que ele diferencia negra da teologia negra. A teologia negra nasce dentro da igreja negra.

Entrevistado: Sim.

Entrevistador: Eu observo isso, essa igreja negra que existe independente da teologia negra, que é essa igreja compatível com a necessidade de sobrevivência do povo negro. Eu pergunto para você, pensando nessa teologia negra que você referenciou como esse arcabouço teórico a partir da obra do James Cone, que chega ao Brasil importado dos Estados Unidos. Então tendo a teologia negra de um lado e tendo essa histórica igreja negra também no Brasil, que consegue andar com as próprias pernas sem a teologia negra. Isso está provado, inclusive você é fruto disso. Mas você acha que é possível um encontro entre essa igreja negra e a teologia negra? Se sim, a teologia negra teria alguma contribuição na luta antirracista? Ou a igreja negra consegue ser protagonista na luta antirracista sem a teologia negra também? OK, mas como você entende que essas duas podem se contribuir de alguma forma? Ou não?

Entrevistado: Douglas, eu não só entendo que pode existir convergência como eu julgo que é de extrema urgência de necessidade que essa urgência aconteça. Acho que essa convergência é profícua, é vantajosa para a igreja negra brasileira, mais do que vantajosa. Eu volto a dizer: é extremamente necessária. Eu li a obra do James Cone, esse livro que é um livro que me insultou, isso já tem mais de dez anos e eu não voltei mais para essa literatura. Vou até comprar essa edição nova que você acabou de indicar porque a que eu tinha era uma xerox da xerox que a gente teve acesso. Mas eu me recordo que na obra do James Cone aparecia a ideia, por exemplo, de que a teologia, ou a experiência da cristandade, vamos pensar a (experiência) [00:51:28] da cristandade como um todo, o cristianismo como um todo. Cristandade, não; o cristianismo. O cristianismo seria incompatível com a lógica da perversidade desses homens brancos que desqualificam, que oprimem, que escravizam. O James Cone sempre chamou a necessidade de entender que se o cristianismo é salvação, é redenção, é amor ao próximo, é perdão, é oferecer a túnica e caminhar mais uma milha, não faz sentido essa associação entre o que é o cristianismo e aquilo que o cristianismo promete ser, com essa elite branca que domina o cristianismo, pelos menos de maneira discursiva e até as instituições do cristianismo. Eu acho que esse questionamento que o James Cone provoca é fundamental. Outra questão que eu acho bacana na produção dele, eu me lembro, é que a teologia é pensada como uma experiência humana. Se é uma experiência humana, é fundamental que ela seja ressignificada a partir da experiência dos sujeitos que estão ali tratando desse repertório. Se é uma experiência humana, necessariamente precisa contemplar a história dos direitos sociais, as lutas as quais eles estão enfrentando, os condicionantes históricos que de uma forma atravessam esses sujeitos. Eu acho que essa ideia do James Cone para a igreja brasileira e para essa igreja negra brasileira, eu acho que ela seria extremamente vantajosa. A gente sabe que é necessário ressignificar as nossas práticas, a gente sabe que determinadas condutas dentro da igreja não serão mais admissíveis, não serão mais toleradas, mas ainda existe um limbo, existe ainda um vácuo que a gente não sabe muito bem para aonde seguir, ou para aonde caminhar. Eu penso que essa provocação do James Cone de olhar para a teologia como uma experiência humana que precisa ser ressignificada a partir das experiências do sujeito, dos sujeitos históricos, dos sujeitos sociais, eu acho que ela casa muito com a nossa experiência, ela casa muito com a nossa realidade. (Se você pensar uma igreja) [00:53:39]. O que é pensar uma igreja para o Engenho Novo, (o antigo engenho de) [00:53:43] escravizados, um antigo engenho lá no Rio de Janeiro em um

bairro que a igreja que era (colonizada) [00:53:49], que era frequentada por pessoas que eram oriundas de vários bairros, ou melhor, de várias favelas em torno do bairro do Engenho Novo, favelas que eram antigos quilombos, povo do encontro, povo do bairro. Inclusive alguns nomes, as nomenclaturas, as (proponíveis) [00:54:05] fazem referências a antigos quilombos, mas quando você chegava dentro da igreja, a igreja simplesmente não dialogava com nenhuma dessas experiências, onde os moleques, como eu, eram abordados pela polícia de maneira truculenta, onde a gente sofria várias circunstâncias vexatórias, onde o risco da morte, o risco da cadeia, do desemprego nos assombrava. Tudo isso passava distante da igreja, passava à margem da igreja. Olhando para o que James Cone provoca, para o que James Cone propõe, acho que uma igreja dentro desse quadro geográfico e dentro desse recorte histórico, deveria ser uma igreja diferente. Não só mais não produzir falas racistas, não só mais tomar cuidado, se policiar para não reproduzir ou não reverberar práticas racistas, mas uma igreja que de fato seja ressignificada a partir da experiência desse sujeito, desse sujeito histórico que frequenta a igreja, onde a igreja está inserida, a realidade a qual ele está submetido. Eu acho que se a gente, de alguma forma, se apropriasse disso que está sendo posto, apontado, sinalizado pela teologia negra, acho que a igreja negra brasileira, e aí eu olho para a comunidade de fé no passado, das minhas origens, mas olho também de maneira mais ampla, mais abrangente, tento fazer esse recorte (inint) [00:55:33], eu acho que seria muito vantajoso mesmo. Acho que talvez seja o horizonte que nos falta. Acho que é isso, vejo um horizonte mesmo; um lugar que você (poderia) [00:55:44] caminhar e avançar ainda mais, eu penso. Acho que isso é um caminho, sim, Douglas, que a gente poderia estar produzindo, estar pensando, mas eu ainda acho que isso no Brasil ainda está muito distante de acontecer. Igual ao que você falou, dessas figuras que estouraram, ícones como o querido Ronilso Pacheco, o querido Sílvio Almeida, mas isso chega muito mais para a gente (inint) [00:56:14] e de certa forma está conectado com essa discussão toda, mas chega pouquíssimo, ou quase nada que chega para as nossas comunidades religiosas. E olha que eu estou falando aqui de uma comunidade religiosa que fica na periferia do Rio de Janeiro. Eu não estou nem me referindo ao Brasil (profundo) [00:56:33]. Se a gente for pensar nas comunidades de fé que estão dentro do nosso território brasileiro, eu acho que esse material, essa referência, essa produção intelectual chega ainda menos ou não chega de modo algum, o que é uma pena, digase de passagem, porque certamente se chegasse, encontrariam terreno fecundo para prosperar, para crescer e para gerar frutos que certamente seriam frutos de grande

importância para todos nós. Eu acho que é necessário, mas acho que isso ainda está distante. Por enquanto não tem perspectiva, pelo menos a meu ver, minha interpretação; não tem muita perspectiva de acontecer.

Entrevistador: Perfeito. Jô, estamos com quase uma hora já e foi o tempo que eu pensei mesmo. Legal. Para finalizar, falar de cristianismo a própria etimologia da palavra cristianismo remete a Cristo. Quem é, quem foi? Não sei a sua percepção, mas quando se fala em Cristo, o homem, o Filho de Deus, quem é Cristo para você?

Entrevistado: Quem é Cristo? O Cristo histórico para mim...

Entrevistador: Pode ser o histórico, pode ser... pode ser o histórico.

Entrevistado: Porque vai falar justamente isso. Eu acho que o Cristo histórico para mim, ou pelo menos o recorte histórico que eu reconheço, é a mesma representação do Cristo da minha fé. O Cristo que eu reconheço, o Cristo ressuscitado, o Cristo vivo, o Cristo que transforma vidas, inclusive transformou a minha, (e fez de mim) [00:58:24] uma experiência de uma trajetória diferente, por exemplo, de outras pessoas que viveram o mesmo tempo histórico que eu, que viveram no mesmo tempo que eu. Esse Cristo que eu reconheço é o mesmo Cristo do passado, que é esse homem de pele escura, (inint) [00:58:46] de pele preta, eu penso dessa forma; esse homem que viveu e habitou em um território que era um caldeirão cultural, um caldeirão étnico; um homem que viveu nas circunstâncias do seu tempo histórico, cresceu em uma periferia, uma periferia ocupada militarmente pelo império romano; um homem que é um insurgente, era uma pessoa que a todo tempo estava sinalizando a mudança do seu tempo histórico, mudanças nas estruturas sociais, mas ao mesmo tempo, de maneira extremamente (talentosa) [00:59:25]. Acho que é essa figura. Ele viveu com todas as exceções do seu tempo e ainda assim, conseguiu deixar uma mensagem de fraternidade, de amor, de tolerância, de mudança de mente, de mudança de concepção. Esse é o Cristo histórico que eu reconheço, que é o Cristo que hoje é cada vez mais escuro, mais evidente para mim. Esse Cristo que transforma, esse Cristo que despertar em mim a inconformidade diante daquilo que é errado, diante daquilo que é opressor, diante daquilo que tenta, de uma certa forma, dilacerar não só a minha humanidade, mas a humanidade de outros. Esse meu Cristo, o Cristo daquela época, que despertar em mim a vontade de lutar, que desperta em mim a necessidade de gritar para essa sociedade que não nos calaremos, que não aceitaremos de maneira passiva. Esse Cristo, essa referência desse Cristo (inint) [01:00:35], desse Cristo que pregava ao mesmo tempo a esperança de uma vida eterna, mas ele dizia ao mesmo tempo que o

reino dos céus começava agora. Venha a nós o Teu reino. Venha a nós o Teu reino que Cristo dizia quando ele ensinou a orar na oração do Pai Nosso é dizer o seguinte: que se faça aqui o reino dos céus. Que o reino dos céus que se faça aqui - eu oro isso todos os dias, inclusive com meus filhos - é que se faça aqui o reino de justiça, o reino de tolerância, o reino de amor, o reino de igualdade, o reino de equidade, o reino onde os direitos seriam preservados, o reino onde nenhuma existência seria negada. A mensagem que atravessa o tempo e que ecoa dentro de mim, que repercute em mim desde dos meus dez, 11 anos, quando eu assumi publicamente, quando eu fiz a minha confissão de fé, esse Cristo histórico que é o mesmo Cristo que eu carrego como referência espiritual, esse Cristo vivo, esse Cristo potente, esse Cristo da denúncia, esse Cristo da proclamação. Eu penso que é tudo isso. Acho que é até difícil falar porque essa é uma pergunta (inint) [01:01:54]. Quem é Cristo para você? Cristo é essa figura. E ao mesmo tempo, o quê que é ser cristão? Cristão é a ideia de um pequeno cristo, um imitador de cristo. Cristo também é o meu alvo, a minha meta. Não estou dizendo que eu fosse Cristo, mas é para onde é o caminho, com quem eu quero parecer. Quando eu falo com a minha filha, (está lá) [01:02:23]: "Mas pai, por que (inint) [01:02:24], porque a gente é cristão?". Eu falo: "Filha, é tentar parecer com Cristo". O que é tentar parecer com Cristo? Tentar parecer com cristo não é ser cordeirinho. Pelo contrário. Tentar parecer com Cristo para mim é fazer o que Cristo fez, inclusive sob risco de perder a própria vida como Cristo perdeu. Cristo foi torturado e assassinado pelo Estado, pelo poder instituinte da sua época, e infelizmente todas essas opressões e essas violências podem recair sobre nós, assim como recaí sobre boa parte do grupo étnico o qual a gente está inserido. Então imitar a Cristo é assumir a postura de lutar. Imitar a Cristo é ser proativo. Imitar a Cristo, para mim, é enfrentar o tempo que a gente vive com todos os seus condicionantes históricos pregressos na certeza de que a vitória é nossa. E que a vitória é nossa porque o reino dos céus há de vir, seja agora, seja daqui a pouco, seja daqui a muitos anos; mas o reino dos céus há de vir. Quando o reino dos céus chegar, esse reino será o reino de justiça onde não haverá choro, onde (inint) [01:03:38] tristeza; é um reino de alegria. Acho que é isso. Isso é Cristo para mim.

Entrevistador: Perfeito. Eu vou imitar o Abujamra agora. Lembra do Antônio Abujamra do

Provocações?

Entrevistado:

Sim.

Entrevistador: Tem alguma pergunta que eu não fiz que você queira responder? Tem alguma coisa que você queira falar? Fica à vontade.

Entrevistado: Eu queria falar que ao mesmo tempo que é fundamental que a igreja seja transformada por essas tensões que os negros dentro da igreja estão provocando, pensando em igreja e pensando em sociedade, porque a sociedade se é transformada. Quando eu falo dessas tensões, eu não estou propondo uma igreja, somente congregada e feita por negros; eu estou pensando uma igreja negra porque a igreja negra é uma igreja inclusiva. Quando eu penso um repertório negro, não é porque eu quero trabalhar com a exclusão do outro que não seja negro. Pelo contrário, a luta antirracista é uma luta de todos nós. Mas quando eu penso no repertório negro é porque eu entendo que essa cosmovisão é uma cosmovisão que inclui, é uma cosmovisão que traz para junto, é uma cosmovisão que tolera, que respeita, que cria diversidade como fundamento existencial. Eu acho que a sociedade e a igreja precisam ser transformadas por essas tensões que os negros estão fazendo; não só negros, mas outras tensões hão de vir, tensões feministas, (inint) [01:05:26], de outras matrizes. Mas eu acho também que o movimento negro perde quando não olha para essa experiência religiosa, quando a abdica da experiência religiosa cristã e associa ela unicamente à experiência do colonizador. Eu acho que é um equívoco. Eu não tenho tanta propriedade histórica para falar sobre isso ainda. A gente estuda tanta coisa, mas o tempo é tão curto que a gente acaba dando foco em determinados assunto e a outros, não. Eu não tenho tanta propriedade histórica para falar, mas eu penso que a igreja é um repertório muito rico e ela está longe de ser esse bloco coeso, sem vozes dissonantes. Pelo contrário, eu acho que a igreja, enquanto fenômeno histórico, é formada por uma série de contradições, de uma série de tensões dentro da própria igreja. Como eu disse, não começam comigo, nem com Marco Davi, nem com Luiz de Jesus, nem com esses que estão aí; começa muito antes. À medida que o movimento negro refuta essa experiência de fé a uma experiência negra também, acho que a gente perde, acho que a gente, de uma certa forma, cai em uma potência grande. Tem um livro do Marco Davi que é a religião mais negra do Brasil. Qual é a religião mais negra do Brasil? Acho que a provocação que o Marco Davi está fazendo ali é fundamental. Talvez a religião mais negra do Brasil não sejam essas que tradicionalmente que a gente associa como sendo de matriz africana. Olhando para a experiência de fé cristão, é impossível não olhar ali também a matriz africana; impossível. E eu digo isso com toda convicção do mundo, com toda certeza da minha experiência, da minha trajetória. Olhar para o repertório das comunidades de fé das igrejas evangélicas no Brasil, se a gente fizer esse exercício como você está fazendo, certamente há de encontrar muito repertório de matriz africana, e para além disso. Os

que frequentam, os que congregam as igrejas evangélicas no Brasil, para não dizer a sua totalidade, pelo menos a sua ampla maioria, são pessoas negras, em geral, pessoas de baixa escolaridade, em geral, são os pobres, são os desprovidos de recursos financeiros. São esses que fizeram a escolha pela igreja evangélica. Ainda que essa escolha a gente possa de alguma forma argumentar que ela feita talvez não de um plano de consciência, ou ela é feita dentro de uma circunstância muito reduzida de escolha, mas o fato é que esses indivíduos escolheram estar na igreja evangélica. Minha avó escolheu estar na igreja evangélica e minha avó está longe de ser uma pessoa alienada; já se foi. Assim como minha mãe, assim como minhas outras avós, assim como minhas tias que estão igreja, estão lá não porque concordam com tudo, não porque fecharam os olhos para a realidade social que se transforma, mas elas escolheram estar lá. E à medida que o movimento negro associa todos esses indivíduos e essas pessoas que inclusive são muito caras à minha pessoa, são meus parentes, meus amigos, pessoas que cresceram junto comigo. Ainda que uma parcela do movimento negro olhe para esses às vezes até como adversários, eu penso que a gente está perdendo certamente uma potência, uma musculatura que, de fato, ia ajudar muito a gente na nossa intenção, na nossa vontade de desconstruir o racismo. Eu penso assim. Eu acho que é fundamental que uma parcela do movimento negro se reconcilie com a igreja. A igreja não é as suas lideranças caucasianas somente, a igreja não é só essa teologia hegemônica, essa teologia empobrecida, estreita, conservadora. Não. A igreja é para além disso. A igreja é o dividir do pão. A igreja é o que minha avó falava: é comer um quilo de sal. Minha avó falava sempre isso: sal, a sabedoria. Comer um quilo de sal. Isso é africano, isso é preto, isso é negro, isso é potente, isso é escuro. Eu penso que à medida que o movimento negro se reconciliar com esses negros que estão nessas comunidades de fé, eu penso que talvez a gente tenha a possibilidade de desenhar um futuro e um cenário diferente desse que a gente está vivendo. Eu acredito realmente. Não só de forma estratégica pensando questões eleitorais ou questões políticas de curto prazo. Não. Estou falando de uma reconciliação sincera, de a gente olhar e se enxergar como parte de um mesmo processo. Eu acho que se a gente conseguir de alguma forma caminhar junto, eu acho que o avanço, acho que o resultado vai ser muito expressivo e acho que a gente vai, certamente, (viver uma realidade) [01:10:45] (inint) [01:10:45]. Eu acho que é isso que eu queria falar. Não sei se coopera, não sei se ajuda, não sei se falei mais do que deveria, mas é isso, amigo. É isso.

Anexo 2 – Entrevista Ras André

Douglas: Já começou, né?

Ras André: Então, existem várias vertentes, mas parte da nossa galera do movimento rasta tem muita dificuldade em ver essa espiritualidade cristã.

Douglas: Bastante.

Ras André: E aí quando você diz: Marcos (inint) [00:00:34] tem uma discussão sobre os evangelhos... você está abrindo o mar vermelho.

Douglas: Sim.

Ras André: Eu tenho um livro, que se não estiver aqui deve estar no Rio. E eu vou para o Rio essa semana e vou buscar. O livro tem uma série de reflexões de (inint) [00:01:01] sobre as escrituras.

Douglas: Ah, eu acho que eu sei qual é. É o Ensinamento Segundo... fala, pode falar.

Deixa eu ver se eu tenho.

Ras André: Esse livro foi um irmão que escreveu e aparece ele falando que é servo de Deus. Sendo que um problema que a gente tinha na época: os caras tiravam xerox do livro, mas não tiravam xerox da capa.

Douglas: É esse? O Testemunho de Sua Majestade Imperial Defensor da Fé?

Ras André: Eu acho que é. Deixa eu ver a orelha dele?

Douglas: Não tem orelha, é uma apostila.

Ras André: É mais ou menos essas paradas. Eu vou pegar e tirar foto para você ver.

Douglas: Isso aqui é bem artesanal. É só ele falando de... não sei se é o mesmo.

Ras André: Pois é. Então, assim, ele fala que ele lê a Bíblia, que ele ora...

Douglas: Rasta que não é cristão não sabe o que está falando, na minha opinião.

Ras André: Mas aí é que está, tem uma galera que viaja e mistura tudo. Tem um sincretismo.

Douglas: Tem sim um sincretismo. Eu acho legal o sincretismo, o meu problema é a negação, entendeu? Mas, enfim, vamos lá, para eu não tomar tanto o seu tempo.

Ras André: Meu irmão, estou à vontade.

Douglas: Então, eu pensei em oito perguntas que estão relacionadas a sua biografia, ao seu encontro com a teologia negra, ao seu encontro com a religiosidade Cristã e algumas questões políticas hoje que envolvem a percepção cristã e o movimento negro. E aí, como eu estou usando os recursos da história oral, fique à vontade porque não é

uma entrevista jornalística. Fique à vontade para viajar. A entrevista da história oral acho que é a única entrevista que é bom que o entrevistado não responda diretamente.

Ras André: Tem a possibilidade do cara se (ampliar) [00:03:28].

Douglas: É até melhor. Então, vamos lá. Iniciando entrevista dia primeiro de setembro 2021 com Ras André. Ras, obrigado. Gostaria que você falasse agora um pouco da sua biografia. Quem é o Ras, quem é o Ras André, quem é o André? Enfim, quem és tu?

Ras André: Então, meu nome de batismo é André Luiz Guimarães Daniel. Sou filho de Elizabeth Guimaraes Daniel, que é costureira, assembleiana. E filho de Kléber dos Santos Daniel, ferroviário, hoje falecido, também nascido no Rio de Janeiro e assembleiano. E sou fruto do encontro dessas duas pessoas fantásticas que, com as suas contradições e ressignificações, deram a mim a oportunidade de vir ao mundo, e sou grato aos dois, e me deram a oportunidade de ter a minha referência de vida. Minha mãe é uma mulher de fé, que desde os 18 anos fez a opção de seguir Jesus. A minha avó encontrou Jesus e começou a caminhar na Igreja Metodista, na Baixada Fluminense, no bairro de Vila Tiradentes. E na década de 60 teve um racha com a galera que era mais avivada (entre aspas, porque está gravando, mas não é vídeo). E uma galera saiu na Igreja Metodista e fundou a Igreja Metodista (Wesleyana) [00:06:00]. E minha avó, nova convertida, digamos assim, sai da Igreja Metodista e vai para quatro ruas depois, onde tinha uma Assembleia de Deus. Então minha avó migra da Igreja Metodista e vai para a Assembleia de Deus. E minha mãe, muito novinha, acompanhava ela na Igreja Metodista, mas depois vai também para a Assembleia de Deus. Então a identidade da minha mãe é a Assembleia de Deus. Foi onde ela aprendeu a ler o mundo, a ter os seus argumentos, onde desenvolveu uma pedagogia no trato com as pessoas. Meu pai, filho de uma mulher preta, quase escrava, vindo de Minas Gerais, uma família, claro, branca, com muito dinheiro, vai para a zona sul e lá, naqueles bairros da região portuária no centro do Rio, ela, em algum momento, encontra meu avô, também vindo do estado do Espírito Santo. Meu avô se chamava Sebastião Daniel e minha avó, Iraci. E eles se encontram e têm um relacionamento conturbado, e meu pai é fruto desse encontro. E ele semialfabetizado vai trabalhar na rede ferroviária federal e lá desenvolve a vida dele como (artificie) [00:08:02], alguma coisa assim. Meu pai era o vidraceiro dos trens. Trabalhava em uma oficina ferroviária do bairro e depois circulou em vários lugares. E em determinado momento, minha avó abria a casa dela para oração. As (negra véias) [00:08:39] iam para lá orar. Minha mãe sempre curtiu o movimento de oração. E encontrou o meu pai lá, quer dizer, meu pai encontrou ela lá. Minha mãe lá orando, ele

chegou do trabalho e minha avó "olha, esse é meu filho mais velho". E os dois começaram a namorar. E aí eu estou aqui. Meu pai era uma pessoa de pouca leitura e teve a oportunidade de ser sindicalista. E era o cara do piquete. Meu tio era líder sindical, do Sindicato dos Ferroviários do Rio de Janeiro, e meu pai era o cara do piquete. Então eu nasci nesse lar, onde eu tinha meu pai, que era semialfabetizado, mas tinha consciência de classe, e minha mãe que era mulher preta, da baixada fluminense, que tinha esse valor religioso. E aí eu vou nascer em São João de Meriti, e fui criado dentro de uma igreja evangélica. Acompanhei minha mãe até uns cinco ou seis anos na igreja dela, depois fui para a igreja da minha tia, irmã do meu pai. Minha tia Mirian, meu tio Davi, meu tio Joel, meu avô, minha avó Isabel, todos pertenciam a outra igreja, chama Assembleia de Deus da rua Itaboraí. Está lá até hoje. Vou no Rio e dar uma passadinha lá para escandalizar a galera. Iam me ver de barba e (inint) [00:10:31] iam pirar, mas enfim, estou nem aí. Mas para lembrar um pouco essa memória. E eu fui educado nessa igreja. Claro que eu circulava na igreja da minha mãe, do meu avô e dos meus tios. E lá eu tive a oportunidade de aprender sobre a Bíblia, (inint) [00:10:53] nas pregações, no culto. Eu era um igrejeiro, o cara que estava na igreja, que gostava de estar ali ouvindo e participando da escola dominical. Até hoje eu sou fã da escola dominical. Então, eu fico em São Joao de Meriti até os 10 anos e depois vou morar em Anchieta, subúrbio do Rio, então já muda muita coisa. A cabeça daquele garotinho, da baixada fluminense, cercado dos tios e de adultos. Aí vou para outro lugar, outro território do rio de janeiro com meus irmãos, eu tenho um irmão de 35 anos e uma irmã de 30. Eu sou 80, meu irmão 85 e minha irmã 90. Ambos também da igreja. E aí eu vou morar em Anchieta e tenho a oportunidade de sair desse universo dos familiares e começo a encarar minha vida de adolescente negro no subúrbio do Rio. E aí, teve um dia que eu já estava na quinta série, hoje sexto ano, e uma galera me zoava e eu ficava bolado. Porque minha mãe, na época daquele seriado (Kunta Kinte) [00:12:34] eu era moleque, e ela falava "vocês não são descendentes de escravos. Vocês são descendentes de pessoas dignas, de reis e de rainha, povo nobre da África". E aquilo ficava ecoando a minha cabeça "mas que parada é essa?". E aí, quando os ataques racistas aconteceram, eu já tinha o link. Porque eu tinha já assistido (diáconos da justiça) [00:13:15], boyz in the man... Douglas: Boyz n the hood. Ras André: ...boyz n the hood. Tinha alugado Malcolm X na locadora. E aquilo mexia comigo, escravidão, racismo. Vi também `` Faça a Coisa Certa, do Spike Lee, na

Bandeirantes. Assistindo a essas coisas raciais, quando rolava alguma coisa, eu sabia o que era, mas não sabia reagir. Aí certa vez, a minha professora Ale, (de luta, hoje acho que ela se aposentou) é filiada ao PSOL, e, na época, ela me deu uma trava "pô, cara, você não sabe o que está acontecendo, não?" E eu "não entendi, professora", e ela "pô, todo mundo faz um monte de coisa e cai sempre para você. Está aí de mané". Na época, a galera falava mané e hoje falam maluco ou parceiro. E eu ficava zoando os pretinhos, na pilha dos caras. E ela "pô, está zoando gente que é igual a você, André". E ali eu levei um choque racial. Ali foi difícil, porque eu fui viver o fenômeno do racismo.

Douglas: Você tinha quantos anos?

Ras André: Eu tinha uns 13 ou 14 anos.

Douglas: Entendi. Então você estava formando uma consciência racial ainda, não é?

Ras André: Sim. Estava nesse movimento. Embora soubesse que eu não era moreno e que era preto, fui bombardeado (inint) [00:16:10] de 88. Eu lembro do (desfile) [00:16:15] várias coisas acontecendo na (TV Manchete) [00:16:17], denúncias de racismo. Eu tinha consciência, mas hoje eu lembro que em determinado momento eu fui trocado por isso, sendo que eu não tinha essa materialidade da coisa. Eu não sabia se substantificar.

Douglas: Ras, pelo que você lembra nesse momento que você tinha em 13 anos, você consegue recordar qual era a composição dessa igreja que você já frequentava por tradição familiar? Se era negra, se havia essas discussões?

Ras André: Então, isso é importante. Por favor, faça esse (inint) [00:17:08] porque senão eu vou embora. A igreja majoritariamente era preta, tanto a da minha mãe, onde você tinha no culto em torno de 200 pessoas, isso na década de 80, como na igreja que eu frequentei em Itaboraí, onde tinha espaço para umas 100 pessoas aproximadamente. A igreja era majoritariamente preta... os pastores eram pretos, mas hoje, pensando, eu nunca vi eles falando sobre isso. O que eu vi foi um movimento negacionista, primeiro do aspecto "ah, Jesus vai voltar e você não tem que se preocupar com essas coisas". Vi muito isso e uma desqualificação da África, principalmente porque esse período é o do We Are The World da famosa fome da Etiópia, que virou a campanha missionária de muita gente, "ah vamos levar salvação África". Então isso aconteceu muito. E em relação a demonização das religiões de matriz africanas, havia um culto de libertação clássico, mas não o que tem hoje "sai em nome de Jesus". Você tinha ali uma vibe de oração e não havia isso de querer levantar o nome desse panteão divino dos orixás, mas tinha um antitolicismo muito forte.

Douglas: Um anticatolicismo?

Ras André: Sim, na baixada o anticatolicismo era muito forte. Havia um movimento de conversão dos católicos, pelo menos eu presenciei muito isso, um ataque à Igreja Católica.

Douglas: Mas internamente não havia discussão racial e conscientização?

Ras André: Não.

Douglas: Mas então não foi nesse momento que você teve um encontro com a teologia negra, não é? Foi posteriormente?

Ras André: Sim. (Inint) [00:20:14]

Douglas: Você é pastor, Ras?

Ras André: Sim. Pastor metodista. Vou fazer três anos de ministério pastoral.

Douglas: Então você também se formou pastor depois do seu encontro com a teologia negra?

Ras André: Sim, foi depois.

Douglas: E como foi esse seu encontro com a perspectiva da teologia negra?

Ras André: Então, vamos lá. Ainda bem que não é fita, é outra modalidade de gravação.

Douglas: Fica tranquilo.

Ras André: Eu fui para Anchieta, fui para a igreja da minha mãe, e lá eu estava na condição de adolescente, do subúrbio do frequentando essa igreja Assembleia de Deus também, mas, de certa forma, menos ortodoxa que a da minha mãe. Eu me batizei com 16, quando chegaram meus 18 anos, eu...

Douglas: Na Assembleia?

Ras André: Sim, na Assembleia. Não fiquei porque não havia mais espaço para mim e as coisas que eu queria vivenciar. A galera dizia que era coisa do diabo. E eu pegava onda na época, fazia minha correria na música, pegando os acordes de violão, de baixo, ouvindo o rock and roll, o reggae. E a galera dizia que aquilo era do diabo, "Você vai para praia para você pegar mulher", e eu novo, semi-virgem, (suadão) [00:22:15] no surf, e a galera dizendo que eu ia para praia para pegar mulher. E aí chegou um ponto que eu comecei a não ir mais aos cultos. Chegou uma hora que eu alopei. Entrei, mas a frente, no movimento de pré-vestibulares comunitários. Em São Paulo é considerado Educafro e no Rio é pré-vestibular para negros e carentes. Havia vários núcleos desse pré-vestibular no Rio de Janeiro, e existia um núcleo no espaço católico em Anchieta. E aí um amigo meu, Tito, que inclusive é meu padrinho de casamento e eu sou padrinho de casamento dele, e ele é um cara mais descolado, que trazia para mim os materiais

do reggae, (inint) [00:23:14], Stevie Wonder, (Dom Carlos) [00:23:17]... (inint) [00:23:21] mais barato e ele me levou para o vestibular comunitário. Chegando lá, a pergunta era: pré-vestibular para negros e carentes. Aí essa pergunta era difícil. Eu sou negro. Tem alguém tocando aqui o interfone, segura aí rapidinho.

Douglas: Tranquilo.

Ras André: Pronto.

Douglas: Fica à vontade, Ras.

Ras André: (inint) [00:24:49] na portaria, aí um outro brother que está substituindo o irmão que tirou férias, veio perguntar se eu tinha visto. E esse pré-vestibular para negros e carentes trouxe uma reflexão "caramba, sou negão, mas eu não sou carente, eu não sou super pobre, meu pai trabalha, a gente tem uma renda maneira, será que eu vou entrar?", aí o cara "meu irmão, vamos lá". Aí eu fui. Houve uma reunião e foi pancadaria. A galera apresentou os dados relacionados à universidade e eu nem tinha ideia do que era faculdade. Sabia que rolava, mas eu não tenho ideia. Eu achava que era algo muito distante para mim. E nessa reunião fui bombardeado com informações referentes a questão da negritude. Aí para mim foi o grande lance. Eu comecei a fazer mais de perto o debate racial. E aí tive a oportunidade de conectar os caras.

Douglas: Mas esse seu primeiro contato já foi com alguma vertente específica das questões raciais, alguma discussão específica? Ou já foi a religiosa? Porque aqui em São Paulo a Educafro tem uma orientação católica, não sei aí no Rio. Mas não era do Educafro exatamente, não é. Quais foram essas discussões?

Ras André: Sim, o que aconteceu, sendo bem direto. Eu tive a oportunidade de estar no pré-vestibular comunitário, fiz o debate, comecei a caminhar no debate racial, acompanhando o que era proposto ali, mas em um viés educacional. Do que preto que não está na universidade, da universidade como lugar um de produção de saberes, como um lugar de desenvolvimento. Depois eu comecei a participar das APNs, os Agentes Pastorais do Negro. Entende?

Douglas: Sim

Ras André: Aí veio o debate que começou a fluir, que foi lá nós APNs que pela primeira vez eu ouvi que o cristianismo não é uma experiência europeia. Porque até então eu sempre li a bíblia. Sendo que em nenhum momento você consegue associar que esse Egito, onde o povo hebreu ficou durante anos, é a África. E que aquele território, onde a caminhada do povo hebreu se desenvolve, que é essa conexão de vários povos que depois vai se organizar com o povo hebreu, ali é afro-asiático. Depois que a ficha cai.

Mas dentro do culto, na celebração, em nenhum momento eu ouvi que Jesus vive em África, segundo relato de Lucas. Que Jesus tinha ido para o Egito. Não enfatizava que era a África. Depois, em nenhum momento fica nítido que Paulo não era uma pessoa branca. Paulo foi confundido com egípcio, você encontra esse relato na Bíblia. No (servo de Candaces) [00:29:38], africano, sabe, não apareceu. Lá na APN eu tive essa oportunidade de participar das reuniões e eu falei "que parada doida". Aí aquilo começou a fervilhar. Aí fui para Universidade, passei para a história em universidade particular com bolsa de estudos da Educafro, aí depois passei para UERJ. Aí esse ano eu me lembrei de um livro (Frei Davi) [00:30:27] sempre falava. Ele sentava atrás de uma estante, isso no espaço quilombo, que é o espaço da igreja católica onde funcionava a educação na época pré-vestibular para negros e carentes. Atrás dele havia vários livros. E havia um sobre teologia negra. Aí passou um tempo e eu fiquei com aquela imagem na cabeça. Aí uma vez eu vi ele com livro na mão, mas sabe quando você faz um esforço para conectar as coisas? Bom, e eu já estava começando a olhar para fé de uma forma diferente, querendo saber a base de outras pessoas. Então conheci o Professor Geraldo, que falava dessa ação do negro e de teologia negra, mas de uma forma muito genérica. E aí eu me deparo com quem? James Cone. Que, detalhe, estava prestes a ser doado.

Douglas: Qual o livro do James Cone?

Ras André: A biblioteca da Educafro, do pvnc, foi para outro espaço. E estavam se desfazendo dos livros.

Douglas: Você lembra qual é o livro do James cone?

Ras André: A Teologia Negra. Esse mesmo livro estava na estante da biblioteca que tinha que ser desfeita. E aí tive oportunidade de ler. Quando eu pego a Teologia Negra para ver, aquilo foi um Big Bang na minha, porque ali eu pude ver que Jesus não era branco e que a imagem de Jesus Branco era um projeto de colonização e de controle dos pretos. Essa apropriação do Evangelho como instrumento de opressão do povo preto. Ali eu pude ver a articulação desses religiosos com o poder negro, com os movimentos sociais de negritude, a conciliação do discurso da teologia negra coo... claro, não vai ser hegemônico, mas setores ligados aos Panteras vão ter como aliados os pastores de igreja negras. E aí fui ler e observar que havia um enfrentamento de pretos e pretas no campo teológico também. Não era só no campo da história, da filosofia, das ciências sociais. Que a teologia também é lugar de disputa. E foi muito legal, porque nesse momento eu estou voltando para igreja. Eu estou circulando em algumas igrejas, tentando localizar atitudes e práticas que fossem diferentes

daquilo contra qual eu já lutava, contra atitudes como, por exemplo, dizer que a África era maldita. Já me incomodava.

Douglas: Isso foi quando?

Ras André: Sim. Isso foi em 2005 ou 2006. Foi o período antes de eu chegar à UERJ. Eu cheguei na UERJ em 2005.

Douglas: Então, você teve contato dessa forma inusitada com a obra do James Cone, mas ele não estava dentro necessariamente da sua denominação religiosa?

Ras André: Não.

Douglas: E você percebeu alguma mudança, a partir desse seu contato, na sua relação com esse pessoal que você convivia? Teve atrito? Como foi a sua relação com o pessoal do movimento negro, que tem um olhar um tanto quanto congelado pelo cristianismo?

Você lembra de algum diálogo ou algum atrito?

Ras André: Então, que aconteceu. Eu me envolvo e começo a ter um relacionamento afetivo com James Cone. Sendo que publicamente eu não tinha uma discussão religiosa. Eu estava ali no movimento, fazendo uma discussão sobre o movimento negro, estava dialogando com a galera do movimento rasta. E aí encontrei o Mackandal.

Douglas: Saudoso Mackandal. Que Jah o tenha.

Ras André: Hoje é um ancestral. Mackandal, Ras Romeu, tinha aquela correria ali do (inint) [00:37:33]. Fiquei muito próximo da galera do movimento Rasta, antes mesmo de uma perspectiva protestante evangélica. Eu vou para a Igreja Metodista em 2006, quando conheci a Pastoral do combate ao racismo. Aí fez sentido. Estava ali no movimento Aliança Bíblica Universitária e soltava algumas coisas em relação à teologia negra, junto com o movimento de Missão Integral. Eu fiz o movimento de tensionamento dentro do movimento religioso primeiro. De uma certa forma, eu acabo saindo do movimento social e entrando para esse universo do movimento religioso, onde me encontro com a Aliança Bíblica Universitária, com o pessoal da rede evangélica nacional de ação social, começo a atuar na Pastoral de combate ao racismo, da Igreja Metodista. A partir desses lugares é que eu vou para o movimento social. Eu saio do movimento social, me distancio, passo por esse movimento de reinvenção, ressignificação e conexão com esses movimentos, e desse lugar é que eu volto a fazer a discussão com a galera de movimentos sociais. Aí sim, reivindicando o combate ao pecado do racismo, já com essa linguagem e atuação. Por exemplo, quando eu falava de teologia negra para a galera, o pessoal ficava me olhando e pensando "que papo é

esse?", "como seria isso?". Aí rolou um aspecto (inint) [00:39:50] do discurso do movimento negro com essa intervenção a partir da teologia negra. Coisas que a gente sempre falava: "por que representar o pecado como sujo, como preto?". Aí eu conheci uma galera, como o pastor João Carlos, que já participava de um movimento de capoeiristas evangélicos, o Rolf Malungo, o pastor Luis Daniel, (inint) [00:40:34] que era da igreja metodista, mas militava no PT. E aí eu comecei a ver uma galera que me acolheu e começou a me fortalecer no enfrentamento. A pastora Cacá foi a pessoa que disse "a dimensão teológica precisa estar conectada com a vida. Teologia sem vida não serve de nada". E ela tinha vindo de Costa Rica, teve um contato com a (inint) [00:41:19], com a Elza (inint) [00:41:23], que são teólogas femininas. Eu tive a oportunidade de me encontrar com essa galera toda, mas o ponto de partida para poder desenrolar isso tudo foi a Teologia Negra, de James Cone. Aí eu volto para o movimento reivindicando esse lugar de que evangélicos pretos podem, sim, ter uma postura antirracista.

Douglas: E você foi bem recebido? Como foi essa recepção?

Ras André: Não. Pela galera clássica do movimento negro, não.

Douglas: Por que? Quais eram as colocações e os argumentos?

Ras André: Primeiro, que eu estava querendo empretecer algo que é branco. Segundo, que eu estava traíndo o movimento. E a clássica é que não há condição de enxergar qualquer resquício de negritude no movimento evangélico. Tanto que parte das lideranças do movimento negro me conhece e a gente conversa, mas sempre com aquele pé atrás. Claro, a galera faz muitas críticas e eu acho legítimo. Sendo que eu sou mais acolhido pela galera fora do movimento negro. Por pessoas que "ah, poxa, Ras, eu vi uma live sua e, cara, aparece aqui na igreja para falar sobre Bíblia e negritude?". Uma pessoa preta, que uma vez me ouviu falando que ela não tinha necessidade de alisar o cabelo para ficar bonita, porque ela é bonita porque é preta e ela é a imagem e semelhança de Deus. Então, você pode até alisar o cabelo, mas qual é a sua motivação? Você quer ficar mais bonita? Você quer ficar parecida com quem? Você quer ser aceita? Você já é aceita pelo Todo Poderoso, que criou você à imagem e semelhança dele. Então, isso internamente é um processo poderoso de quebra de paradigma. A pessoa dizer "eu sou preto, negro e criado à imagem e semelhança de Deus".

Douglas: Então, Ras, desde de 2005 ou 2006 para hoje, você identifica um crescimento dessas discussões raciais dentro da igreja, fora do movimento negro? É uma primeira pergunta. E a segunda é: dentro do movimento negro você acredita que houve uma aceitação maior ou não? Ou ainda está igual? Ou a resistência aumentou?

Ras André: Hoje eu percebo, Douglas, que há muito mais visibilidade do que antes. Você tem hoje uma galera que não está militando no movimento negro institucional, tradicional, como MNU. Até tem, inclusive, a gente está (animando) [00:45:29] evangélico do MNU. Dentro do MNU, um setor de evangélicos fazendo combate ao racismo. Mas assim, a procura hoje é mais da galera... você vai ter pretos que militam no movimento negro porque querem esse conteúdo, então a galera está se descobrindo preta hoje dentro da igreja e quer fazer o debate e discutir a questão do pecado do racismo, e entender o que é a teologia negra. Então hoje você tem esses dois ambientes, ou seja, uma menina preta que vai descobrir que o cabelo dela é lindo e vai querer ficar de black. Então ela não quer mais passar o alisante. Ela quer hoje o black porque ela viu que é linda. E ela quer argumentos para enfrentar isso dentro da igreja e para refutar qualquer discussão que tente desqualificá-la. Isso é algo para qual o movimento negro na década de 80 e o movimento negro tradicional não abriram os olhos. Você tem alguns grupos que vão fazer alguns trabalhos, por exemplo, a pastoral de combate ao racismo (inint) [00:46:58] na década de 80 e ele faziam plenárias junto com vários setores do movimento negro. Sendo que não houve investimento do movimento tradicional negro de trabalhar na época essa questão dentro das igrejas. Você tem hoje um grande número de pretos e pretas que reproduzem o discurso racista, mas se você apresentar a Bíblia para essa pessoa e convencê-la de que o pecado é racismo, ela vai parar. Por que qual é a dimensão do (relicário) [00:47:45] dela? É "quero agradar a Deus, eu não quero pecar". Se você prova para ela que o racismo é pecado, você vai, pelo menos, ter um racista em crise na sociedade. Porque o cara vai dizer "eu não quero ir para o inferno, eu não quero pecar contra Deus". Nem que seja por isso. Agora que a ficha está caindo na cabeça de muita gente. Hoje, a igreja como fenômeno social na estrutura da sociedade, a galera percebe que não tem como falar de qualquer agenda sem envolver as pessoas que participam da sua igreja, principalmente o povo negro. Eu esqueci a outra pergunta.

Douglas: A outra parte da pergunta foi sobre como você vê essa discussão dentro dos movimentos negros? Se houve uma aceitação maior ou não? Ou se a reprovação permanece ou diminuiu?

Ras André: Então, vejo ainda muita timidez da parte do movimento negro, mas vejo também muita alegria quando a galera fala "tem a teologia negra aí", "Jesus era negão", "tem um monte de negros na Bíblia", nunca leram, mas vão dizer que tem preto na Bíblia. As nossas palavras de ordem chegaram até esses setores do movimento negro.

Embora haja ainda críticas, já conseguimos identificar que há uma galera interna fazendo debate. Teve uma vez que eu coloquei no meu Facebook, recentemente, "Exu não é diabo". Meu irmão, foi uma pancadaria. Ao ponto de uma galera da própria Igreja Metodista me perguntar "como assim?". Eu falei " não é. Exu é Exu e diabo é diabo", mas por que isso?", e eu falei "bom, vamos lá, onde você encontra Exu na Bíblia?", "porque o diabo se disfarça...", "não, eu quero discutir contigo o Exu. Está onde Exu na bíblia?", "é, não tem". Eu falei "bom, então, espera aí, o diabo pertence à dimensão de qual espiritualidade e religião?", "ah, mas Jesus vai falar", "olha, o diabo que você está falando aí é outro, não necessariamente é uma pessoa, mas, enfim, vamos lá", aí o cara vai pular para um lado e para o outro e dar a resposta dele. A espiritualidade de outra pessoa não tem nada a ver com a gente. A gente não pode fazer esse tipo de movimento, porque cria ódio e estigmatização. Se eu chego em uma escola (inint) [00:52:54] e digo que o candomblé é do diabo, e falo isso para uma criança durante anos, ela vai crescer acreditando que é verdade. E aí, a oportunidade que ela tiver de destruir aquilo, ela vai destruir. Porque se o diabo é o mal, e aquilo que está ali é uma embaixada do mal, eu tenho que destruir aquilo que materializa o mal. Quando eu tive esse debate com algumas pessoas, elas pensaram "não dá para fazer gracinha com o Ras".

Douglas: Ras, considerando que você é uma figura importante, mas não é único, você faz parte de um movimento maior de pessoas que tem esse discurso próximo ao seu, você entende que hoje exista no Brasil um confronto hermenêutico entre essa teologia negra e a teologia tradicional no interior das igrejas? Ou não chega a ser um confronto?

Ras André: Sim. Eu posso dizer que existem faíscas. Temos enfrentamentos localizados em determinadas frentes que começaram a se animar. Dentro da Igreja Metodista sempre houve debate, então não é algo tão recente assim, são 40 anos de debate. Não avançou muito, mas você tem um ponto de partida. Em outras denominações, o debate começa a ganhar corpo e fôlego. Você começa a ver assembleianos, que mesmo no campo da música já começam a fazer esse resgate, colocando elementos de uma africanidade. Você começa a ver grupos paraeclesiásticos que começam a assumir essa agenda do combate ao racismo e da teologia negra dentro de algumas denominações. Claro, de forma ainda bem embrionária, porque a retaliação é muito forte dentro das igrejas. Marcos Davi, em 2006, tentou fazer uma discussão com uma galera do Congresso Brasileiro Evangélico. Uma situação bizarra de racismo e eles fizeram um manifesto, e até hoje não falam sobre esse manifesto. Cenacora, que também é objeto

da minha pesquisa, foi desativada em 2008, Douglas. Por que isso não repercutiu? Eu fui conhecer teologia negra no livro do James Cone, que nem editado é mais (agora que foi reeditado junto a outro material). Mas por que esse livro não permaneceu? Por que o movimento não ganhou capilaridade? Essa é a minha pergunta.

Douglas: Houve um hiato dessa publicação de quase três décadas.

Ras André: Sim. É essa a discussão que eu faço. Houve uma lacuna aí. Então, você vai ter o próprio Antônio Olímpio de Santana, (Fézinha) [00:57:19], o Marco Davi, o pastor Eliade, o CLAI (Conselho Latino Americano de Igrejas), que vai ter programa antirracista. Você vai ter um programa de teologia negra nos Estados Unidos com bolsa de estudos para o mundo todo. Mas a pergunta da minha pesquisa é por que isso não repercutiu. Agora, anos depois, que chegou outra geração e você vê um outro discurso de 2002 para cá. Mas por que a galera que começou o debate não avançou? Por que a pastoral de combate ao racismo, a Igreja Metodista, não conseguiu mobilizar mais? A gente hoje também vive em outro contexto, o digital, onde você tem as mídias sociais e consegue alcançar as pessoas com mais facilidade. Hoje você coloca um texto do James Cone e isso vai chegar em 10 minutos a mil pessoas diferentes. Mas por que eu não consegui ser abraçado por essa galera antes? Por que eu não ouvi teologia negra pelos evangélicos e sim pelos católicos? Porque eu ouvi esse conceito de um espaço católico, por meio dos agentes pastorais do negro, onde eu participava do pré-vestibular. Por que eu não ouvi isso em outro lugar e não chegou na assembleia de Deus? Então são bolhas que eu também busco entender na minha pesquisa. Hoje você consegue ver. Tem curso sobre teologia negra.

Douglas: Tem curso universitário. Faculdade (Unida) [01:00:23].

Ras André: Aí eu me pergunto para quem e para quê é esse curso? Porque eu não consigo ver teologia negra fora da comunidade, como um livro que eu leio e vai ficar para mim. Não, teologia negra, que é uma percepção do evangélico, na forma de você compreender o evangélico contextual, precisa ser vivida com a comunidade. E aí a gente percebe hoje que existe uma certa gourmetização da teologia negra. Virou um produto. E isso me irrita.

Douglas: Você consegue identificar, a partir de quando, algum fator que tenha colaborado para isso? São as mídias sociais ou há também uma mudança de mentalidade e uma recepção maior do público cristão?

Ras André: Existem as duas coisas: o fenômeno das mídias, que joga isso para frente. Por outro lado, você tem o mercado. Não podemos esquecer que o capitalismo

transforma tudo em mercadoria. Então há uma galera que quer de fato conhecer e outra que viu que pode capitalizar nisso.

Douglas: E quem você acha que capitaliza nisso? As editoras, pessoas...?

Ras André: É amplo. O que me assusta é que muita gente descola a teologia negra da comunidade, transformando apenas em discurso. E isso não é discurso. Deve ser uma ferramenta, mas não pode ser meramente discursiva. Eu sou coroa, eu sou década de 80. Eu sou aquele cara pragmático, com aquela visão até um pouco romântica. O cara quer fazer um curso, tranquilo. Mas a minha preocupação é sobre qual é o fim concreto disso? É para poder atuar na igreja, fazer ampliação da formação, poder fortalecer iniciativas de enfrentamento ao racismo dentro das igrejas, na sociedade? Ou não? Então, eu fico um pouco assustado, embora saiba que é um processo também.

Douglas: Mas você acredita que essa ampliação do alcance da teologia negra, com todos esses problemas que apontou, pode contribuir para o combate ao racismo no Brasil ou corre o risco de ser apenas mais um produto da indústria cultural apenas?

Ras André: Eu vou dizer duas coisas para você. Primeiro, a popularização pode e deve acontecer. Segundo, eu tenho medo é que essa popularização seja mediada pelo capital. Eu sou favorável a falarmos sobre teologia negra, agora, isso não pode se tornar um produto que gera desigualdade e exclusão. Um curso de teologia negra de 300 reais, quem pode pagar do nosso povo? Teologia negra no espaço universitário, quem pode fazer? Aquele irmão que está na igreja local não está lendo sobre teologia negra. Ele está lá com a bíblia dele na mão, fazendo um enfrentamento. A minha pergunta é se está chegando até ele. Quando eu critico a galera do movimento negro evangélico, eu falo sobre qual é a nossa ligação com as igrejas das favelas, com as igrejas que são maioria preta, mas a teologia ainda (inint) [01:07:14] colonizada. Essa é a minha preocupação e crítica. Todas as vezes que me chamam, eu vou em qualquer lugar. Perguntam "o que eu preciso?", eu digo "traz a sua bíblia", vamos encontrar a teologia negra aí. "Lucas 9, 51-57, vamos ler", "vamos ver João, vamos ver o Êxodo". E a partir daí a gente faz o link na prática sobre esses teóricos. Aí sim, o cara já está preparado para avançar porque ele já viu na bíblia que existe um processo de desigualdade e opressão, e que existe uma leitura equivocada. Eu sempre parto daquela reflexão de Lucas, da parábola do filho pródigo, quando Jesus pergunta para o (inint) [01:08:59]: "Como você lê?". Isso para mim é a chave hermenêutica de tudo. Jesus pergunta "como você lê as escrituras". E esse é o debate. Como eu leio a fé, como eu encontro com Deus, criador dos céus e da terra, que me fez preto e que sou filho dele? Como eu faço para que a

minha história e meus ancestrais sejam respeitados? Para que eu não sofra e morra em nome da minha pele. Isso precisa ser encarnado. E nosso povo preto precisa ter essas dimensões. Por que falam que a África é maldita? O que está por trás disso? O que está por trás de uma (intervenção) [01:10:09] que dizia que (Cam) [01:10:12] era africano e por isso a África podia ser escravizada? Isso é teologia negra. E a nossa galera quer transformar isso em algo difícil, com muitos conceitos e epistemes. E aí o cara que precisar ler e se libertar, acha difícil. Aí permanece na mão da galera que vai para universidade. Nada contra, estou fazendo mestrado. Não estou sendo hipócrita, só estou chamando atenção daquilo de Gramsci falar sobre intelectualidade orgânica. Por isso não quero mais falar sobre teologia negra. Nós temos que ver como a gente materializa isso dentro das comunidades. E aí as pessoas se apropriam, fazem discurso e abandonam a comunidade de fé. Essa é a minha crítica. "Ah, mas porque teologia negra..", "Mas tu está na comunidade, na igreja local? Tu está onde?", "ah, estou aqui na universidade", "mas como está a luta aí pelo nosso povo? Como está o processo de fortalecimento da comunidade? Como está o sistema de ajuda mútua da nossa galera?". (Inint) [01:12:19] tinha essa dimensão da comunidade enegrecida. James Cone está o tempo todo falando sobre a tradição e experiência da comunidade, de libertação. Claro que ele vai usar ferramentas hermenêuticas, mas ainda assim o lugar de partida é a experiência da comunidade. Aí aqui a gente faz o discurso do movimento negro aprisionado, em uma perspectiva individualista e que não tem o viés comunitário. Aí a gente vai ter um fenômeno da teologia negra da mesma forma que foi com a teologia da libertação: um grande boom, para depois ter um arrefecimento. Douglas: Sim. Perfeito. Ras, já temos mais de uma hora de entrevista. Eu consegui todas as perguntas. E vou dar uma de Abujamra: tem alguma pergunta que eu não fiz, mas que você gostaria de responder? Tem algo que você gostaria de falar que ainda não foi dito?

Ras André: Sim. Da importância de a gente conectar a teologia negra com uma agenda contra a intolerância religiosa de fato. Ainda vejo isso muito desconexo. Claro, a teologia negra é uma experiência cristã, que surge nesse universo cristão, mas no contexto do Cone, que é completamente diferente do Brasil, claro, vamos ter lá uma galera falando sobre esse aspecto mais ampliado, mas eu sinto que a teologia negra hoje no Brasil precisa ganhar esse chão. (Inint) [01:15:21] fala isso também. Diálogo de defesa das religiões de matriz africana, de fortalecimento do viés comunitário, do encorajamento do surgimento de comunidades pretas, comunidades que entendam a

negritude como um ponto de partida e ressignificação. Qual a (chave de leitura) [01:15:57] da minha fé? A negritude. Eu sinto falta disso. A gente ainda não conseguiu experimentar a negritude como chave de ressignificação da fé. Mesmo como pastor da igreja local, fazendo debate e mobilizando, convidando as pessoas a essa reflexão, ainda não vi. E uma outra pergunta que você não fez, mas eu vou falar, é da dificuldade da gente ler outros caras. Eu mesmo fiquei muito fixado no Rone e depois de muito tempo que eu estou vendo outros caras, como (Kenny Brown Douglas) [01:17:10], o próprio padre Toninho, (Internesh) [01:17:19], que vai falar muito sobre (inint) [01:17:21], a (inint) [01:17:27] Lopes, pastor Pedro, que está na Igreja Metodista Episcopal Africana. Então, assim, também dificuldade de (tradução) [01:17:45]. Muitos livros legais a gente não teve acesso. Durante muito tempo eu fiquei muito fiel só com o Cone.

Douglas: E a gente estabeleceu uma relação de dependência com as editoras, então a gente só tem acesso ao que as editoras resolvem traduzir, e isso é um problema. É importante ter essas traduções subterrâneas, que espalham as informações e que não dependem das editoras.

Ras André: Essa iniciativa é que eu acho massa junto a galera, de fazer esse tipo de publicação. Eu vou fazer muita questão (inint) [01:18:37] ter a oportunidade de ler o evangelho segundo o Garvey, porque é uma outra chave de leitura que a gente vai ter e é também teologia negra. O cara que sistematizou foi James Cone. Junto de um movimento, o James Cone é o cara que é animador da parada, que articula e mobiliza. Mas a gente não pode se esquecer das outras experiências.

Douglas: Ninguém cria nada exatamente. Ele entendeu o ambiente e a partir dali propôs algo, mas ele já observava isso em outras pessoas.

Ras André: Sim. Ele sistematizou, mas tem uma outra galera que já está ali. Muitas igrejas negras, eu não tenho como provar, mas tenho convicção, vão pegar essa experiência do Marcus Garvey, e vão se constituir como igreja com esses princípios.

Alguém falou comigo que o pai era garveísta, não me recordo, acho que foi o próprio Pedro Leiva que falou isso. Alguém que era pastor, mas também garveísta e fundou igrejas negras. Eu acho que o pai de Malcolm X era um pastor batista e garveísta.

Douglas: O pai e a mãe do Malcolm eram da UNIA, que era a organização que o Garvey presidia.

Ras André: Olha aí. Uma igreja com essa organização. Por isso que mataram o cara. Então eu sinto falta dessas coisas. E, claro, entendendo que o Cone vai ser a porta de

entrada para muita gente. E isso é muito importante. A gente está na luta com o objetivo de que essa teologia, que me alcançou e alcançou vários outros, continue alcançando a galera. Que não seja preciso uma série de coincidências para você poder se deparar com a teologia negra. Que isso possa ser comum nas nossas igrejas. E essa galera que está acessando, se formando, eu acho importante. Eu sou muito ligado a essa questão da formação, eu só não quero, do fundo do coração, igual você falou, que seja algo personalista "ah você precisa fazer tal curso". Não.

Douglas: Vou ser um teologista negro. Difícil. Obrigado, irmão. Posso encerrar a gravação?

Ras André: Pode.

Anexo 3 – Entrevista Luiz de Jesus

Entrevistador: Gravando. Hoje é dia 19 de novembro de 2021. Irei gravar a entrevista com o Luiz de Jesus, integrante do Movimento Negro no Brasil. Homem negro, cristão, evangélico. Enfim, é isso. Luiz, vamos lá. Obrigado, viu, pela participação. Luiz, quem é você? Conta um pouco da sua história para a gente, por favor.

Entrevistado: Eu sou um homem preto que contrariou as estatísticas, passando aí já, vivendo meio século de vida. Morando na periferia. Filho de mãe solo, literalmente. Minha mãe foi sozinha, criou eu e meus três irmãos junto com a minha avó. Fui crescendo aí com essa resistência, com essa dificuldade que a gente sempre tem enquanto homem preto, criança preta, adolescente, jovem, com toda essa questão com o racismo estrutural e está presente em nossa vida e faz (inint) [00:01:30] formando a partir do

momento que a gente vai resistindo e existindo de tudo isso. Então esse sou eu, filho de dona Ana Cecília de Jesus.

Entrevistador: De onde que é a sua família, Luiz?

Entrevistado: Minha família é de Minas, Itajubá.

Entrevistador: E você se denomina cristão?

Entrevistado: Sim, me denomino cristão protestante.

Entrevistador: Como você se deparou com essa perspectiva de religiosidade na sua vida, você lembra? É uma tradição familiar ou sua família tem outra tradição e você se converteu? Como que você se tornou o Luiz, hoje um homem negro, cristão? Hoje e há alguns anos já.

Entrevistado: A minha família, na verdade, sempre foi católica. Ia à missa com a minha mãe todos os domingos. O que me levou, na verdade, a minha família, de certa forma, a se converter para o cristianismo foi com o nascimento do meu primeiro filho, que é o André, que foi uma criança que teve dificuldade no parto, que é uma criança especial. Na verdade, hoje é um jovem, está com 31 anos. Ele teve toda uma dificuldade no quadro neurológico, bastante complicado, e isso, naquele momento, eu era jovem, tinha ali para os 17, 18 anos, então já me deparar com um filho e um filho

ainda com uma necessidade especial, naquele momento aquilo mexeu não só comigo, como com toda a minha família. Naquela época eu fazia parte do movimento rap, estava curtindo ali, eu tinha um grupo de rap na época.

Entrevistador: Você tinha um grupo de rap?

Entrevistado: Sim.

Entrevistador: Qual era o nome do seu grupo?

Entrevistado: Era Anjos do Rap. Na verdade, nós andávamos junto com o (inint) [00:03:34], que, na verdade, o Mark tinha o grupo dele, que era o (inint) [00:03:39] rap, que era ele, o Rick, o DJ Puma, aí tinha os irmãos, que é o DJ Lord, que é da Zona Sul, Diadema, que ele tinha os irmãos de rua. Era ele, o irmão dele (inint) [00:03:52], Reginaldo, até o Marcelo, a DJ Grace e eu, que era eu, o Marquinhos e o DJ Puma. Aliás, DJ... esqueci agora o nome dele. O JC, que é o José Carlos, estava de DJ nosso e a gente fazia ali então (inint) [00:04:13] se apresentava junto naquela época. Então, na época do (inint) [00:04:17] ali na São Bento, na Praça Roosevelt. Tive a oportunidade, na época, de dividir (inint) [00:04:24]. Então tive toda essa experiência. Fiz o primeiro (inint) [00:04:29] da Serra, então levei grandes nomes naquela época que estavam surgindo lá no rap, levei lá para (inint) [00:04:36] da Serra. Estava naquele momento. De repente, eu me vejo ali com aquela situação, com um filho na UTI, desenganado pelos médicos. Naquele momento, começaram, minha irmã já estava indo a uma igreja na Zona Leste, ali na (inint) [00:04:56], e em um desses cultos eu fui e ali, naquele momento, eu estava sem chão e eu entendi que aquele espaço ali estava sendo acolhedor para mim. Eu não era, não tinha aquela história de falar “nossa, eu era um drogado, era um bêbado, era vida louca”. Não, simplesmente eu estava precisando de um apoio, de um acolhimento e aquela palavra na noite, naquele culto ali, eu me senti que aquilo, que aquele chamado ali foi algo que foi para mim, que mexeu comigo. Até quando eu fui para a frente lá, tem aquele momento chamado apelo das igrejas, quando o pastor fala “tem alguém nessa noite que quer entregar a vida a Jesus, quer mudar de vida?”. Eu fui, realmente. Eu confesso que eu fui realmente por causa da cura do meu filho. A motivação de eu ter ido foi porque eu queria a cura do meu filho.

Entrevistador: Isso foi mais ou menos quando?

Entrevistado: Foi 21 de junho de 1990. O dia que eu fui, foi uma sexta-feira, eu lembro que eu cheguei lá e quando eu fui na frente, todo mundo ficou olhando. Acho que ninguém acreditou. Achou que era... (inint) [00:06:07] muito envolvido. Se alguém falasse para mim assim: olha... uma vez a minha namorada, na época, falou assim: escolha o rap ou eu. Eu falei: tchau. Eu era muito envolvido.

Entrevistador: E você lembra qual era a igreja, a organização?

Entrevistado: Sim, O Brasil para Cristo, na (inint) [00:06:22]. Ali o pastor Joaquim, que foi o pregador daquela noite.

Entrevistador: O Brasil para Cristo é a denominação? Ela tem alguma linha específica?

Entrevistado: Não, é uma linha. É uma igreja pentecostal, na verdade. É uma igreja histórica, pentecostal, tem muitos anos aí, do pastor Manuel (inint) [00:06:41]. É uma igreja muito tradicional, muito conhecida no Brasil. Aí, naquela noite ali, foi um dia, 21 de junho de 1990, que realmente eu tomei uma decisão, fu buscar a cura do meu filho. Eu costumo dizer que (inint) [00:06:57] o Deus da cura, na verdade. Encontrei o Deus que me curou de angústia, me curou de traumas, de várias coisas e várias questões que eu trazia dentro de mim, embora a motivação foi realmente por buscar a cura do meu filho. A partir dali a minha família também começou a frequentar também. Ali minha mãe, meus irmãos.

Entrevistador: Mas e hoje você é batista?

Entrevistado: Sim. Depois, isso, a igreja era muito longe. A gente morava em Taboão da Serra, para ir para a Vila Carrão na época, (inint) [00:07:36]

1990, não tinha esse monte de variedade de linhas de ônibus, então... e o próprio pastou disse: procura uma igreja próxima à casa de vocês. Ele via que a gente atravessava à noite ali para poder, atravessa muito a cidade, na verdade, para poder ir até o culto ali. Ali começou o trabalho de uma igreja que tinha, na verdade é um grupo, uma congregação, lá em Taboão da Serra, onde (inint) [00:08:04] morava. Aí minha família toda, começamos a ir à Igreja Batista. Então a Igreja Batista ali foi onde começou a me despertar

o interesse para conhecer um pouco mais, me aprofundar mais na palavra, na Bíblia, e (inint) [00:08:19] mais conhecimento dessa fé que eu estava, naquele momento, ali, absorvendo aqueles conceitos, aquelas doutrinas. (inint) [00:08:31] compreender até que ponto aquilo fazia sentido na minha vida. Aí foi que, em determinado momento, eu acabei realmente, não tem como, acaba se conflitando com a sua negritude.

Entrevistador: Isso foi quando, mais ou menos? Você lembra o ano?

Entrevistado: Olha, na verdade foi assim, quando eu me converti em 1990, em 96 eu já estava me formando em teologia. Eu já fui buscar um monte de questões, perguntava para o pastor. Ele acabou me direcionando, dizendo que as respostas eu teria fazendo (inint) [00:09:17] teológico.

Entrevistador: Então você ingressou, teve esse primeiro contato em 1990 e em 1996 já estava se formando em teologia?

Entrevistado: Isso.

Entrevistador: Nesse meio tempo, teve uma troca de denominação da Brasil para Cristo para a Igreja Batista...

Entrevistado: Isso.

Entrevistador: E você sentiu que você teve algum conflito racial, como você falou agora, que, em algum momento, isso confronta com a negritude?

Como foi isso, Luiz?

Entrevistado: Eu comecei vendo nos seminários, no seminário teológico de que eu participei, então, tem alguns professores que faziam alguns comentários que eram assim, por exemplo...

Entrevistador: Qual era o seminário?

Entrevistado: O Seminário Teológico Batista Nacional. Então, um dos professores começou a dizer em uma aula, em uma das aulas dizendo: os negros vieram, trouxeram para o Brasil, trouxeram muitas coisas, trouxeram a (inint) [00:10:22], trouxeram a feijoada, mas também, infelizmente, trouxeram a macumba. E todo mundo dando risada, aquela coisa toda. Aí eu vi que esse discurso preconceituoso já nascia dali, no próprio seminário. O seminário já formava as pessoas com o pensamento de demonizar a cultura africana. Nós tínhamos uma matéria lá chamada Ceita e Heresia e essa matéria dizia o quê? O que é a ceita e a heresia nessa

definição? Era tudo aquilo que não era cristão, ou seja, o que não fosse cristão era tudo ceita e heresia. Eu tinha vários amigos e tenho vários amigos de outras religiões e, para mim, eles nunca... o fato de eles serem de forma diferente da minha, da minha fé, terem uma fé diferente, nunca houve nenhum tipo de conflito em relação a isso, muito pelo contrário. Eram amigos. Sempre respeitaram, eu sempre respeitei também. Aí eu comecei a perceber que essa questão do preconceito, o fato de eu ser negro dentro da igreja, eu vi que tinha uma forma diferente de se trabalhar, principalmente quando se teve um culto lá nos anos 90, começou uma coisa na igreja, uma febre, chamava culto de libertação e cura interior. E, assim,

as pessoas pegavam e perguntavam para mim. Tinha uma roda de oração, perguntavam: quem aqui já...? Aí estava conversando tudo normal: quem aqui já fez, participou de festa de Cosmo e Damião? Eu falei: eu. Normal, na minha infância, é supernormal as crianças na rua. Acho que não quem não teve uma infância (inint) [00:12:20] que não vai (inint) [00:12:21] Cosmo e Damião (inint) [00:12:22]. Ali foi falado assim: então nós temos um problema aí. Me colocaram no meio de uma roda onde as pessoas começaram a orar, os pastores começaram a orar por mim e para mim, rejeitando tudo que eu tinha comido, tudo aquilo que eu tinha trazido para a minha vida de maldição, de condenação, porque eu tinha comido o doce de Cosmo e Damião. Eu fiquei pensando assim: poxa, mas eu nunca vi eles fazendo isso com quem comeu aqueles biscoitinhos da sorte que vêm junto com a comida chinesa, que vêm no bolinho primavera, essas coisas todas, de outras religiões. Não tem. Não tinha nada. (inint) [00:13:05] via pessoas expulsarem espírito de Buda das pessoas, por exemplo, mas, agora, tudo que era África, aí as pessoas começaram a trazer essas coisas e aí eu vi que tinha esse olhar diferenciado. Começaram aí. Aí eu já percebi que aquilo ali já começou a me incomodar. Eu era um novo convertido, então eu não tinha muito conhecimento ainda, mas você identifica que alguma coisa estava estranha. Eu percebi que, realmente, eram as falas, que tudo que se direcionava no sentido era macumba e aí era falando da questão da África, falando da questão da cultura, a demonização da trança, então a pessoa que tinha trança, “estou sentindo uma presença, estou sentido uma

pressão”. A pessoa chegava com trança ou com alguma roupa. Aí chegou um momento que eu comecei e aquilo vai entrando em você se você não tomar cuidado, só que quando você, pelo fato de você ser negro e ter pessoas na sua família e relacionamentos com pessoas de outra fé, de outra forma de fé, faz você pensar: mas quem não tem esse tipo de contato, realmente, acaba entrando nisso. Aí eu falei bem assim: poxa, como que eu posso pegar e ter medo? Eu vou ter medo das pessoas porque elas se vestem, porque ela tem um turbante, por que a pessoa frequenta o terreiro? Eu falei assim: não faz sentido isso, a gente fala que Deus é poderoso, tudo posso naquele que me fortalece. Não vou ter medo de alguém que frequenta um terreiro, frequenta um centro espírita. Então aquilo não fazia sentido para mim. E, lógico, eu não tinha o conhecimento do racismo teológico e de como aquilo está sendo construído dentro da igreja, porque eu era um novo convertido, mas mais para a frente eu, percebendo isso, comecei a pegar e já a trabalhar essa questão da igreja. Comecei a trazer. Foi quando eu conheci uma igreja muito bacana, que aí eu comecei a trabalhar a questão racial dentro da igreja, dentro e fora da igreja, e aí abriu um horizonte muito grande.

Entrevistador: Qual igreja era e quando era?

Entrevistado: Foi em 2005, Igreja Pão da Vida, (inint) [00:15:22]. Era uma igreja que ficava na Avenida Cidade Jardim, em frente ao Jockey Club. É uma igreja que a maioria era de negro, majoritariamente de negros, pretas e pretos, só que o pessoal todo doutorado, mestrado, pós-graduado, uma negrada toda que já tinha um nível acadêmico. Eu lembro que na época, que a pastora Daniela não era pastora ainda, a gente começou a conversar. Discutia eu, ela, o Isaac, a gente começava a discutir essas questões. Aí nós ficamos sabendo que tinha a igreja e nós fomos discutir essas questões. A gente discutia a questão de (inint) [00:15:59] se via como preto, mas falava: a gente está muito parado, vê todo o movimento que tem, tal pessoa do candomblé, tal pessoa é da umbanda, cadê a gente? Cadê a gente preta cristã, que não está nesse espaço? Aí ficamos sabendo que ia ter um evento lá na UFF, um Núcleo de Consciência Negra na USP. Quem estava liderando ali era o jornalista Dorgival Pinheiro e ele, naquela época, em 2007, foi em 2007, naquele (inint) [00:16:36] chamado Movimento Brasil Afirmativo. Aí

nós fomos lá para ver o que era. Chegando lá, o núcleo lá, todo mundo (inint) [00:16:43] e na hora que a gente se posicionou, se apresentou, “nós somos a igreja não sei o que”, o pessoal começou a olhar para nós. Teve um carinho lá que falou bem assim, chegou e falou assim: “o que vocês, evangélicos, estão fazendo aqui?”. Quando ele fez isso era a deixa. Irmão, quem é você para dizer onde é que nós temos que ficar? (inint) [00:17:08] muito tempo onde a gente tem que ficar. Nós escolhemos o lugar de ficar. Colocaram a mordaca na nossa boca e nós tiramos, entendeu? Agora é nossa hora de falar. Você sabe quem foi...? Aí a incoerência, porque nesse núcleo de (inint) [00:17:23] tinha a foto do Martin Luther King e do Nelson Mandela. Aí nós questionamos: você sabe quem foi Martin Luther King? Sabe quem for o pastor Batista? Sabia que Nelson Mandela era metodista? É metodista, porque estava vivo ainda. Aí começamos a falar da negritude, que a nossa negritude não anula a nossa fé e a nossa fé não anula a nossa negritude, que nós somos negros cristãos, sim. A partir dali ganhamos moral, o pessoal começou a nos respeitar. Foi a nossa primeira ação. Foi o quê? Nós encabeçamos ali a campanha, junto com o senador (inint) [00:18:02], encontramos com ele em São Paulo, fomos buscar ele lá no aeroporto, saímos lá da igreja e fomos buscar o senador Paulo (inint) [00:18:09] lá no aeroporto e ali encabeçamos a campanha para 100 mil assinaturas (inint) [00:18:15] racial. Isso aí foi o primeiro marco que a nossa Igreja (inint) [00:18:19] Pão da Vida, nós, pretos e pretas da igreja, fizemos. Fomos para Brasília com a pastora Daniela e liberamos o movimento. Estava em cima de caixa de som na Avenida Paulista na Marcha da Consciência Preta, aí começamos, a igreja, colocamos a igreja para a rua e começamos a discutir. E aí eu fiz o primeiro seminário em 2007, primeiro seminário intitulado Negritude e Fé, discutindo o racismo dentro de fora da igreja. Aí a gente começou. Começamos a trazer pessoas. Aí trouxe, na época, o antropólogo (inint) [00:18:55], que faleceu recentemente, que foi John (inint) [00:18:58], que era um historiador judeu que estava aqui no Brasil e escreveu a sua tese de doutorado, foi: Procurando Deus no Brasil. Aí ele pegou e começou a procurar as igrejas pretas, o movimento preto e chegou até a nossa igreja. Fez uma entrevista comigo e a nossa igreja, inclusive, está em um livro dele, que foi a tese de doutorado dele, que acabou virando um

livro, (inint) [00:19:17] Igreja Cristã Pão da Vida. Aí fizemos esse trabalho. Aí começamos a trabalhar e começamos realmente a frequentar. Nesse dia, nesse primeiro seminário aí estava a doutora Carmem (inint) [00:19:32], que na época era presidente da Comissão (inint) [00:19:35] da OAB. Estava o antropólogo (inint) [00:19:37]. Acho que o pastor Marco Davi estava também nessa, nesse seminário. Tinha um outro pastor angolano. Aí começamos a trazer pessoas para falar de todas as coisas. Falamos muito de beleza negra, estética preta, começamos a falar isso dentro da igreja. Tinha uma coisa que incomodava, que a gente falou assim: poxa, tem algumas pessoas que começavam a incomodar na igreja e a falar assim “nossa, a história de vocês é muito triste”. Não, não é triste, essa é a realidade. A gente realmente começou a colocar a verdade e aquela história é a verdade que a história não contou. E começamos a nos posicionar lá. Aí, o que eu pensei? Poxa, mas não dá certo a gente. Vamos ver se está certo, porque a gente está falando da religião de matriz africana, fica falando do candomblé, falando da umbanda dentro da igreja, mas o certo é dar a fala para quem fala, para quem (inint) [00:20:31]. Quem tem que falar é quem é da religião. É uma Mãe de Santo, é um Pai de Santo. São eles que têm que falar da religião deles. A gente quer fazer um debate para ser bem plural, para ser rico. Aí eu deleguei (inint) [00:20:42], o pessoal já tem um certo preconceito. Aí comecei a fazer esse seminário fora. Aí o seminário fiz lá dentro na ação educativa e foi o segundo seminário Negritude e Fé. Aí cada um (inint) [00:20:58] seminário tinha um tema, tem um blog onde tem todos os seminários, tem todas as pessoas que participaram, tem fotos, tem as falas, tem os painéis ali. Aí começamos a fazer essa discussão, mas começamos a convidar, porque aí começava a convidar pessoas de fora. Aí eu comecei a me posicionar nesse sentido e ser um cara que lutava contra a intolerância religiosa. Comecei a me posicionar de uma forma muito mais através dos seminários e através de discussões. Comecei a falar em faculdade, comecei a falar em UBS, comecei a falar em vários lugares sobre a questão do racismo e da intolerância religiosa. E aí eu tinha mais espaço para falar fora do que dentro da igreja. Foi muito engraçado isso. Entrevistador: Dentro dessa igreja que você disse que era majoritariamente negra?

Entrevistado: Isso. Aí dentro da Igreja Cristã Pão da Vida. Eu fiquei na Igreja Cristã Pão da Vida e depois a Igreja Cristã Pão da Vida fechou. Em 2007 para 2008 ela acabou fechando, (inint) [00:22:03] foi (inint) [00:22:05] as igrejas fecham por algum tipo de motivo. A igreja realmente fechou porque, assim, não se tinha tempo, na verdade.

Entrevistador: Mas essa discussão racial dentro dessa igreja, em específico, era ativa? Ela existia? Como vocês conversavam isso?

Entrevistado: Não, a gente conversava porque todo mundo sempre (inint) [00:22:24] era preto, a esposa do pastor era preta, a filha do pastor era preta, a irmã da pastora Daniela hoje preta também, tinha um grupo de rap. Ela era cantora de rap, cantou um rap (inint) [00:22:40]. Então a gente participava de um movimento na época também dos anos 90, que era o Igreja Pedra Viva, que ficava ali na Santa Cruz. Ali eu trabalhei na época também e eu trabalhava mais nessa questão de música junto ali com o Fernando (inint) [00:22:57], (inint) [00:22:58] morando nos Estados Unidos. A gente era responsável por fazer todos aqueles eventos (inint) [00:23:08] e aí tinha aqueles eventos que aconteciam no Pedra Viva junto com o pastor Robson Nascimento. A gente fazia esses eventos. Então esses movimentos eram movimentos que fortaleciam a negritude e mostravam a negritude através da música, através da estética, porque a Pedra Viva é onde chegava as pessoas do cabelão, dread, trança. É onde você vê essa negrada. Você fala: meu, (inint) [00:23:36]. E você pega, você vai para a igreja, você vai sozinho, às vezes. Era Pedra Viva ou era Igreja Pão da Vida, que era referência. E tinha a igreja (inint) [00:23:46] aqui de Guarulhos, que é o pastor Joilson Felix, também lá tem uma igreja que tem um projeto bacana com negritude, a igreja faz umas músicas com samba rock, umas músicas com funk dos anos 70, então uma igreja também que tem uma proposta social muito bacana. Então foram essas pessoas que a gente começou a dialogar e o pastor Marco Davi foi a pessoa ali, ele e o pastor Davi Ramos, que foram as pessoas que foram precursoras dessa questão de discutir essa questão de negritude dentro da igreja. Ernani também, Francisco Ernani, do quilombo, fez a missão quilombo. O Ernani foi o cara que começou a (inint) [00:24:37], fez o (inint) [00:24:37] e ali ele começou a discutir essa questão, na época do Orkut, discutir nas redes sociais essa questão. Tem uma gama

de material e aí ele foi também um dos precursores do Movimento Negro Evangélico do Brasil. Depois o pastor Marco Davi veio junto com a (inint) [00:24:55], junto com a pastora Wal, aí montaram a ANNEB, que é a Aliança de Negros e Negras Evangélicos do Brasil, da qual eu fui presidente aqui em São Paulo.

Entrevistador: E você foi presidente da Aliança de Negros e Negras Evangélicos do Brasil. Esse movimento...?

Entrevistado: Em São Paulo, não é? Em Brasília era a pastora Wal, no Rio de Janeiro o pastor Marco Davi.

Entrevistador: E esse Movimento Negro Evangélico que você falou que chama hoje do MNE, que tem nas redes sociais, tem alguma ligação?

Entrevistado: Na verdade, assim, quando a ANNEB nasce ela se propôs a que ela fosse um grande guarda-chuva e todas as outras (inint) [00:25:38] como Martin Luther King, tem a Missão dos Quilombos, tinha tantas outras frentes. A ideia era que tudo fosse realmente um movimento, os movimentos negros evangélicos, (inint) [00:25:54], na Bahia, então tem vários movimentos realmente de resistência dentro das igrejas que era a ideia, realmente, mostrar a negritude. Mas aí, quando fala de Movimento Negro Evangélico, na verdade, assim, não existe hoje um protagonismo, então existem vários movimentos e o Movimento Negro Evangélico, a ideia dele realmente é aglutinar todos os movimentos. Mas tem um movimento também que é muito forte, que eu saí daqui de São Paulo, (inint) [00:26:29] Igreja Pão da Vida, que foi o primeiro encontro de negros e negras cristãos do Brasil, que foi o (MNC) [00:26:34] do pastor (inint) [00:26:35], que ele é um (inint) [00:26:44] e ele é uma (inint) [00:26:48] na verdade nessa questão para discutir e, muitas vezes, as pessoas não entendem, acham até que ele é bastante ácido, que ele não tem muita paciência com essa demonização que se faz das religiões de matriz africana, enquanto nós somos pretos africanos. Então tive a oportunidade de estarmos com o pastor Walter nesse primeiro encontro de negras e negros cristão (inint) [00:27:12] Igreja Cristã Pão da Vida. Nós saímos daqui de São Paulo, fizemos uma vaquinha em várias pessoas e fomos prestigiar esse primeiro encontro lá para a Bahia, Salvador, na Universidade 2 de Julho. Estivemos ali.

Entrevistador: Quando foi isso?

Entrevistado: Isso foi em 2007. Então tudo que tinha nós queríamos pegar e nos instruir e nós entendíamos que nós éramos negros, até porque as pessoas entendiam assim, que o fato de a gente ser negro, a gente não tem o que, de repente, pegar (inint) [00:27:46] e tem que ir para o candomblé, tem que ir para a umbanda se nós nos encontramos dentro de uma religião, dentro de uma fé que nos contempla, de uma fé que nos ensina a ter fome e sede de justiça? Justiça social, justiça racial. Por que a gente tinha que pegar e, simplesmente, ir? Aí nós começamos a entender e observar que as pessoas que saíam das igrejas, na verdade, elas iam para essas outras. Sempre se falava assim: a pessoa se converteu, saiu - entre aspas, com bastante aspas aqui, porque é a forma pejorativa como as pessoas dizem - da macumba e foi para a igreja; fulano saiu do candomblé, saiu da umbanda, se converteu. Mas ninguém mostra que existe um processo contrário também. Que existe um monte de pessoas saindo das igrejas evangélicas e indo para a umbanda, indo para o candomblé. Por quê? Porque lá elas são aceitas, são acolhidas, são aceitas com a sua negritude, são aceitas na cor da sua pele, elas são aceitas com seu cabelo afro, elas são aceitas com as suas tranças, com a sua roupa. Então ela não é demonizada por ela ser negra, porque ela ser preta e preto. Então, assim, ela é aceita. Existe isso também. E nós entendemos que, realmente, essa questão de o fato de você não se conhecer e não entender que a gente... por que o Cristo tem que ser loiro, de olhos azuis e cabelo chanel? Não é esse o Cristo. Deus não tem cor. A bíblia diz que Deus é espírito. Deus não tem cor, Deus é espírito. Só que colocaram uma cor para esse Deus. Então, esse Deus é eurocêntrico, ele tem todo um perfil, um perfil que não contempla quem é negro. Negro fica totalmente distante. Então, se eu sou criado à imagem e semelhança dele, (inint) [00:29:37] é parecido comigo. Ele tem os meus traços, ele tem o nariz largo, tem os lábios grossos, ele tem o cabelo pixaim. Quando eu fecho os olhos é esse Deus que eu vejo. É esse Jesus que eu acredito. Agora, as pessoas pegam, “não importa, Deus não faz seleção de pessoas”, não faz, só que as pessoas que estão atrás de um púlpito, aquele cara de gravata, de terno, esse cara (inint) [00:30:04] um Deus que não contempla quem é negro, que não contempla quem é mulher preta, quem é homem preto, quando ele pega e faz um discurso, que o discurso dele é

contaminado pelo viés de um racismo estrutural.

Entrevistador: Nesse momento que você está relatando, vocês ouviram falar em algo relacionado à teologia negra ou você ouviu falar em algum momento? O que você ou vocês ouviram falar?

Entrevistado: Não, o que a gente ouvia da teologia negra era a teologia que as pessoas nos traziam a parte do que (inint) [00:30:46] tinha os materiais que (inint) [00:30:48], o (Nilson) [00:30:49] Pacheco.

Entrevistador: O Nilson Pacheco já era ativo nessa época?

Entrevistado: Sim. O Marco Davi. É um pessoal que, realmente, eram precursores e eles também que traziam. A gente pegava e bebia dessa fonte. São pessoas que a gente queria acompanhar. Então, quando o pastor Marco Davi escreve no seu livro, a religião mais negra do Brasil, e aí a gente vem, tem acesso, começa a fazer essas discussões, aí a gente começou a perceber que (inint) [00:31:15] aí nós começamos a fazer a nossa própria história. Nós começamos a nos colocar dentro da sociedade com a Igreja Pão da Vida como uma igreja que começou a virar uma igreja de militância. A gente não entrou fazendo militância, mas quando a gente percebeu, a gente já estava fazendo militância. Quando a gente pega, leva a igreja e a gente pessoalmente coloca um carro de som lá na Marcha da Consciência Preta e a gente começa (inint) [00:31:37] lá, coloca uns pastores e coloca todo mundo vestindo a camisa, coloca a igreja toda lá, naquele meio ali, junto com Mãe de Santo, junto com Pai de Santo, aqui ali foi revolução. Aquilo ali incomodou muitas pessoas, mas a partir daquele momento nós nos colocamos. Aí nós entendemos que a gente tinha que realmente escolher um lado, se posicionar enquanto pretas e pretos, entender isso aí. É lógico que o fato, o processo histórico no Brasil dessa cisão da demonização das religiões de matriz africana é muito forte, e você hoje, quando você... e muitos pastores são pretos e têm voz, eles vão se posicionar sobre essa questão racial. Então, tem pastores que têm (inint) [00:32:29] de dizerem que um negro não precisa de cotas, que é só ele orar que Deus abençoa, que Deus na vida dele passa em primeiro lugar na USP, tipo coisas nesse sentido. Prefere fazer uma fala totalmente rasa sobre (inint) [00:32:47] do que se aprofundar em uma questão racial, porque isso não afeta os membros, não vai trazer membros para a sua igreja. A nossa

preocupação não era essa, a nossa preocupação era que nós tivéssemos aí dentro do nosso espaço, da nossa igreja pessoas que fossem pretos e pretas que se amassem, que se orgulhassem de ser quem são e que pudessem estudar, pudessem crescer e realmente saber o que é cotas, saber a importância das (inint) [00:33:17] afirmativas. Nós começamos a fazer essa discussão dentro da igreja. Então, isso aí a gente acabou crescendo muito no conhecimento e as pessoas acabaram (inint) [00:33:27] a igreja que era pequena ali virou parte da tese do doutorado, fazendo (inint) [00:33:34] do livro do historiador John (inint) [00:33:35], historiador judeu. Começou a fazer esse trabalho de pesquisa, inclusive foi até, na época, na minha casa, me entrevistou, entrevistou várias pessoas, que ficou sabendo o que fazer a partir desse tipo desse movimento. Essa foi a militância de começar a fazer. Quando a igreja fechou, Pão da Vida, aí comecei a fazer parte da Igreja Batista, (inint) [00:34:02] combate social.

Entrevistador: Quando isso?

Entrevistado: Isso foi em 2012. Aí também começamos a fazer trabalhos, começamos a fazer. Foi quando eu fui para tomar gás de pimenta e chave de braço da guarda nacional lá em Brasília, me acorrentando lá, estive lá na frente com a faixa buscando mais negros no programa de Ciências Sem Fronteiras, buscando, brigando pelas cotas. Então lá no dia que o doutor (inint) [00:34:46] foi fazer a sustentação da (inint) [00:34:51] que ele ia fazer a (inint) [00:34:54] das cotas raciais no dia marcante para nós. Aí eu estou lá, apareço na capa do g1 eu colocando a mão no ombro dele com a (inint) [00:35:03] levantada e orando para que Deus o abençoasse, que ali fosse um dia marcante para a nossa história. Essa foto ficou capa do g1. O (inint) [00:35:13] estava filmando ali naquele dia, para fazer um documentário chamado Go Brazil Go, então foi um dia histórico para nós, pretas e pretos, e quando conseguimos aqueles 11 votos ali aprovados, as cotas raciais serem aprovadas. É interessante. Sempre que eu conto isso, já foi a segunda vez que eu conto isso dentro de igreja e pessoas chegam e me agradecem: “obrigado, por causa de vocês hoje eu sou um cotista, estou fazendo (inint) [00:35:45], estou no terceiro ano de direito”. Então valeu a pena, valeu a pena aquelas caminhadas, valeu a pena aquelas 20 horas de viagem dentro do ônibus junto com o pessoal do (inint) [00:35:55], com o Frei Davi. Então,

eu sempre, quando entendi que ser cristão, ser chamado de protestante sem protestar não fazia sentido. A marcha do genocídio da juventude preta, nossos jovens morrendo, então eu fui mesmo, fui para a Paulista com máscara, levei meus filhos, eles foram comigo, pequenos. E pessoas assim: você não acha arriscado você levar seus filhos em uma marcha como essa, em um movimento como esse? Eu falei assim: meus filhos já correm risco por serem crianças pretas, então nós (inint) [00:36:32] aqui mesmo no sentido realmente de protestar mesmo, de mostrar para eles essa realidade, e meus filhos têm essa consciência racial bem afinada, bem aguçada, então eles sabem o que é o racismo, eles sabem o que é preconceito, eles (inint) [00:36:46] e sabem, se posicionam também quando são atacadas com (inint) [00:36:50] racistas. Então, é isso, é a gente ser consciente. Acho que a militância faz parte de uma igreja. A igreja milita. Não adianta a gente querer. É importante orar, oração, orar mais ação. Não adianta simplesmente eu não pegar e resolver as questões raciais do Brasil simplesmente orando, mas se posicionando, tendo posições firmes, lutando, instruindo, resistindo, porque o Cristo da resistência, é esse Cristo que eu acredito, é esse Cristo preto da resistência que está no meio de nós, está com a gente.

Entrevistador: Como é esse diálogo com o Frei Davi e com a Educafro, que são designações cristãs, mas católicas, mas ainda assim também com forte teor de embate racial? Eram boas as relações?

Entrevistado: Sempre boas. Eu tenho contato, quando tem alguma coisa assim, o Frei Davi manda WhatsApp para mim. Tem alguma coisa assim, eu mando para ele, então a gente sempre esteve muito próximo, muito tempo junto. Agora, realmente, nos distanciamos, mas sempre fomos muito próximos nesse sentido de ação de militância, porque aquilo que nos une é maior do que aquilo que nos separa, então o que nos une é a fome e a sede por justiça racial. Então quando você é preto, quando você é um homem preto, é uma mulher preta, a sua dor não vai doer menos. A porta do sensor eletrônico do banco não vai travar porque eu sou católico, porque eu sou da umbanda, porque eu sou candomblecista, porque eu sou do terreiro ou porque eu sou da igreja. Ela vai travar pela cor da minha pele e é isso que a gente tem que pegar e lutar junto. As nossas diferenças, nesse momento,

ideológicas, religiosas, a gente coloca em uma gaveta e vamos pegar e vamos lutar para conquistar aquilo que vai ser bom para mim e para você, para todos nós. As nossas diferenças, na verdade, nem deveriam existir. Elas são irrelevantes se a gente for olhar bem. Uma vez o (inint) [00:39:01] disse assim: eles não vão te matar porque você é um batista, vai me matar porque eu sou um muçulmano. Eles vão te enforcar porque nós somos pretos. Então, um dos (inint) [00:39:13] sempre fala isso. E é isso que acontece, então as pessoas não vão (inint) [00:39:20], porque a gente não está o tempo todo com a bíblia. Naquela época, até a década de 90, 80, o jovem ia com a bíblia e ia para a igreja (inint) [00:39:27] embaixo do braço. É crente, a polícia passava batido, mas hoje não. Hoje o cara vai para a igreja, calça larga, cabelão, dread, trança, a bíblia está no celular, está no smartphone, está bem aí, mas é um jovem preto indo para a igreja ou está indo fazer uma saidinha, de repente, quando é suspeito padrão? Aí é morto. Quem vai saber que ele é crente? Não está escrito que ele é crente, porque não tem mais aquela coisa de terno e gravata para você ser crente, essa coisa do estereótipo. Hoje não. Hoje você tem (inint) [00:40:03] para ser cristão reformado, você é um cristão progressista e você simplesmente é preto, você gera suspeita e ninguém vai olhar se você está com fio de conta, se você está com uma bíblia. Vai olhar, a primeira coisa, a sua característica, que é a cor da sua pele, os seus traços. Isso que vai fazer com que você seja discriminado, seja no mercado de trabalho, seja na escola, seja qual o tipo de esfera da sociedade. Então, a igreja não pode ser indiferente a isso. Eu entendo quando a bíblia fala que Deus (inint) [00:40:41]. Jesus quebra isso. O apóstolo Paulo, em uma dessas epístolas, em Gálatas, diz o seguinte, que em Deus não há grego, nem judeu. Ali ele quebra essa questão de (inint) [00:40:55]. Não há escravo, não há livre. Quebra com a questão de status social. Não há homem nem mulher. Ele quebra essa questão de gênero. Por todos nós somos um em Cristo. É isso que a gente tem que sempre entender, essa unidade, essa comunidade que está junto naquilo, nessa proposta de construir uma sociedade que seja boa para todos e para todas e todes, para quem preferir, mas que todos sejam respeitados, que é importante.

Entrevistador: Vamos encerrar, então? Obrigado, viu, Luiz?

Anexo 4 – Entrevista Pastora Wall

Douglas: Bom, hoje é 24/02. Entrevista com a Pastora Wal. Estou aqui com o nome aqui na boca. Vamos lá. Boa tarde, pastora. Tudo bem?

Waldicéia: Boa tarde. Tudo bem. Muito feliz em poder contribuir com as minhas memórias para a redação da sua tese de doutorado.

Douglas: Muito obrigado, eu que agradeço. Pastora, para começar a nossa conversa, a senhora poderia fazer uma breve, ou não tão breve, fique à vontade, biografia da senhora, por favor?

Waldicéia: Sim. Eu vou começar me auto apresentando.

Douglas: Sim.

Waldicéia: Meu nome social é Professora, Teóloga e Pastora Wal Moraes. Não é por acaso, é porque no nosso ativismo social no movimento social educacional, no movimento social, no movimento social negro e no movimento social religioso, o que está no senso comum é que pastoras e pastores não querendo estudar e nem trabalhar, alugam uma sala, abrem uma igreja para enriquecerem com os dízimos e as ofertas de membros das suas organizações religiosas protestantes. Então eu faço questão de ter como nome social e me auto apresentar em todas, antes de todas as falas que eu vou fazer, tanto nos movimentos sociais, quanto em lives, webnários para que as pessoas saibam que nós protestantes somos diversas e diversos. Nós temos essas pastoras e esses pastores que eu chamo de falsas pastoras e falsos pastores? Temos, mas não são todos e todas que têm este perfil. Meu nome civil é Waldicéia de Moraes Teixeira da Silva, uma junção do meu nome do pai, pastor Waldir Rosa Teixeira com o nome da minha mãe, pastora (Evicéia) [00:03:08] de Moraes Teixeira, como eu sou a filha biológica mais velha, os dois decidiram compor o meu nome como Waldicéia, além disso eu sempre começo as minhas falas me autodeclarando, então eu me autodeclaro mulher, negra, favelada, quilombola, professora, protestante, pastora e petista. Sempre começo me autodeclarando, e por quê? Porque em geral, infelizmente, a maioria de negras e negros que deixam as favelas, os quilombos, fazem

questão de se esconder e não se assumirem como quilombolas, faveladas. E eu faço questão, às vezes até como negra, e eu faço questão de me autodeclarar em relação à minha ancestralidade, na verdade essa minha autodeclaração é um resumo da minha ancestralidade, da minha identidade e da minha história. E quando eu tenho um tempo maior para fazer esse preâmbulo inicial eu também faço questão de citar a minha ancestralidade materna, como sendo do Quilombo São José da Serra de Valença - Rio de Janeiro, e a minha ancestralidade paterna como sendo dos Quilombos Aleluia, Matatau, Cambucá, Conselheiro Josino e Conceição do Imbé de Campos dos Goytacazes.

Douglas: Tá ótimo. Uau. E como a senhora deparou com a perspectiva cristã de religiosidade, foi através de alguma tradição familiar ou foi algum movimento de conversão? Foi uma escolha política ou foi um hábito, uma tradição familiar? Como foi esse processo?

Waldicéia: Na verdade, eu digo que já nasci protestante. Na barriga da minha mãe eu já era protestante, e as pesquisas mostram que a criança na barriga da mãe acaba ouvindo tudo o que a mãe, pai, família, falam, discutem, e isso acaba influenciando a criança dentro da barriga da mãe. Então por isso que eu digo que na barriga da minha mãe eu já era protestante, por quê? Qual é a história de vida da minha avó materna, pastora Mercedes de Moraes...

Douglas: Desculpe, qual a denominação religiosa que você...?

Waldicéia: Assembleia de Deus.

Douglas: Assembleia de Deus, perfeito.

Waldicéia: Qual é a história de vida da minha avó materna, pastora Mercedes de Moraes e do meu avô paterno, Pastor Isidro de Moraes? Eles passaram, quer dizer, vieram de uma organização religiosa de matriz africana, o Quilombo São José da Serra, a Umbanda especificamente. Ao chegarem ao Rio de Janeiro, a minha avó com oito anos de idade foi trabalhar em uma casa de família da zona Sul do Rio. Ela contava que não tinha tamanho para alcançar a pia, e eles tiveram que fazer um banquinho para que ela pudesse lavar a louça, nessa casa de família. Então ela ficou lá até os 18 anos de idade sem ganhar salário, simplesmente sendo explorada como empregada doméstica, como babá, à disposição 24 horas

por dia dessa família. Era uma família de militares da Marinha, e aos 18 anos de idade ela acabou... ela já convivia com o meu avô porque os dois vieram do Quilombo São José da Serra, então ela já convivia com o meu avô e os dois acabaram namorando, casando e saindo dessa exploração, trabalho escravo, na verdade. Nós temos aí a história de várias mulheres pretas que está vindo à tona hoje, em pleno século 21, e minha avó viveu isso até os 18 anos de idade, aí se casou com o meu avô. Então casados eles passaram pelo Espiritismo, e na verdade contribuíram e muito para a criação dos oito filhos que eles tiveram, dando cesta básica, colocando para estudar, tendo aula de reforço na casa espírita. Depois eles passaram um breve tempo pelo Catolicismo e acabaram se convertendo ao Protestantismo quando a Assembleia de Deus saiu do Pará e fundou a primeira Assembleia de Deus no Rio de Janeiro, que foi a Assembleia de Deus do São Cristóvão.

Douglas: Quando mais ou menos, a senhora sabe?

Waldicéia: Mais ou menos na década de 40.

Douglas: Sim.

Waldicéia: Fundaram a Assembleia de Deus do São Cristóvão no Rio de Janeiro, então eles se converteram ao Protestantismo na Assembleia de Deus do São Cristóvão, e quando chegaram lá, ela era dirigida por missionárias brancas estrangeiras e missionários brancos estrangeiros da Europa, dos estados Unidos que à época viviam em países onde a segregação racial era determinada por lei, então o que elas e eles fizeram? Determinaram que negras e negros da Assembleia de Deus do São Cristóvão, só podiam se sentar na galeria ou nos últimos bancos da igreja, não podiam se sentar nos bancos da frente na Assembleia de Deus do São Cristóvão. Então minha avó e meu avô, oriundos de quilombos, os quilombos sempre foram resistência nesse país, primeiro com o movimento social quilombola, primeiro as negras e negros no movimento social abolicionista depois que foram “libertas e libertos” da escravidão a partir de 1888 através de um movimento social quilombola, e como eles vieram de um movimento social quilombola lutando o tempo todo o direito à terra que eram e continuam sendo invadidas por fazendeiras, fazendeiros, senhoras de engenho, senhores de engenho. eles tinham a

luta como prática deles oriundos do Quilombo São José da Serra de Valença - Rio de Janeiro, então quando eles perceberam essas proibições na Assembleia de Deus do São Cristóvão começaram a questionar as missionárias brancas estrangeiras e os missionários brancos estrangeiros, primeiro por que elas e eles só teriam de se sentar nos últimos bancos da igreja, e porque elas e eles só podiam se sentar nas galerias na Assembleia de Deus do São Cristóvão, e a coisa evoluiu, eles começaram a questionar também por que todas as missionárias e os missionários que dirigiam a Assembleia de Deus do São Cristóvão tinham que ser brancas e brancos, se na igreja tinha negras e negros em condições de serem ordenadas diaconisas e diáconos, presbíteras e presbíteros, evangelistas, pastoras e pastores. Aí eles se uniram às demais negras e aos demais negros da igreja para fazer todos esses questionamentos em reuniões, digamos assim, assembleias de membros. quando ela e ele começaram a incomodar, e eles perceberam que minha avó e meu avô eram os líderes do (incômodo) [00:15:12] da resistência, o que eles fizeram? A favela do Jacarezinho no Rio de Janeiro estava começando, então eles enviaram minha avó e meu avô para fundar uma congregação da Assembleia de Deus do São Cristóvão na Favela do Jacarezinho, e a minha avó e meu avô são os fundadores da primeira Assembleia de Deus da Favela do Jacarezinho, que começou na Rua Getúlio Vargas, onde foi construído um templo pelo meu avô e pela minha avó, e depois eles compraram um lote na Rua Darcy Vargas, 63, um lote bem maior. Construíram a igreja lá, e até hoje essa Assembleia de Deus está lá, na Rua Darcy Vargas, 63, na Favela do Jacarezinho. E aí o que aconteceu? Não preciso nem te dizer que a maioria de membros da Assembleia de Deus do Jacarezinho era de pretas e pretos. Muitas e muitos inclusive que tinham aprendido música nas igrejas onde estavam, pagando aluguel em outros bairros ali em volta da Favela do Jacarezinho e quando viram a oportunidade de terem seu próprio espaço foram todos para a Favela do Jacarezinho então muitos músicos e músicas que vieram das Assembleias de Deus que ficavam ali próximas: Maria da Graça, Cabo Sul, os bairros que ficavam ali em volta da Favela do Jacarezinho já chegaram lá como músicas e músicos, então meu avô as apoiou e os apoiou para que elas e eles formassem um coral e uma banda

de música que é tradição nas Assembleias de Deus, e eles já vinham de tocar em banda de música e de cantar em corais, então criou o coral da Assembleia de Deus do Jacarezinho, onde o maestro começou a colocar músicas no coral em ritmo de preto, porque nos Estados Unidos na época eram muito famosas, Negro Spiritual, Rhythm and blues, muitos ritmos africanos. Ele começou a botar essas músicas no coral e essa Assembleia de Deus do Jacarezinho tinha uma parceria com a Assembleia de Deus de Parada de Lucas, de Bom Sucesso, do Cabo Sul, outras igrejas que ficavam em favelas que eram congregação da Assembleia de Deus do São Cristóvão, então elas se uniram e exigiram que o São Cristóvão desse a independência delas, São Cristóvão se negou, e elas simplesmente se uniram e declararam independência enfrentando o São Cristóvão. E aí o que aconteceu? Esse coral começou a fazer intercâmbio, no Rio é muito comum intercâmbio entre igrejas, uma visitando a outra e depois devolvendo a visita. Esse coral da Assembleia de Deus do Jacarezinho começou a cantar nessas igrejas que declararam a independência delas, e o coral começou a ficar famoso naquela região, só que a Assembleia de Deus do São Cristóvão ficava naquela região, na Região Norte, aí com o coral ficando famoso o missionário branco estrangeiro que dirigia a Assembleia de Deus do São Cristóvão na época, eu ainda não apurei se era o Canuto ou se era ainda o Vingren, eu ainda estou nessa pesquisa, chamaram o meu avô e determinaram que todo primeiro do mês, você vê, a Assembleia de Deus do Jacarezinho não estava mais ligada à Assembleia de Deus do São Cristóvão, eles declararam independência, mas ele determinou, você vê como eles se achavam no Brasil, determinou que todo primeiro domingo que era ceia na Assembleia de Deus do São Cristóvão, ele queria o coral da Assembleia de Deus do Jacarezinho cantando nessa ceia, aí o meu avô, que eu acho que eu puxei mais ao meu avô do que à minha avó, a minha avó era mais calma, tranquila, ponderada, muito sábia, eu acho que eu puxei mais ao meu avô. Meu avô virou para ele e falou assim "Eu posso até trazer o coral, desde que o coral entre pelo centro das quatro alas da Assembleia de Deus do São Cristóvão", porque tinha duas alas à esquerda e duas alas à direita, e um corredor central, até nesse corredor eles proibiam negros e negras de

entrarem, então meu avô falou para ele "Desde que o coral entre pelo corredor central, se sente nos primeiros bancos da Assembleia de Deus do São Cristóvão, e é dali que nós vamos cantar." Como o coral estava bombando na região Norte do Rio, ele se submeteu à exigência do meu avô. Aí o meu avô aceitou levar o coral. Minha mãe cantava no coral na época e ela falava com muita dor, muita mágoa, que quando o coral entrou, as brancas e os brancos que estavam sentados, tanto à direita como à esquerda, perto do corredor central, falavam assim bem alto para elas e eles ouvirem "Você não está sentindo um cheiro estranho, não?"

Douglas:

Meu

Deus.

Waldicéia: "Escureceu, agora a igreja escureceu", entendeu? Minha mãe contava isso com muita dor, muita mágoa do que aconteceu nesse dia, a primeira vez que eles entraram. Para a igreja estava lá os três primeiros bancos reservados para o coral sentar. O coral sentou, na primeira música que eles cantaram, que é aquela do Negro Spiritual, que os negros americanos cantavam muito na época, Rio profundo, que na verdade significa os negros americanos cantando e com esse rio simbolizando o desejo deles de voltar para a África. Então é aquele "Rio profundo, (meu lar) [00:24:29] além (inint) [00:24:34], rio lindo, senhor eu quero ir através dos...", esqueci a palavra, mas você vai achar na Internet. Então eles cantavam no ritmo de Negro Spiritual, entendeu? Aí, imagine um monte de preta, um monte de preto cantando Negro Spiritual, essa música. Como nós falamos no Pentecostalismo, quando eles cantaram a primeira estrofe o fogo caiu, entendeu? O fogo caiu, Glória a Deus, Aleluia, o povo orando em línguas, entendeu? Quando chegou naquela parte "Ó tu não queres ir para a terra prometida, aquela terra", a África, "Onde tudo é paz", aí é que o fogo caiu mesmo, entendeu? "Ó tu não queres ir para a terra prometida, onde tudo é paz", então a minha mãe contando isso eu cheguei a chorar na primeira vez, entendeu? Contou para a gente. A história oral era muita presente na nossa família, entendeu? A minha avó, minha mãe, meu pai, entendeu? Conclusão: estava previsto eles cantarem uma única música, lógico eles iam deixar preto arrebentar, não é? Estava previsto eles cantarem uma única música, e o maestro do coral ensaiou três, uma com Negro Spiritual, essa Rio Profundo, a outra com Rhythm

and blues, que na época já estava começando a rolar nos Estados Unidos, tinha um outro ritmo com uma música africana que se cantava muito nos corais dos Estados Unidos, e que eu não me lembro agora, entendeu? Eu teria que ir atrás de novo. Eu tenho tudo isso anotado aqui, eu estou escrevendo um livro sobre a história da minha família.

Douglas:

Que

legal.

Waldicéia: Então eu tenho tudo isso anotado aqui. Então quando o coral acabou de cantar, o missionário branco estrangeiro pegou o microfone "Eu senti o céu descer aqui", agora ele sentiu o céu descer, e logo depois ele deu mais uma oportunidade para o coral, entendeu? Quando acabou a apresentação, meu avô e a minha avó foram até ele e deram um ultimato "Se vocês quiserem o coral de volta aqui, nós só voltaremos quando acabar essa determinação de que negra e negro só tem que se sentar nos últimos bancos." Eu tenho fotos da minha família, da minha avó e os filhos e as tias, todos sentados lá atrás na Assembleia de Deus do São Cristóvão e na galeria. "Quando isso acabar, a gente volta do contrário a gente não volta mais". "Não, a partir de hoje..." aí o meu avô "Nós vamos ficar sabendo se realmente isso vai acontecer". Aí saiu com o coral e foi embora para a favela do Jacarezinho. Quando chegou o outro domingo, chegou a notícia para o meu avô e para a minha avó de que eles tinham tido uma reunião lá, no ministério, a gente chama de reunião do ministério, que tinham decidido que preta e preto, a partir daquela data, poderiam se sentar em qualquer lugar que eles quisessem na igreja. Agora, meu avô e a minha avó ficaram satisfeitos? Não ficaram. Quando chegou o próximo domingo, eles estavam lá, deixou os auxiliares lá na Favela do Jacarezinho, substituindo a Escola Bíblica Dominical e foi para a Escola Bíblica da Assembleia de Deus do São Cristóvão para ver o que ia acontecer. Já entraram e se sentaram no primeiro banco, e chamaram tudo quanto era preto para se sentarem por ali também, entendeu? Quando chegou no culto à noite também eles não foram, foram para a Assembleia de Deus do São Cristóvão. E a partir daí foi que acabou essa discriminação, preconceito e racismo na Assembleia de Deus do São Cristóvão, no Rio de Janeiro. Inclusive, minha avó e meu avô passaram a convidar essas missionárias e esses missionários para ministrar na Assembleia de Deus do

Jacarezinho, nós temos fotos de todas essas pioneiras e pioneiros da Assembleia de Deus na casa da minha avó, na casa do meu avô, tinha um deles que era fotógrafo, então ele tirava as fotos, revelava e dava para o meu avô e para a minha avó, são essas fotos que nós temos. E lá ficou o meu avô até falecer. Meu avô e minha avó tinham prática, que eu tenho hoje, eu trouxe dela e dele, que era de formar discípulas e discípulos, entendeu? Então quem substituiu o meu avô na Assembleia de Deus do Jacarezinho foi um discípulo dele que se converteu lá na Rua Getúlio Vargas, depois foi com ele para a Rua Darcy Vargas. Foi ordenado diácono, presbítero, evangelista e pastor pelo meu avô. Quando o meu avô faleceu, ele era o braço direito do meu avô, foi ele que ficou como pastor da Assembleia de Deus do Jacarezinho, Pastor Joaquim Lima, inclusive a esposa dele acabou de falecer esse ano. Ele faleceu em um acidente. A Assembleia de Deus do Jacarezinho tinha uma banda, uma das primeiras bandas formadas no Rio de Janeiro na igreja. Ela tinha uma banda de nome angelical, eu não sei se ela foi a primeira, mas foi uma das primeiras bandas da Assembleia de Deus no Rio de Janeiro. Então eles foram de Kombi para São Paulo para se apresentar em uma Assembleia de Deus e voltando a Kombi teve um acidente, e nesse acidente alguns faleceram e outros ficaram vivos, e os que estavam vivos ficaram tentando virar a Kombi, nessa tentativa de virar a Kombi, veio um caminhão e matou todos que estavam vivos, dentre eles o Pastor Joaquim Lima, foi uma comoção na Favela do Jacarezinho, porque ele seguia a mesma postura do meu avô. Ele era inter-religioso, meu avô era inter-religioso, ele se unia a todas as igrejas: católicas, de matriz africana, espírita. Como ele tinha sido abençoado por todas essas igrejas, ele se unia a essas igrejas para fazer eventos na principal praça que tinha na Favela do Jacarezinho no dia da Bíblia, datas simbólicas, entendeu? E todo mundo participava, então o Pastor Joaquim Lima também era... o Padre da Favela do Jacarezinho ia à Assembleia de Deus do Jacarezinho, ministrava e o pastor Joaquim Lima ia à Igreja Católica e ministrava, então ele seguiu o que o meu avô já fazia na Favela do Jacarezinho, entendeu? E a esposa dele faleceu esse ano, ainda estava viva e faleceu esse ano, eu chamo de Pastora Maria Lima. Muito embora a Assembleia de Deus não as reconhecessem, eu chamo a minha

avó de Pastora Mercedes de Moraes e Pastora Maria Lima, porque o que elas faziam na Favela do Jacarezinho era pastorear. Minha avó foi líder do Círculo de oração na Favela do Jacarezinho por 30 anos, e como líder do Círculo de oração, nesse contato que eles acabaram tendo com a Assembleia de Deus do São Cristóvão, depois que eles estouraram a bolha, aí eles passaram a ser respeitados na Assembleia de Deus do São Cristóvão, então nesse contato eles conseguiram fazer uma parceria com a Assembleia de Deus da Finlândia para que ela financiasse a distribuição de sopa toda quinta-feira, que era o dia do Círculo de oração, seis horas da manhã a minha avó estava no Círculo de oração, aí ficava de seis às nove, ela com todas as irmãs do Círculo de oração. Às nove horas acabava a reunião do Círculo de oração, elas iam para a cozinha, que a Finlândia construiu na entrada do portão de trás, fazerem a sopa, que era financiada pela Assembleia de Deus da Finlândia, e quando dava onze horas todas as famílias cadastradas chegavam com lata de... você não deve ter pego isso, lata de banha, naquela época nós cozinhávamos com banha, elas abriam e batiam o martelo assim para não machucar, e iam com latas de banha para pegarem sopa para a família inteira toda quinta-feira, que era feita pelas irmãs do Círculo de oração, e era a única refeição que essas famílias tinham às quintas-feiras, algumas das quintas-feiras, tanto que a minha avó mandava elas levarem várias vasilhas para elas encherem e botarem na geladeira, a maioria das famílias era a única refeição que elas tinham no almoço e no jantar, era essa sopa, e durante a semana, entendeu? Porque a maioria passava fome na Favela do Jacarezinho, e a Finlândia também financiava entrega de cestas, então elas levavam a sopa pronta e uma cesta para casa, financiados pela Finlândia. Então o trabalho da minha avó era fantástico, quando acabava a entrega da sopa as irmãs do Círculo de oração iam para as casas, aí não tinha casa de católico, espírita, protestante, matriz africana, atea, ateu, elas não se importavam qual era a casa, onde tivesse uma mulher grávida elas iam para essas casas, tinha uma escala em cada quinta-feira elas iam para essas casas fazerem culto de bebê, onde elas ministravam sobre como o Protestantismo vê a criança, como Jesus vê a criança, a importância de ensinar a criança para que ela não se envolvesse com as

social educacional quando elas ensinavam as mães a ensinar os filhos, elas estavam ali dando aula, de Sociologia sem saberem se eram ativistas do movimento social religioso também, porque para elas não importava a organização religiosa das pessoas, o que importava era a necessidade dessas pessoas na Favela do Jacarezinho. Aí eu vou responder a sua pergunta, qual foi o marco na minha vida em que eu me descobri ativista social? A minha família, quando a minha mãe se casou com o meu pai, os dois foram morar na Favela do Parque Proletário da Penha, que ficava no pé do Morro do Jacarezinho. o Jacarezinho fica em um morro íngreme, hoje é Avenida Helder Câmara, na época era Avenida dos Democráticos, hoje mudou para Avenida Helder Câmara, e do outro lado no plano tinha a Favela do Parque Proletário da Penha, então quando a minha mãe se casou com o meu pai, a Favela do Jacarezinho já estava saturada, digamos assim, então eles foram morar na Favela do Parque Proletário da Penha. O que eram os parques proletários no Rio de Janeiro? O Governo do Estado prometeu às pessoas que moravam em favelas que eles as retirariam das favelas, construiriam casas provisórias de madeira, uma espécie de palafita, a nossa casa ficava na beira de um rio, então eles fizeram as palafitas e fizeram a nossa casa em cima das palafitas, e quando o rio enchia a gente ficava sem poder sair de casa, então meu pai e a minha mãe foram morar ali. E foi ali onde eles me tiveram, tiveram meu irmão que veio logo depois de mim e a minha outra irmã. Tiveram os três primeiros filhos ali, essa promessa de ter uma casa que o Estado ia construir para que eles morassem só foi acontecer em 1964, quando os Estados Unidos sob a égide de impedir que o Brasil se tornasse um país comunista, criou aliança para o progresso onde eles financiaram a construção de casas populares na América Latina, e no Rio de Janeiro eles financiaram a construção de casas na Favela da Vila Kennedy e na Favela da Vila Aliança. Um dia, nós estávamos todos em casa e o caminhão da Prefeitura encostou-se à porta, determinou que ninguém mais iria ficar ali no Parque Proletário da Penha, retiraram tudo de dentro da nossa casa, jogaram nesse caminhão, meu pai estava trabalhando, aí nos levaram para a Favela da Vila Kennedy onde tinham construído essas casas populares, um quarto, uma sala, uma cozinha e um banheiro, nos levaram para lá,

meu pai estava trabalhando, aí destruíram o barraco. Meu pai quando chegou em casa não encontrou ninguém, não sabia para onde nós tínhamos ido, foi quando uma vizinha virou para ele e falou "Olha, tem um caminhão saindo agora à noite, e eles fizeram a mesma coisa que fizeram na casa de vocês e está indo para a Favela da Vila Aliança, se eu fosse o senhor entrava nesse caminhão e ia para lá, porque eles devem estar por lá". Aí o meu pai entrou no caminhão e foi para a Favela da Vila Aliança, nos procurou até a meia-noite, não nos encontrou, aí foi andando da Favela da Vila Aliança até a Favela da Vila Kennedy, é uma distância como do início da Paulista, você é de São Paulo, não é?

Douglas:

Sim.

Waldicéia: Eu tenho uma irmã em São Paulo. Eu estive aí vários meses acompanhando-a em uma cirurgia, e levando-a para tudo quanto era lugar onde ela tinha que fazer exames, cirurgia, então eu posso dar como referência, a distância da Favela da Vila Aliança para a Favela da Vila Kennedy é como se fosse o início da Paulista, assim que a gente entra, quando passa ali pelo Instituto, não tem aquele Instituto no início, que eu esqueci o nome, é como se fosse o início da Paulista até a Vila Madalena, que é onde eu levava minha irmã. Madalena ou Mariana?

Douglas:

Zona

Norte?

Waldicéia:

Vila

Mariana.

Douglas:

Mariana.

Waldicéia: A gente ia retão até lá, até a Vila Mariana, onde era o médico da minha irmã. Meu pai andou isso tudo até chegar à Favela da Vila Kennedy, aí ele nos procurou, foi quando ele descobriu onde nós estávamos às três horas da manhã. Lá não tinha água, luz, esgoto, ruas calçadas, não tinha nada disso na Favela da Vila Kennedy. Porque nós fomos o primeiro grupo de favelados que eles despejaram lá, eu chamo isso de despejar, entendeu? Então o que aconteceu? Minha mãe e meu pai foram obrigados a sair da Favela do Jacarezinho, que é onde eles frequentavam o meu avô e a minha avó. E foram frequentar a Assembleia de Deus em Bangu, que ficava próximo da Favela da Vila Kennedy, era o mais próximo que tinha, que na época não tinha igreja na Favela da Vila Kennedy, aí começaram a frequentar a Assembleia de Deus em Bangu,

que foi onde nasceu o Ministério de Madureira. Na verdade foi fundada em Bangu, o pastor Paulo Leivas Macalão e a sua esposa Zélia Brito Macalão brigaram lá na Assembleia de Deus do São Cristóvão, na época eles estavam ainda como pastores na Assembleia de Deus do São Cristóvão, ele inclusive tinha sido presidente à época da (CGADP) [00:50:29], aí brigaram lá porque as missionárias brancas estrangeiras e os missionários brancos estrangeiros não queriam entregar a Assembleia de Deus para brasileiros e brasileiras, eles queriam continuar reinando, aí houve um cisma da Assembleia de Deus do São Cristóvão, e o Pastor Paulo Leivas Macalão e a Pastora Zélia Brito Macalão foram à Bangu, que à época só tinha sítios, chácaras, fazendas e fábrica Bangu, que na época era uma fábrica de tecidos onde praticamente todo mundo da região trabalhava, aí foram para Bangu evangelizar aquela região da Zona Oeste, ali criaram a Assembleia de Deus em Bangu e começaram a criar congregações em toda a região da Zona Oeste, Favela da Vila Kennedy, Favela da Vila Aliança, Favela da Vila Vintém, que é onde está a Mocidade, onde foi fundada a Mocidade Independente de Padre Miguel, tudo ali naquela região. Começou a criar várias congregações na Assembleia de Deus em Bangu, e foi nessa época que o meu pai foi ordenado diácono, presbítero, evangelista e levantou várias congregações junto com a minha mãe, e a nossa prática era a seguinte, para a igreja onde o meu pai era enviado para dirigir ia a família inteira, o quilombo ia todo, entendeu? E não preciso nem dizer que todas essas igrejas ficavam em favelas, não é?

Douglas: Sim.

Waldicéia: A Assembleia de Deus em Bangu só enviava para bairros com asfalto, água, luz, tudo que tinha direito. Famílias brancas, presbíteros, evangelistas, brancas e brancos. Os pretos e as pretas só eram enviados para dirigirem favelas. Então o meu pai dirigiu a Favela do Catiri, a Favela do Engenho, a Favela de Gandhu do Sena, a Favela do (inint) [00:53:09], quer dizer, tudo Favelas ali em volta de Bangu, Favela da Vila Aliança e Favela da Vila Kennedy, a congregação da Favela da Vila Kennedy, ele só dirigiu congregações da Assembleia de Deus em Bangu que ficavam em favelas, aí ia o quilombo inteiro, tanto que eu digo que o magistério...eu dei uma entrevista para um documentário onde eu estou com professoras

pretas, que antes da Lei 10.639, já colocavam em prática a História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nos seus planos de aula, dentro das escolas onde trabalhavam, tinham projetos e tudo mais. Então eu fui entrevistada pela diretora desse documentário aqui no DF, o nome do documentário é "Elas falam". Imagine quatro mulheres professoras pretas, falam e muito, não é? Aí eu sou uma das entrevistadas, e na entrevista a produtora me perguntou o seguinte "Foi você quem escolheu o Magistério ou foi o Magistério que te escolheu", aí a resposta que eu dou para ela é "O Magistério me escolheu", porque como criança, como adolescente, como jovem eu já ministrava aulas na Escola Bíblica Dominical, eu era criança ministrando para crianças, eu era adolescente ministrando para adolescentes, eu era jovem ministrando para jovens, nas congregações que o meu pai e minha mãe dirigiam. Então o Magistério me escolheu, quando chegou na hora que eu terminei a oitava série para fazer o Segundo Grau, hoje Ensino Médio, já foi uma coisa natural eu ir para o curso de formação de professoras e professores, porque eu já fazia isso, eu amava fazer isso, e foi um caminho natural para mim, ir para curso de formação de professoras e professores, o antigo Normal, foi natural para mim porque eu sempre amei ensinar, agora de onde veio esse amor por ensinar? Veio de eu ver o que a minha avó fazia, os cultos de bebê, os círculos de oração, veio do que a minha mãe fazia na CIBE, porque minha mãe foi eleita Presidenta da CIBE - Confederação das Irmãs Beneficentes Evangélicas criada pela Pastora Zélia Brito Macalão, para que as mulheres se fortalecessem dentro da igreja, ela estava à frente do seu tempo, uma época em que mulher da Assembleia de Deus não podia fazer nada na igreja, e ela criou a Confederação das Irmãs Beneficentes Evangélicas, então a minha mãe foi eleita na Assembleia de Deus em Bangu, mesmo sendo Presidenta de congregação que o meu pai dirigia, ela foi eleita Presidenta por três biênios da CIBE, que lá nós chamávamos de CIBEIB, que botava o B de Bangu no final. Foi eleita por três biênios consecutivos.

Douglas: Uau.

Waldicéia: E o que eu vi a minha mãe fazer como Presidenta da CIBEIB? Assembleia de Deus em Bangu, da sede da Assembleia de Deus em Bangu? Minha mãe quebrou o seguinte paradigma, a CIBEIB, até a minha mãe

assumir, só fazia enxoval para a grávida que precisasse, fazia bazar para vender roupas mais baratas porque a maioria era de pobres que frequentavam a Assembleia de Deus em Bangu, fazia bazar, fazer o congresso da CIBEIB, que tinha todos os anos, e gerenciar o coral da CIBEIB, que todo ano juntava as mulheres de todas as congregações para cantarem nesse congresso, se resumia a isso o trabalho da Presidenta da CIBEIB. Pois a minha mãe assumiu a CIBEIB, e colocou dentro da Assembleia de Deus em Bangu, recrutou mulheres da Assembleia de Deus em Bangu, psicólogas, assistentes sociais e pedagogas, a exemplo do que acontece no Sistema socioeducativo, tinha muita mãe com o marido preso, com o filho preso, entendeu? Então olha só, hoje o sistema socioeducativo, em plano nacional o socioeducativo obrigatoriamente nas Unidades de Internação meio-aberto e semiliberdade tem que ter uma psicóloga, uma assistente social e uma pedagoga. Pois a minha mãe naquela época colocou na Assembleia de Deus em Bangu, psicóloga, assistentes sociais e pedagoga se revezando ao longo do dia em trabalho voluntário para atender as mulheres da CIBEIB. Elas atendiam na segunda, quarta e sexta, cada dia era uma. Um dia assistente social, outro dia psicóloga e outro dia pedagoga. Elas davam plantão, entendeu? Douglas: Sim.

Waldicéia: Lá no salão de festas, que ela tinha um salão de festas lá em cima, então elas davam plantão. Elas faziam rodas de conversas no atendimento às mulheres, tinha um período do atendimento coletivo que eram as rodas de conversas que na época não tinha o nome de roda de conversa, o nome era grupo, então tinha o atendimento em grupo e depois elas marcavam para atender individualmente, tinha os horários, uma hora para cada mulher. Minha mãe implantou isso na Assembleia de Deus em Bangu. No congresso da CIBE que se resumia a quê? Convidar homens, pasmem, homens para ministrar para uma igreja lotada de mulheres de todas as congregações. Minha mãe quebrou esse paradigma, ela só convidava mulheres para ministrar no congresso da CIBEIB, e na programação, todo ano, em que ela esteve como presidenta, ela incluía palestras com psicólogas, assistentes sociais, pedagogas, ginecologistas para as mulheres do congresso da CIBEIB. Foi uma luta para conseguir

isso, porque eles só queriam mulheres evangélicas ministrando. "Não, não podem ocupar o púlpito mulheres que não são evangélicas", pois minha mãe deu a volta neles, simplesmente botava as mulheres lá como técnica, assistente social, não botava igreja, e nós tivemos mulheres evangélicas, católicas, de matriz africana, espíritas, ateias ministrando no congresso da CIBEIB, o importante era o conhecimento técnico delas e não se elas eram protestantes da Assembleia de Deus. Eles queriam que fossem protestantes da Assembleia de Deus, pois a minha mãe quebrou esse paradigma também.

Douglas: Uau.

Waldicéia: Entendeu? Então é dessa família que eu venho. Mas eu acabei não respondendo a sua pergunta, não respondi.

Douglas: Fique à vontade. Não respondeu, mas pode responder.

Waldicéia: Não respondi a sua pergunta.

Douglas: Fique tranquila.

Waldicéia: Vou responder agora.

Douglas: Sem problema nenhum, eu estou adorando as histórias.

Waldicéia: Meu marido sempre me chamando a atenção "Waldicéia, às vezes a pessoa te faz uma pergunta, você dá uma volta e não responde à pergunta." Acabei de fazer isso.

Douglas: Mas a sua volta enriqueceu muito aqui, eu estou embasbacado com as histórias.

Waldicéia: Ah, que bom. Então me deixa responder a sua pergunta especificamente.

Douglas: Sim.

Waldicéia: Quando nós chegamos à Favela da Vila Kennedy e percebemos que não tinha água, luz, esgoto, calçamento, na verdade não tinha nenhum serviço público, Posto Policial, Posto de Saúde, não tinha nada, entendeu? Nem ônibus tinha. Meu pai tinha que andar até Bangu, sair de casa três horas da manhã para andar até Bangu para poder pegar o ônibus para ir ao trabalho. Não tinha nada na Favela da Vila Kennedy. Quando nós chegamos e percebemos isso, o quê que aconteceu? As moradoras e os moradores convocaram uma reunião para discutir o fato de terem sido enganados, porque o que foi dito para eles é que eles teriam casa própria,

que eles poderiam pagar em 30 anos, nessa casa teria toda a infraestrutura, não seria como na favela que tinha que carregar água, que tinha que fazer as coisas no urinol, depois cavar um buraco no quintal para jogar lá. A promessa era de que teria na tudo na Favela da Vila Kennedy, quando eles perceberam que foram enganados convocaram uma reunião das moradoras e dos moradores na Praça Miami, para você ver, Praça Miami, como foi dinheiro da aliança para o progresso dos Estados Unidos, tudo na Vila Kennedy acabava em Estados Unidos.

Douglas: Inclusive o nome do bairro.

Waldicéia: Exatamente. Aí marcaram uma reunião Praça Miami, na época era a única praça que tinha, e lá eles foram conversar sobre reivindicar junto ao Lacerda, que era o Governador do Rio na época, Carlos Lacerda, e convocaram uma reunião com ele, porque a promessa foi feita por ele na mídia, na imprensa, entendeu? Convocaram uma reunião com ele para cobrarem dele, que ele prometeu e não estava acontecendo, aí o Senhor Lacerda, muito vaidoso "Nós vamos para essa reunião, nós queremos ouvir o povo da Vila Kennedy". Aí tinha umas casas vazias, que ainda não tinham sido ocupadas, aí ele marcou a reunião numa dessas casas, nessa as moradoras e os moradores foram. Ele chegou com a mídia, os assessores dele, Deputadas e Deputados que o apoiavam na Assembleia Legislativa, chegaram nessa casa, e as moradoras e os moradores, todos sentados em círculo, pediram para ele se sentar nesse círculo, aí começaram a cobrar dele, e quando começaram a cobrar dele, ele achou que ia abafar. eu estava com a minha mãe, na época eu tinha cinco anos de idade, aí ele achou que ia abafar sugerindo que as ruas da Vila Kennedy tivessem os nomes dos Estados americanos, dos Estados estadunidenses, digamos assim, eu nunca falo americano, Estados estadunidenses, aí quando ele falou isso, adivinha? Quem se levantou, foi até onde ele estava e botou o dedo na cara dele "Olha aqui, nós não estamos aqui para resolver nome de rua. Quem tem que dar os nomes das ruas, somos nós, e chega de Estados Unidos aqui na Vila Kennedy. Se tiver que ter nome de rua, somos nós que vamos dar. E como aqui a maioria é de preta e de preto, por que não o nome das ruas com o nome dos países da África, que é de onde vieram minha bisavó, minha trisavó, meu trisavô, por que não o

nome dos países da África?" Quando a minha mãe falou isso, todo mundo concordou, aplaudiu, entendeu? E os nomes das ruas da Vila Kennedy, as primeiras ruas da Vila Kennedy ficaram com nome dos países da África. Eu fui criada na Rua Tanganica, era um país que tinha na África, Rua Tanganica, 52, e eu estou muito pau da vida porque a Câmara de Vereadores mudou o nome da Rua Tanganica, entendeu? Porque não tem mais esse país. Eu estou querendo dar entrada em um ofício na Câmara de Vereadores, conseguir um Vereador lá para mudar o nome da Rua Tanganica para Rua Tanzânia, entendeu? Uma rua antes era a Rua Eritréia, e uma rua depois da minha era a Rua Etiópia, entendeu?

Douglas: Uau.

Waldicéia: E aí temos a Rua Togo, o nome dos países da África daquela época. A principal avenida é a Avenida Marrocos, uma avenida bem larga que tem na Favela da Vila Kennedy. Aí depois que todo mundo concordou, aí a minha mãe "Agora, vamos voltar ao que interessa. Nós queremos ruas calçadas, nós queremos luz, queremos água, queremos tudo que você prometeu, e que não cumpriu. Viu repórteres? Nada do que ele prometeu, ele cumpriu." Então eu considero esse momento da minha mãe nessa reunião como o meu batismo como ativista social. A partir dali, na escola, a igreja, em qualquer lugar onde eu estava se alguém falasse alguma coisa que eu não concordasse eu levantava logo o meu dedo e já exigia me darem o lugar de fala. Escola bíblica dominical, Assembleia de Deus em Bangu não parava professor. "Ah, não pode cortar o cabelo?", "Não", "Ótimo, então a partir de hoje eu vou deixar o meu cabelo crescer e vou usá-lo natural, e quero ver quem é que vai falar alguma coisa comigo." Aí deixei o cabelo Black Power, chegava à igreja com o cabelo Black Power. "A partir de hoje eu quero saber por que eu não posso pintar as unhas?" "Eu quero saber por que eu não posso usar brincos, pulseira, anel, por que eu não posso me enfeitar, se a Bíblia lá em Êxodo, quando o povo de Israel pegou todas as joias que eles tinham e usavam e entregaram para a construção do templo? Por que o povo de Israel podia e eu não posso? Onde está escrito isso?". Então era assim, tudo em quanto era professor, não parava um. Por quê? Porque o Pastor Presidente orientava os professores a irem para a classe dos jovens ficarem pregando usos e

costumes, aí eu comecei a ler a Bíblia para enfrentá-los, entendeu? Aí a única professora que ficou, inclusive quando eu me casei, ela ainda estava lá ficou por um bom tempo, foi a Zenilda, que era professora de escola pública, trabalhava com atividades da primeira à quarta série e começou a ir para a classe, para ensinar a lição da Revista Lições bíblicas, que eu achava um lixo, continuo achando até hoje. (Da casa publicadora) [01:12:30] dessa Assembleia de Deus, mas ela não saía do que estava na lição, ela ministrava o que estava na lição, se aprofundava, aí foi a única que ficou na classe dos jovens da Assembleia de Deus em Bangu. Quando eu me casei e vim para Brasília, eles devem ter dado graças a Deus, “Nos livramos dela.”

Douglas: Será?

Waldicéia: Agora, o meu pai e minha mãe é quem sofriam, porque eu criava a resistência na classe, na Escola bíblica dominical, e eles iam pentelhar o meu pai e a minha mãe, "Seu Waldir, aquela sua filha mais velha, a Waldicéia, o senhor imagina que hoje na classe..." Aí, eu chegava em casa e o pai "O que aconteceu hoje na classe, Waldicéia?, " Eu vou contar para o senhor o que aconteceu". Aí eu contava para o meu pai e ele "Ah, você usou a Bíblia, então está tranquilo."

Douglas: Que legal. E a senhora lembra como era nesse momento, tinha alguma interação com o Movimento Negro que não era protestante?

Waldicéia: Que não era eclesialístico, não é?

Douglas: Sim.

Waldicéia: Não.

Douglas: Não?

Waldicéia: Não tinha. A minha ligação com o Movimento Social Negro aconteceu no curso de formação de professoras e professores, foi quando eu saí da Favela da Vila Kennedy para estudar, porque foi no primeiro Jardim de infância da Favela da Vila Kennedy, não por acaso qual era o nome dele? John Kennedy. John Kennedy, primeiro Jardim de infância da Favela da Vila Kennedy, então do primeiro ao sexto ano, que naquela época era primário, então eu fui do primeiro ao sexto ano e pulei inclusive o segundo ano depois de ser vítima de racismo, e na época ninguém sabia que era racismo, a gente passava por várias situações de racismo sem

saber que era racismo. O que aconteceu quando eu pulei do primeiro para o terceiro ano? Eu fiz o primeiro, aí fui aluna destaque, aí quando chegou o outro ano, entrei na sala do Segundo ano. Aí uma professora preta, que era do Segundo ano, Dona Valquíria fez a avaliação diagnóstica e percebeu que eu já estava lendo, escrevendo, interpretando, fazendo todas as operações fundamentais, fazendo problemas, tudo que ela botou lá na avaliação diagnóstica eu acertei e gabaritei. Aí o que ela fez? Foi conversar com a professora do Terceiro ano, e disse para ela que não tinha sentido eu ficar no Segundo ano, porque tudo que ela iria trabalhar no Segundo ano eu já tinha chegado sabendo, entendeu? Quando ela falou com a professora do Terceiro ano, a professora do Terceiro ano concordou. Aí ela juntou a do Primeiro ano, que era branca, a do Segundo ano que era preta, Dona Valquíria, e a do Terceiro ano, Dona Regina que também era preta, e eu, entendeu? Nem chamou a minha mãe, juntou todo mundo e eu. A Dona Valquíria falou que eu tinha ido muito bem na prova diagnóstica e que ela ia me mudar para o Terceiro ano. Quando ela falou isso, uma racista mor que tinha na Escola Marechal Alcides Etchegoyen, que era Dona Marluce, estava passando e falou "Eu não concordo com esse negócio de pular aluno de série, quando chegar lá na frente ele vai dar problema, e eu que vou aguentar isso." Ela era do Quarto ano. "Eu é que vou aguentar as consequências." Aí quando ela falou isso, a Dona Regina, que era do Terceiro ano, e a Dona Valquíria já tinha falado com ela, falou "Pois, eu concordo. Quem vai recebê-la sou eu, e eu duvido que ela vá para o Quarto ano, para a sua mão, e vai dar algum problema. Você pode escrever aí o que estou falando, porque a prova diagnóstica dela foi muito boa." Ela falou "Mas mesmo assim, eu não concordo, vou conversar com a Diretora." Entendeu?

Douglas: Nossa.

Waldicéia: Lógico, criança preta pulando o ano?

Douglas: Nossa.

Waldicéia: Não é? Para uma professora branca racista? Para ela era o fim da picada. Ela foi conversar com a Diretora, só que pelo jeito não deu em nada, porque a Dona Regina, no outro dia chegou à sala do Segundo ano "Waldicéia, me acompanhe." E me levou para a sala dela. Então eu estudei

em todas as escolas da Vila Kennedy, as primeiras escolas, eu inaugurei o Jardim de infância, a Marechal Alcides Etchegoyen, que foi a primeira escola, hoje é uma escola municipal, e o jardim é Jardim Municipal também. Fiz lá, aí só saí da Vila Kennedy para estudar na Penha quando eu fui fazer o curso de formação de professoras e professores, o Normal deixou de ser Normal, foi naquela época que aquele Ministro Jarbas Passarinho transformou todas as escolas de Segundo grau em Escolas profissionalizantes. Aí mudou o curso de Normal para curso de formação de professoras e professores, como profissionalizantes. Então eu saí da Favela da Vila Kennedy, aí lá nesse curso que eu encontrei uma professora de História, inclusive está dando aula até hoje, eu entrei em um grupo do Colégio Estadual Cândido de Melo Leitão, que era o nosso colégio, está dando aula até hoje a professora... Ai, Jesus, fugiu o nome dela, professora negra que dava aula de História... esqueci o nome dela, depois eu posso te passar, ela está inclusive nesse grupo junto com a gente, dando aula até hoje.

Douglas:

Uau.

Waldicéia: Ela foi fundamental para mim. Aí ali quando ela me viu dando aula no estágio, escolhendo no estágio dar aula sobre temas que tinham a ver com negras e negros, por exemplo, nos livros didáticos que a gente tinha para preparar as aulas, não tinha as revoltas de resistência que aconteceram no Brasil de negras e negros, e eu gostava muito de ler, eu ia para a biblioteca para ler muito, além do que o professor trabalhava, então em um desses livros que eu vi na Biblioteca de Bangu, para onde eu ia à tarde para ler e aperfeiçoar o conteúdo, eu tinha lido em um livro sobre essas revoltas, aí quando eu tive que dar aula de Estudos Sociais no estágio e ela falou que era para escolher um tema para falar dentro do conteúdo de História, podia ser qualquer tema daquele livro, eu não escolhi as revoltas lideradas por brancos que tinham lá, Tiradentes e outras, eu escolhi essas revoltas que foram lideradas por negras e negros, Revolta dos Malês, Revolta da Chibata, todas as revoltas que estavam lá escolhi para dar aula no estágio na escola. Aí ela veio perguntar depois, ela não era professora do estágio, a professora do estágio era a Ieda, aí a Ieda falou na sala dos professores sobre a aula que eu dei, quando chegou

a minha aula com ela, ela veio perguntar onde eu tinha aprendido aquilo, aí eu falei pra ela. Ela "Wal, você é uma pessoa que tem que procurar o Movimento Social Negro." Aí eu "O que é o Movimento Social Negro?". Aí ela me explicou o que era o Movimento Social Negro, na época ela falou do MNU, que era o Movimento Negro Unificado, eu acho que é o mais antigo que nós temos no DF, eu nem guardei MNU, depois eu fui ver que o que ela falou foi aquilo. "Você tem que procurar porque essa sua postura... o que eu percebo no Movimento Social Negro? Eles são muito aguerridos, eles se posicionam. Agora, eu percebo uma falta de fundamentação teórica na luta deles e eu acho que você vai contribuir muito se você estiver com eles, porque olha o que você percebeu, foi dar exatamente uma aula sobre isso." Aí quando ela falou isso, eu fui para a biblioteca para ler especificamente sobre movimentos sociais, Movimento Social Negro. Então eu fui para a biblioteca ler sobre isso. E nessa, eu encontrei um livro lá falando sobre a história do Movimento Social Negro, até então, esse livro eu guardo até hoje, eu encontrei, depois eu fui atrás para comprar, juntei dinheiro do lanche que a minha mãe me dava, não lanchei, botava uma fruta na bolsa para comer fruta na hora do lanche, e juntei dinheiro para comprar esse livro em um sebo lá em Madureira, que ficava muito próximo da Penha onde eu estudava e tinha um ônibus direto para lá. Comprei em um sebo em Madureira. Aí fui ler sobre o Movimento Social Negro. Então essa professora... gente, como é o nome dela? Fugiu da minha cabeça. Essa professora foi fundamental para mim, sobre o Movimento Social Negro. Aí foi quando eu comecei a ouvir falar de onde eles se reuniam na Lapa, uma vez só eu tive a oportunidade de ir lá participar, aí depois a minha mãe não deixou mais, "Você vai para a Lapa? É lá onde eles estão prendendo estudantes, estão matando, estão sumindo com eles." Então a minha mãe não deixou mais eu ir. Porque era em pleno período de ditadura militar, não é?

Douglas:

Sim.

Waldicéia: E só "acabou" em 85. Então essa professora foi fundamental para mim. É por isso que como professora, sempre fez parte dos meus planos de aula falar sobre a fundamentação teórica dos movimentos sociais, a fundamentação legal dos movimentos sociais, a importância

deles para que hoje nós tenhamos várias políticas públicas no Brasil, para mulheres, para negras, negros, para favelada. Sempre fiz esse recorte nas aulas que eu dei desde a Educação Infantil, na Educação Infantil eu já falava dos movimentos sociais, entendeu? Fiz na Educação Infantil, fiz no Ensino Fundamental, fiz no Ensino Médio, na Faculdade, no curso de Pedagogia também incluí, não tinha no plano de curso movimentos sociais. Eu falei "como é que vou formar pedagoga e pedagogo que não sabem a importância dos movimentos sociais?" Não tem como, aí incluí movimentos sociais no conteúdo, no plano de curso, no plano de ensino nós somos livres, no Ensino superior para fazermos. Então peguei o plano de ensino que tinha de cada disciplina e acrescentei História e Cultura Africana e Afro-brasileira, acrescentei movimentos sociais, e sempre trabalhei com meus estudantes a questão dos movimentos sociais e foi tremendo, porque hoje eu tenho ex-estudantes como ativistas junto comigo, construindo 8M, construindo o Dia Nacional da Consciência Negra, o Julho das Pretas, com jornalistas, eu tenho uma estudante minha que começou trabalhando na Band, aqui em Brasília como jornalista e quebrou o paradigma porque a Band não tocava em discriminação, preconceito, racismo e ela conseguiu inserir na pauta. O trabalho dela foi tão bem feito, que ela foi recrutada para trabalhar na Band News no Rio. Ela hoje está no Rio trabalhando na Band News continuando o trabalho que ela começou aqui como jornalista. Em toda construção coletiva onde eu estou, aparece uma ou um estudante que esteve na minha sala de aula, então isso muito me orgulhou, o fato de vê-las e vê-los hoje nos movimentos sociais.

Douglas: Nesse momento que a senhora teve contato com o Movimento Social Negro, a senhora percebeu algum conflito pelo fato de a senhora ser cristã, protestante ou isso não teve esse por parte do Movimento Social Negro?

Waldicéia: Ah, que excelente pergunta. Lógico que eu tive, no Rio, por exemplo, eu era jovem e percebi que eu era a única protestante na reunião lá na Lapa e estava sozinha, e eu tive que engolir falas, como por exemplo, nós temos que botar na nossa cabeça o seguinte: as evangélicas e os evangélicos são nossas inimigas e nossos inimigos, eles trabalham

contra nós nas Organizações religiosas de matriz africana, eles dizem que nós somos do Demônio, de Satanás, eles nos xingam quando nos veem na rua paramentadas ou então só com as nossas contas sagradas, não tem diálogo com as evangélicas e os evangélicos, porque nunca elas e eles vão nos respeitar, vão nos encarar como Organização religiosa. Chamam-nos de feiticeiras, feiticeiros, bruxas, bruxos, então nós não podemos apostar numa relação com evangélicas e evangélicos, foi nesse nível nessa reunião da

Lapa.

Douglas:

Uau.

Waldicéia: E assim, saía uma e entrava outra, saía uma e entrava outra, saía uma e entrava outra, entendeu? Eu ainda tive o ímpeto de repente falar sobre a minha história de inter-religiosidade, do meu avô, da minha avó, minha mãe, meu pai, que na nossa rua lá na Favela da Vila Kennedy, nós tínhamos na entrada da rua um terreiro de Umbanda e no final da rua um terreiro de Candomblé, ficava uma casa antes da nossa, do outro lado da rua. E minha avó, minha mãe, meu pai tinham uma relação de profundo respeito, de troca, (inint) [01:31:45], minha avó plantava, vinda de quilombo, não é? Plantar para ela era a realização, então ela tinha no fundo do quintal pequenininho, imagine casa popular, um quarto, uma sala, uma cozinha e um banheiro, mas ela tinha lá atrás na horta que ela fazia alface, tomate, cebola, pimentão, cenoura, batata-doce, chuchu, tinha de tudo lá atrás plantado. E quando dava ela fazia uma cestinha e levava para a Mãe Elza e para o Pai Antônio, do mesmo jeito eles, que no Rio tem a prática de se você recebeu algo cheio você tem que devolver cheio, do mesmo jeito que eles mandavam de volta a cestinha com os produtos que eles tinham lá, para a gente, entendeu? Ainda pensei em falar sobre isso, sobre o exemplo que eu tinha na família, que a minha avó e o meu avô tinham sido da Umbanda, e que como pastoras e pastores na Favela do Jacarezinho, eles tinham uma prática totalmente diferente daquela que eles estavam falando, mas depois eu parei assim, falei "quer saber estou sozinha, estou longe da Favela da Vila Kennedy" que a Lapa ficava no centro do Rio, "Eu não sei quem são essas pessoas, nunca vi mais gordas", e voltei para casa, andei até o Largo de São Francisco, que era de onde saía o ônibus para a Vila Kennedy, o 394, e voltei para casa. Quando

cheguei em casa, a minha mãe "Como foi lá?", eu fui contar para a minha mãe e a minha mãe "Você não vai nunca mais para lá." Eu "Mãe, mas eu preciso dizer para eles...", "Você não que tem que dizer nada, sozinha você vai dizer o quê? Eles vão cair tudo matando em cima de você. Eles estavam falando à vontade porque eles não sabiam que você era protestante, se você falar um negócio desse sozinha em um lugar desses, eles vão cair matando em cima de você." Aí ela deu essa desculpa, desculpa não, ela tinha razão, e depois ela falou sobre os militares que levavam estudantes que estavam em reuniões como essas e sumiam com eles, nunca mais a família ia saber deles, ela "principalmente preto, aí é que não vai saber mesmo, eles já estão levando brancos, imagine pretos." que minha mãe era muito consciente da negritude dela, muito embora ela alisasse o cabelo, mas ela dizia para a gente que ela alisava o cabelo para que diminuísse a discriminação, preconceito e o racismo que ela sofreu na Assembleia de Deus do São Cristóvão, quando a minha avó penteava o cabelo delas, aquela trança correntinha, minha avó só fazia trança correntinha nelas. Gente, eu não fiz ainda uma trança correntinha, depois de estar em Brasília. Já fiz coquinho, fui madrinha de um casamento de uma jovem branca e um jovem branco, de coquinho. Fiz coquinho no cabelo e coloquei tarrafa dourada que combinava com o meu vestido, e fui a madrinha que assinou no final, de coquinho, os fotógrafos quando me viram entrar, tudo querendo tirar foto da minha cabeça, e eu posando de coquinho, tirando onda no casamento, entendeu?

Douglas:

Que

legal.

Waldicéia: Foi muito interessante nesse casamento porque o casal chegou de helicóptero em cima do lago sul, e o helicóptero pousou com eles e com o pastor que ia fazer o casamento, aí os dois foram para trás do púlpito. Pois é, nesse casamento eu fui a madrinha que assinou e de coquinho, mas agora falando com você é que estou lembrando, eu nunca fiz correntinha no meu cabelo, gente. Pois eu vou fazer correntinha, qualquer casamento que aparecer, que me chamarem como madrinha ou para fazer o casamento, eu vou fazer correntinha em homenagem à minha mãe que sofreu tanto na Assembleia de Deus do São Cristóvão com o cabelo de correntinha, tanto que ela não fazia correntinha na gente, para

sair não, ela fazia em casa, mas para sair ela não fazia correntinha.

Douglas: Deu para entender bastante do que acontecia na época essas coisas. Pastora, só para a gente finalizar então, a senhora gostaria de falar alguma coisa que eu não tenha perguntado? Essa é uma pergunta meio Antônio Abujamra, não é? Que eu não tenha falado que você ache legal falar nessa sua experiência de uma mulher negra protestante no Brasil, integrante do Movimento Negro Social?

Waldicéia: O que eu gostaria de falar que eu acho que a gente precisa deixar isso registrado é que eu como mulher negra, quilombola, favelada, professora, protestante, pentecostal, petista é que eu pensava que eu ia morrer e não conseguir sensibilizar, conscientizar e formar as minhas irmãs protestantes para a necessidade de criarmos um movimento social de mulheres evangélicas do Brasil, porque nós, todas as pesquisas constataam isso, e eu vou me referir especificamente a última pesquisa do Datafolha, de 13 de janeiro de 2020, que constatou que nós mulheres somos 58% nas Organizações religiosas protestantes, e dentre essas 58%, 59% são de mulheres negras, no entanto, o novo mapa das religiões da Fundação Getúlio Vargas, utilizando os microdados do Censo de 2010, constatou que nas 25 organizações religiosas mais populares do Brasil, em 23, a maioria dos membros são mulheres, no entanto os artigos que vêm logo depois desse novo mapa das religiões constataam que essas mulheres, muito embora seja a maioria de membros, elas não ocupam os espaços de poder que são ocupados pela minoria de homens dessas Organizações religiosas protestantes. Então o meu sonho era criar esse movimento social de mulheres evangélicas do Brasil, e a (inint) [01:40:55] é muito tremenda, ela sabe o quanto isso aquece o meu coração, que no primeiro ano da pandemia, 2020, a cantora e pastora Cassiane, muito cantada, tocada, dançada nas Organizações religiosas protestantes pentecostais que tem a maioria de negras e negros lançou o clipe de nome A voz em uma sexta-feira, às 20 horas. Nesse clipe ela sugeria que as mulheres protestantes, em caso de violência doméstica, se limitassem a ler a Bíblia, orar e perdoar o marido protestante agressor.

Douglas:

Nossa.

Waldicéia: Aí não dá. As minhas amigas aqui no Movimento Social de

Mulheres, foi e-mail, mensagem no WhatsApp, no Facebook, telefonema. "Pastora, a gente tem que fazer alguma coisa. Não dá para a gente manter aquele clipe no ar, ele vai contra a nossa luta no Movimento Social de Mulheres." Aí eu "Gente, baixem a bola, essa luta é nossa. Nós, mulheres protestantes, podem ficar tranquilas que nós vamos agir." Eu falei isso, mas sem certeza do que ia acontecer, porque há quantos anos eu luto com isso? Mas (inint) [01:43:07] é tremenda, o quê que aconteceu? Ela botou o clipe na sexta-feira, às 20 horas, quando foi no sábado entrei em contato com a professora Valéria Vilhena, que fez a pesquisa comprovando que 40% das mulheres em situação de violência doméstica no Brasil são de mulheres evangélicas, ela pesquisou as mulheres evangélicas do Jardim (Sole) [01:43:45], aí em São Paulo. Entrei em contato com ela e falei "Olha, as mulheres do Movimento Social de Mulheres aqui do DF não me deixam em paz, nós temos que fazer alguma coisa." Ela "Não, pastora nós vamos fazer." Eu falei "Olha, a minha sugestão é de chamarmos uma plenária ampliada com todos os movimentos sociais, protestantes, coletivos, mulheres independentes que queiram participar dessa plenária ampliada." Eu tenho os coletivos com os quais eu já faço parceria, como (ANEB) [01:44:27] é uma parceria de desde quando a (ANEB) [01:44:30] foi fundada, então eu já tenho esses coletivos, você faz aí uma lista dos coletivos que tem parceria com a (inint) [01:44:41] e nós vamos ligar para essas mulheres líderes e vamos convocar para uma plenária amanhã, no domingo. Ela "Qual horário?" Eu falei: "Olha, às 16 horas." De manhã, está todo mundo na Escola Bíblica, à noite todo mundo na igreja. Vamos marcar para as 16 horas. Aí marcamos a plenária ampliada, entramos em contato com todos os coletivos, movimentos sociais, protestantes, mulheres independentes que são líderes, e fomos para essa plenária, domingo, às 16 horas. Quando foi às 20 horas, tudo que a MK, que foi a produtora do clipe, tinha dito que não faria, não tiraria o clipe do ar, porque bombaram no Brasil inteiro os protestos, e nós fomos para as redes sociais também. Então ela disse que não tiraria o clipe do ar, ela disse que não mudaria o final do clipe incluindo o Disque 180. Ela disse que ia manter aquele clipe em todas as suas redes. A plenária acabou às 18 horas, quando foi às 20 horas, ela

retirou o clipe do ar, porque nós decidimos na plenária fazer uma representação contra ela no Ministério Público do Rio, a MK, redigimos uma denúncia administrativa e damos entrada aqui no Ministério da Mulher da Família e dos Direitos Humanos, na Secretaria de Estado da Mulher do DF estava mancomunada, e nas Municipais, Estaduais pelo Brasil denunciando a MK. Pois, quando foi às 20 horas ela retirou o clipe do Youtube. Quando foi na segunda-feira ela colocou o clipe no ar com o Disque 180, tirou a sugestão de a mulher orar, ler a Bíblia e perdoar. Ainda assim, nós fizemos a denúncia no Ministério Público do Rio, fizemos a denúncia no Disque 100 e aqui no Ministério da Mulher da Família e dos Direitos Humanos, das Secretarias Municipais, Estaduais de mulheres dos nossos territórios, e o processo está rolando contra a MK. E qual foi resultado? Saímos dali para criar o Movimento Social de Mulheres do Brasil, o MOSMEB. E não poderia deixar de ser, a maioria das mulheres do MOSMEB são de qual cor, etnia e raça? Pretas. Porque nós somos maioria de protestantes, a maioria principalmente as que estão na coordenação são pretas, e estamos aí, não perdemos uma data, fizemos em 2020, primeiro ano de funcionamento do MOSMEB, nós fizemos uma live nas quatro datas dos 21 dias contra a violência contra a mulher, Dia Nacional da Consciência Negra, Dia Nacional dos Homens pelo Fim da Violência, Dia Internacional pela não violência contra a mulher, Dia Internacional dos Direitos Humanos. Em cada dia, nós fizemos uma live. Esse ano nós fizemos um webnário para tratar das quatro datas, em todos os nossos webnários e lives a gente tem um momento que a gente coloca assim: MOSBEB Alerta, mulher evangélica, se o seu marido acusa você de ser a responsável por estar atrapalhando o ministério dele, isto é violência contra a mulher. A gente pegou aquelas violências que as mulheres protestantes geralmente sofrem, e a gente joga como alerta ao longo das lives, e ao longo do webnário também, ou seja, nós temos testemunho de mulheres evangélicas que passaram 10, 20, 30 anos de casadas com pastores, evangelistas, presbíteros, diáconos, que se identificou com esses alertas, e a partir dessa identificação mostrou para eles a gravação das lives e dos webnários, e ameaçou se eles não parassem, elas iam procurar a Delegacia da Mulher para denunciá-los. E a partir dali, eles morrendo de

medo pararam com a violência que praticaram durante 10, 20, 30 anos, nós já temos testemunhos. Então eu acho que isso é importantíssimo, porque está sendo fundamental para as mulheres negras protestantes esse trabalho do Movimento Social de Mulheres Evangélicas do Brasil. Nesse 8M agora nós vamos fazer um webnário com uma mulher líder de União feminina do Protestantismo histórico, uma mulher líder de Círculo de oração do Protestantismo Pentecostal e uma mulher líder do Protestantismo, de ministério de mulheres do Protestantismo Neopentecostal. Vamos dar lugar de fala para elas para que falem sobre como elas se fortalecem tanto na União Feminina, como no Círculo de Oração, como no ministério de mulheres.

Douglas: Perfeito, fantástico o trabalho. Parabéns.

Waldicéia: Obrigada. Nós, mulheres negras do MOSBEB agradecemos.

Douglas: Eu que agradeço esse compartilhamento de experiências tão ricas. Muito obrigado.

Waldicéia: De nada, Douglas. E não se esqueça de me mandar depois a tese escrita, tá?

Douglas: Com certeza, eu vou encerrar aqui, aí a gente conversa em off, tá?

Waldicéia: Tá.

Anexo 5 – Entrevista Edson Nova

Douglas: Hoje é dia 12 de abril, estou aqui com o Edson Nova e vamos realizar uma entrevista para a tese de doutorado. Edson, obrigado pela participação, fique à vontade. Para começar, Edson: eu gostaria de saber, se você pudesse fazer uma breve biografia sua, ou não tão breve, fique à vontade. Quem é o Edson e, emendando a segunda pergunta, se você preferir assim, como você se deparou com a perspectiva cristã de religiosidade? Foi através de algum vínculo familiar, se a sua família já tem essa tradição ou se você se converteu à religião cristã? Enfim e fale um pouco de você, sua biografia e sua experiência na religião cristã e qual a sua denominação também.

Edson: Foi quase providencial você juntar as duas perguntas, porque realmente só tem uma resposta, não tem como falar de uma coisa sem falar de outra. Primeiro, na sociedade que a gente vive, quando alguém pergunta quem a gente é, a primeira coisa que a gente pensa é em falar sobre o nosso trabalho, carreira acadêmica, profissional. É muito difícil um adulto, ocidental, contemporâneo, tentar se definir sem ser pelo seu trabalho, por aquilo que produz, enfim. Pensando em mim como pessoa, eu tenho essas identidades que são muito fortes, que não tem como fugir e também não tem porquê fugir. Na questão de gênero, eu me identifico enquanto um homem cis. Na questão da orientação sexual, que durante muito tempo foi aquela incógnita, foi aquela coisa que eu não queria admitir nem para mim mesmo e só na vida adulta eu vim me entender (um homem) [00:02:13] homossexual. Sou o mais novo, de uma família de quatro filhos. Sou do interior da Bahia, um estado super estigmatizado aqui no Brasil. Então, sou um garoto, um filho mais novo de uma família grande, de uma cidade pequena do interior, quer dizer, de uma cidade média do interior, porque a cidade tem 150 mil habitantes mais ou menos.

Douglas: Qual a cidade?

Edson: Alagoinhas, Bahia. Não fica muito longe da capital. A gente costuma chamar aquela região de Agreste, naquele meio termo entre o litoral e o sertão. Não chega a ser sertão, não chega a ser semiárido. Mas não tem

praia, é uma cidade média. O principal (foco) [00:03:07] da cidade é o comércio, um polo comercial na região. Venho dessa família que, na primeira infância, passou por uma situação financeira difícil. Nas minhas primeiras memórias, meu pai trabalhava como taxista, minha mãe tinha empregos dos mais aleatórios, intermitentes, até o momento nenhum dos dois tinham formação superior. Meus avós vêm da zona rural, meus pais são a primeira geração a nascer na cidade, ali por volta dos anos 50, 60. Eu nasci no início dos anos 90, sou de 92, estou quase fazendo 30 anos. Eu cresço nos anos 90, mas vou ter realmente uma noção de mundo, de sociedade, um pouco mais autônoma, nos anos 2000. E entrar na vida acadêmica agora nos anos 2010. Em muitos sentidos eu acho que eu sou um fruto do meu tempo, minha região, condição, sem tirar nem pôr. Eu estou cada vez mais tentando desistir de ser único, original, diferente. Eu sou um estereótipo ambulante mesmo, não tem jeito. E a vida é assim, lide com isso. E a questão religiosa também sempre teve muito presente em tudo. A minha família é uma família religiosa. Como a gente costuma dizer no meio evangélico: eu nasci na igreja. Douglas: Legal.

Edson: Nasci na igreja, nesse sentido. Por exemplo: toda a minha família, dos dois lados, tanto de pai, quanto de mãe, são famílias cristãs protestantes. Eu não tenho nenhum parente católico. Apesar de que, até o começo dos anos 2000, a religião evangélica era realmente numericamente minoritária no Brasil, eu lembro de estatísticas que até o início dos anos 2000 era menos de 10% da população. E eu venho da Bahia, que é um estado de profunda tradição do sincretismo entre a igreja católica e o candomblé. Mas, esse match, essa coincidência, de que dos dois lados da família, há pelo menos três gerações, que são as que eu conheço, dos meus avós para cá, de pai e de mãe, são todos protestantes. Do lado do meu pai, a maioria é batista. Mas aí várias vertentes diferentes, vertentes batistas. Na família da minha mãe, desde os meus avós, todos são Adventistas do Sétimo Dia. E é uma igreja que tem uma série de peculiaridades, que é diferenciada dentro do próprio meio evangélico brasileiro, por vários fatores, tanto da sua doutrina, com muitas coisas diferentes, tanto pela questão administrativa, cultural. Meu pai se converte à igreja Adventista do

Sétimo Dia, minha mãe já era, minha mãe nasceu na igreja Adventista do Sétimo Dia. Eu e meus irmãos somos todos criados dentro dessa doutrina. Eu estudava em uma escola também adventista. Em casa, na casa de parentes, na escola, todos os lugares por onde eu convivía, sempre eram ambientes de pessoas religiosas, ligadas a igreja Adventista do Sétimo Dia. Toda a minha primeira socialização escolar, social, familiar, sempre esteve ligada com essa fé. Isso para mim sempre foi muito natural. Isso vai ter as suas influências nas outras coisas que eu vou querer fazer, na forma como vou me definir, coisas que eu faço até hoje. Eu sou isso: um filho mais novo, de uma cidade pequena do interior, que cresceu naquela rotina pacata, em um ambiente religioso por todos os lados. Estranhamente, nunca me incomodei com isso, sempre fui do tipo criança comportada, sempre fui do tipo CDF na escola, que se senta na frente, que estuda, que tira boas notas. Eu sempre fui tranquilo nesse sentido de nascer dentro de uma estrutura social, que tinha um centro muito claro, um eixo muito claro e, de um modo geral, sempre estive confortável com isso, bem adaptado com isso. Não sou do tipo que tem prazer na contestação: contestar por contestar nunca fez o meu estilo, (não é um) [00:08:19] prazer meu. Chegando na vida adulta, a gente acaba tendo que se definir pelas questões profissionais. Fui para a área da comunicação, estudei jornalismo, hoje eu sigo a carreira acadêmica, acabei de começar o doutorado em sociologia. Continuo fazendo trabalhos, prestando serviços na área de comunicação, marketing digital, jornalismo. E é isso, que eu sou.

Douglas: E hoje você é frequentador, (frequentante) [00:08:58] ativo da igreja?

Edson: Não, hoje eu sou aquele clássico (desigrejado) [00:09:05]. Já tem um tempo. Acabou coincidindo muito com o momento em que eu me mudei para São Paulo. Terminei meu mestrado em 2017. No começo de 2017, vim para São Paulo para fazer a pesquisa de campo, entrevistas. Fui ficando por aqui, gostei, gosto de São Paulo. Decidi ficar aqui. Voltei para Sergipe só para defender a minha dissertação, mas já estava morando aqui. E aí esse período muita coisa se juntou. Me deparei com uma frustração profissional gigantesca, porque eu saí da graduação e fui direto para o mestrado e chego em uma cidade nova, onde a minha formação não parecia ter relevância

nenhuma para o mercado de trabalho. Eu nunca consegui uma posição formal na minha área aqui em São Paulo. Todos os trabalhos que eu fiz na área de comunicação foram freelancer. Nunca, entrevistas de emprego, nunca cheguei perto, quaisquer que fossem os motivos. Passei por uma frustração profissional gigantesca e também pessoal porque, tendo em vista essa questão da sexualidade que, não era que eu escondia; eu escondia de mim mesmo. Eu achava: ainda não é o momento para cuidar disso. Tenho preocupações maiores, preciso trabalhar, melhorar a minha condição financeira, me tornar um adulto estável, independente, com uma vida materialmente equilibrada, para depois pensar nas questões emocionais. Tratei essa questão da sexualidade com muita frieza, mas chegou em um ponto que não foi mais possível. E coincidiu com essa frustração profissional e com o momento político que o país estava vivendo, de 2017 para 2018, essa polarização horrível que a gente começou a viver. Quero dizer, não que a polarização seja horrível, mas o fato de ter uma coisa horrível em um dos polos. A quem interessar possa: eu tenho horror, eu tenho ojeriza, eu tenho um completo pavor a qualquer tipo de apoio ou solidariedade a Jair Messias Bolsonaro, ao seu projeto de governo, a qualquer coisa que flerte com o autoritarismo. Sendo democrata, até com o Doria eu topo conversar; além disso, não. O fato de ver o país, pessoas próximas, indo nessa direção e insinuações de que a minha própria igreja estava indo nessa direção. Colocando, indo direto ao ponto, em termos bem simples: ser (viado) [00:12:20] e de esquerda eram duas condições que estavam meio que me obrigando a sair da igreja no contexto do Brasil de 2017 a 2018. Não tinha como eu ficar na rotina de congregação, de liturgia, não tinha como. E, em grande parte, eu acho que ainda não tem como. Não me sinto bem-vindo, não me sinto mais bem-vindo em congregações evangélicas tradicionais. Eu continuo professando a minha fé de forma totalmente autônoma, independente, eu sou um cristão MEI. Eu faço essa brincadeira com a (Ana) [00:13:11], que é o Ministério Evangélico Individual. Eu sou MEI, Deus e eu. Com o tempo, eu tenho aprendido, começado a aprender sobre linhas teológicas progressistas, sobre a teologia negra, feminista, inclusiva com a comunidade LGBT, linhas de pensamento que eu não tinha contato até eu fazer essa ruptura com a

rotina de uma congregação. Eu meio que me vejo obrigado a romper com essa rotina de congregação e é nesse momento, por uma questão de necessidade espiritual. Porque independente das questões de lógica, do que qualquer um queira pensar, nunca deixei de acreditar no sobrenatural, na transcendência. Eu acredito que, assim como tenho demandas físicas, intelectuais, também tenho demandas espirituais. Por uma questão de demanda espiritual, fui levado a entrar em contato com essas linhas teológicas progressistas e identitárias aos poucos, porque o ambiente tradicional de igreja estava perigoso para mim. E eu não uso essa palavra à toa: perigoso.

Douglas: Sim, perfeito. E você tocou, usou esse termo "ambiente tradicional de igreja". E você trouxe à tona questões de gênero e de posicionamentos políticos. E você lembra das suas memórias, algo nesse sentido, em relação a questões raciais? Das suas memórias, de quando você era frequentador, físico, desse ambiente tradicional da igreja: como que era a composição do grupo, das pessoas? Como que eram debatidas as questões raciais, se era debatido, se não era? Se existia um racismo implícito, como é o racismo no Brasil?

Edson: Mais para o lado racial ou questões políticas?

Douglas: Racial.

Edson: A igreja Adventista do Sétimo Dia, que eu sempre frequentei, é uma instituição gigantesca, é uma igreja que funciona em rede, diferente da igreja Batista, por exemplo. A teologia batista é muito mais uma filosofia do que uma doutrina rígida. As igrejas batistas são muito independentes entre si, não têm uma unidade administrativa e teológica muito rígidas. A igreja Adventista tem: ela é uma rede, tem uma sede nos Estados Unidos, que é o país onde surgiu e funciona em rede, ao redor do mundo. Todos os templos, ao redor do mundo, seguem necessariamente uma mesma estrutura administrativa, um mesmo corpo editorial, utilizando sempre os mesmos livros, as mesmas referências, para tentar manter uma coesão. A minha experiência não transpõe todo o universo da teologia adventista, da igreja Adventista. Mas, no meu contexto, a questão racial não era uma questão: não se falava sobre isso, não se debatia sobre isso, até porque no contexto da minha região, da minha época, anos 90, anos 2000, não se tinha

essa noção que se tem hoje sobre as diferenças dentro da comunidade negra. Pela forma como eu fui educado, ser negro, para mim, era ter a pele de tinta. Era ser preto, no sentido literal. A minha primeira infância, primeira educação, não foi (racializada) [00:17:39] em relação a minha própria identidade, eu não me identificava enquanto uma pessoa negra. Até porque (naquela questão) [00:17:49] geográfica, demográfica, estamos falando da Bahia, que é o estado que concentra a maior população negra no Brasil. Acho que até hoje Bahia e Rio de Janeiro concentram mais essa população. Se for para comparar, entre aspas, o meu tom de pele com o tom de pele majoritário na minha região, a minha pele é mais clara. Naquele contexto, para todos os efeitos, para a maioria das pessoas, nem negro eu era. Isso não era uma questão para mim, eu não me via dessa forma e, dentro do contexto da igreja, não se falava sobre isso. Eu nunca ouvi nenhum tipo de comentário depreciativo, no sentido de um preconceito explícito, mas também nunca ouvi nada. E aquilo: o silêncio também diz muito. O que eu ouvia era o silêncio em relação a isso, mas por exemplo: aqui no Brasil, todo o material gráfico, dos livros, das revistas, que a igreja Adventista fazia, sempre era apenas com pessoas brancas. Todo o material de divulgação das escolas adventistas: nos cartazes sempre tinham apenas alunos brancos. Quando surgem os primeiros meios de comunicação da igreja Adventista, a TV Novo Tempo, emissora de TV adventista aqui no Brasil: quase todos os apresentadores são brancos; os cantores mais famosos, os palestrantes e pastores mais famosos: são brancos e, aqui de São Paulo. A presença de outras etnias, assim como a presença de outras (expressões) [00:19:45] que não São Paulo, na mídia adventista brasileira, pelo menos até os anos 2000, era praticamente inexistente. Você só tinha meia dúzia de famílias brancas ricas de São Paulo, que monopolizavam a emissora de TV, a universidade, a editora, os principais canais de produção de conteúdo e mídia da igreja aqui no país. Lá no meu contexto, apesar de ser Bahia, uma congregação majoritariamente não branca, incluindo pretos, pardos e outras etnias, apesar de ser majoritariamente não branca, as representações que a gente via eram brancas e as discussões raciais não existiam. Questões sobre quais seriam as características físicas de Jesus, quais seriam as etnias dos personagens bíblicos, qual seria o tom de pele

dos personagens bíblicos? Isso não existia. Dentro de casa, vindo do meu pai, dos meus irmãos mais velhos, por exemplo: meu pai, como eu falei, ele trabalhava como taxista, na minha primeira infância. Mas meu pai sempre foi um homem que estudou muito. Ele não teve a oportunidade de ter uma educação formal quando era jovem. Ele é o filho mais velho, de uma família enorme, meu avô morreu muito cedo, ele acabou casando-se cedo, tendo filho cedo, teve quatro filhos. As circunstâncias acabaram não deixando que ele tivesse uma educação formal quando era jovem. Mas ele sempre foi do tipo muito curioso, sempre leu muito. Até que ele, por volta de 2002, quando eu estava com dez anos de idade, entra na universidade, se forma em biologia. Desde então ele é professor, até hoje. Meu pai está com 63 anos, mais ou menos. Esqueci a idade exata dele, para falar a verdade, acho que ele está com 63. Ele é de 58, qualquer coisa depois você faz a conta. Está quase aposentando, já tem pouco mais de 15 anos que ele está trabalhando como professor, mudou totalmente a sua área de atuação. A minha irmã mais velha, enquanto eu ainda era criança, a minha irmã mais velha, já estava fazendo o que a gente chamava de escola normal, no ensino médio. Para quem é novinho e não sabe, o ensino médio nas escolas públicas tinha essas formações profissionalizantes. Uma delas era a chamada escola normal ou os magistérios. A pessoa terminava o ensino médio já habilitada para poder trabalhar como professor da educação básica, do fundamental um, que na época chamava primário. Pelo fato de a minha irmã ter contato com teorias pedagógicas no ensino médio e meu pai, dentro de casa eu tinha essas referências de pessoas que tinham um referencial mais crítico. Eu lembro, por exemplo, de um momento em que eu cheguei da escola, criança, depois de uma aula de história sobre a escravidão e eu me questionei: "se fosse na época da escravidão, eu ia ser um escravo?", porque na minha cabeça eu nem era negro. Mas será que eu ia ser? Mas eu sabia também que eu não era branco. Porque era uma escola particular, eu era bolsista, diga-se de passagem, fazia parte da meia dúzia de gente pobre que tinha bolsa nessa escola. Eu sabia também que branquinho com cabelo liso igual aos meus colegas eu também não era. Mas também não era de tinta. Eu me questionei: "será que eu ia ser um escravo?". E eu me lembro de meu pai falar, não foi de brincadeira, nem

em tom de piada, ele nem prestou muita atenção no que eu falei e falou com a maior naturalidade do mundo: "claro que você seria, todos nós seríamos". E eu fiquei chateado com aquilo. Como assim, mas por que eu ia ser? Eu não ia ter direito a uma condição melhor? Não, não ia. E na verdade, até hoje, não tenho. (inint) [00:24:10] corta para anos depois, eu crescendo e me dando conta que até hoje eu não tenho direito a porra nenhuma, condição melhor nenhuma. Dentro de casa, não é que a gente (falasse) [00:24:20], debatesse, fizesse simpósios sobre essas questões. Mas eventualmente, quando eu largava uma dúvida, um questionamento, dos meus pais, dos meus irmãos mais velhos, eu recebia algumas visões um pouco mais críticas, para eu me perceber, para eu perceber que eu não era branco, que havia as diferenças, que a teologia cristã que a gente aprendia não condizia com nenhuma forma de preconceito, mas assim: em casa. No ambiente da igreja, isso não era uma questão. Na verdade, essa é uma crítica, eu não sei se você vai perguntar isso, mas eu já vou me adiantar, até porque eu quero desabafar.

Douglas: Fique à vontade.

Edson: Essa é uma crítica que eu faço até hoje, com minha cabeça de adulto, que está nas ciências sociais. É uma crítica que eu faço. Eu acho que, de um modo geral, a formação dos seminários evangélicos no Brasil é muito focada em hermenêutica, em exegese do texto bíblico, mas estuda-se muito pouco as ciências sociais. Os teólogos estudam conceitos abstratos, mas não sabem perceber como esses conceitos abstratos se comportam na realidade (empírica) [00:25:57]. Eles estão, volta e meia, tentando fazer pequenas distorções na realidade, para tentar fazer a realidade encaixar nos seus conceitos. E, dentro disso, o que sempre mais me afetou, me incomodou e foi aquilo contra o qual eu fui obrigado a me rebelar, agora de 2018 para cá, é justamente essa questão da interpretação das diferentes orientações sexuais. Eu tentava me convencer. Você sabe, a igreja Adventista não tem nenhuma relação com a teologia pentecostal. Esse estilo discursivo pentecostal de levar problemas cotidianos para o lado misterioso, de colocar essa dimensão fantástica na vida, de observar coisas pequenas do cotidiano pelo lado de um conflito espiritual - não que eu não acredite que isso possa ser real, mas a teologia adventista é um pouco mais

(inint) [00:27:10], materialista, digamos. Problemas pequenos no dia a dia são problemas no dia a dia. Deus tem mais o que fazer do que se preocupar com o meu chinelo que arrebentou no meio da rua. Não foi o diabo que arrebentou o meu chinelo. Meu chinelo arrebentou por causa das leis da probabilidade que existem, afinal de contas. Essa questão da sexualidade, eu tentava me convencer disso. Alguém dizia: "isso é uma questão psicológica, foi algum problema na educação da criança". Eu parava para pensar: "qual será que foi o problema na minha educação?". E alguém dizia: "isso é influência de coisas que a criança assiste quando era criança". Mas que coisas será que eu assistia? Aí "é porque tu não tiveste o pai presente", mas meu pai sempre foi presente, meu pai é presente até hoje, às vezes até mais do que eu gostaria. Ele é do tipo, às vezes, protetor até demais. Foi muito revoltante me dar conta de que não, nenhuma dessas explicações fazia sentido: eu sou assim porque eu sou assim. É uma deficiência crônica de ciências sociais na formação dos teólogos evangélicos brasileiros e eu acho que isso diz muito também sobre os movimentos políticos que esses teólogos têm tomado nas últimas eras. Eu acho que nem se eles quisessem eles conseguiriam fazer leituras realmente, não digo nem generosas, mas leituras minimamente úteis sobre a questão racial, em sua maioria, não generalizando.

Douglas: E você, enquanto pessoa, tem algum contato com o movimento negro, com a militância negra, com o ativismo negro, com as questões raciais? Se sim, qual o seu contato?

Edson: Olha, o meu primeiro contato com ativismos, militâncias de um modo geral foi na universidade e, logo de cara, foi de muita estranheza. E, para ser bem sincero, em certo sentido, continua sendo de estranheza. Porque, dentro do estudo, da pesquisa acadêmica, a gente tem que fazer isso. Mas, parando para pensar, eu acho que eu sempre fiz isso - independente de trabalhar com pesquisa ou não - de olhar para coletividades, para movimentos, de uma forma desconfiada. Eu sempre fui mais introvertido, tímido, grandes aglomerações sempre me geraram muita desconfiança, a exemplo: por que está todo mundo junto gritando, berrando? Eu sempre fiquei muito desconfortável com festas de rua, multidões, estar no meio disso, essa sensação de ser levado e empurrado e

aquele monte de gente suada, encostando em mim, sempre tive pavor. Uma coisa que eu me pergunto é se isso foi influência do tipo de igreja onde eu fui educado ou se já é uma característica minha e me ajudou a ficar confortável nesse tipo de igreja. A igreja Adventista é uma igreja evangélica histórica, como costumam ser classificadas igrejas como a Metodista, Presbiteriana, Episcopal. São igrejas extremamente formais, a liturgia é muito formal, tradicional. Você ia com roupas formais para a liturgia, não podia ter muita expressão corporal na liturgia. Nada de danças, palmas, gestos muito largos, nem no púlpito, nem no meio da congregação. Tudo muito blasé, tudo muito (formalzinho) [00:31:55]. A liturgia era mais um estudo, uma liturgia muito mais verbal do que visual. Tinha essa noção de que músicas e outras formas de expressão eram acessórios a pregação, a palavra verbal. Eu sempre fui muito desconfortável, desconfiado com aglomerações. A própria estética de boa parte dos movimentos, das militâncias que eu via quando eu chegava no ambiente universitário, me assustava. Não era que eu discordava com a esquerda, porque desde o ensino médio, quando eu comecei a estudar sociologia, filosofia, eu já tinha uma certa noção de que eu me orientava um pouco mais à esquerda. Mas não exatamente com aquela esquerda que eu via chamando mais a atenção na universidade. É como eu falei: essa questão racial, para mim, foi uma descoberta muito gradual. Me arrisco a dizer que é uma descoberta que continua. Me identifico muito mais em, por exemplo: ler, alguém como Silvio Almeida, em assistir entrevistas com alguém como ele, em fazer comentários nas páginas onde têm conteúdo sobre ele, do que efetivamente me envolver em ações de um grupo organizado. Especialmente depois, quando eu decidi seguir a carreira acadêmica, deixei isso muito claro na minha cabeça: a ação social, a militância, no sentido real da palavra, é super necessária. Mas eu, nem que quisesse, não ia saber bem-feito. Eu acho que ajudo muito mais a causa, aquilo que eu acredito, estudando sobre, falando sobre, do que efetivamente colando pôsteres ou gritando palavras de ordem. Até porque, é uma característica de alguns movimentos, de alguns grupos, de algumas ações, agirem muito mais por sensação, por instinto, do que por lógica. Durante muito tempo, eu achava que isso era errado. Cada vez mais, eu venho entendendo que eu não tenho

porquê fazer juízo de valor da realidade. Realidade é a realidade, ela é o que é, os fatos são o que são, as pessoas agem por emoção porque agem por emoção. E eu não posso querer exigir das pessoas que estão ao meu redor, das pessoas que tem, defendem os mesmos ideais que eu, que sejam um grupo quase aristotélico, uma ditadura de filósofos.

Douglas:

Ideal.

Edson: É, não rola. Por exemplo: depois da universidade - sempre em ambientes estudantis - eu terminei o mestrado em 2017 e voltei para estudar na ETEC, 2018 e 2019. Na ETEC, apesar de ser uma escola secundária, de nível secundário, ensino médio e técnico, boa parte do público da ETEC de artes é público que tem vivência universitária também. Muita coisa que você não costuma ver em escolas secundárias, em geral, você vê nas ETEC, porque tem um público que já teve contato com o meio universitário, e eu voltei a ter contato com pessoas que são diretamente engajadas em grupos, em partidos. E eu realmente sacramentei isso dentro de mim: eu não posso exigir conhecimento acadêmico das pessoas para elas quererem mudar a realidade. Não é assim que funciona e, provavelmente, não seria bem-sucedido, provavelmente não daria certo. Eu não posso exigir conhecimento acadêmico das pessoas para elas militarem. Mas, ao mesmo tempo, não posso me culpar por ficar desconfortável em um ambiente onde as ações nem sempre são orientadas de uma forma mais lógica, mais calma. Para não atrapalhar, eu realmente não me envolvo com ações mais diretas até porque, por exemplo, você vê alguns discursos que são quase que equivocados. Aquilo que o pessoal tanto fala sobre o tal do racismo reverso - que é óbvio que não existe, racismo reverso a gente sabe que não existe - mas, em um plano individual, falas discriminatórias de pessoas negras contra a branquitude, isso pode existir. Isso não configura racismo reverso, por si só, mas individualmente isso existe. Novamente, pensando de forma analítica, é até natural que isso exista, mas ao mesmo tempo não fico confortável. Para deixar tudo trabalhando melhor, cada um na sua. Quem tiver interesse em ler o que eu estou escrevendo, fique à vontade e é isso.

Douglas: Edson, eu só vou atender a porta, um minuto, pode ficar aí, eu não vou desligar nada.

Edson: Não, tranquilo.

Douglas: Ok, rapidinho. Voltei, Edson. Desculpe. E nesse processo de (deparação) [00:39:41] com as questões raciais, que é extremamente pessoal, mediado pelo social, é claro, mas nesse breve contato, entre aspas, superficial, distante, vamos dizer assim, com a militância, mais ainda um contato, você percebe algum estranhamento por parte, da outra parte, pelo fato de você ser cristão? Ou, se não um estranhamento direto, já observou, testemunhou alguma situação que denote algum tipo de conflito, ou algo assim?

Edson: (inint) [00:40:33] O tempo todo. Novamente aquilo, assim como eu falei: racismo reverso não existe, cristofobia também não existe, pelo amor de Deus. No sistema social que a gente vive, ninguém vai ser estruturalmente desfavorecido por professar a fé cristã. Situações pessoais, pontuais de preconceito com a fé cristã? Sim, vi, vejo, sinto. Muitas vezes até evito comentar sobre, mencionar esse tipo de questão. Por exemplo: em grupos de internet, ou em reuniões com colegas, quando alguém faz algum comentário tirando sarro de algum símbolo, artista, de alguma coisa do meu evangelho. Eu evito dar opinião, até porque ninguém perguntou, acho que se eu der opinião naquele momento não vai adiantar, não vai dar em nada. Mas, uma coisa que eu sempre tento deixar claro é isso: independente de quanto materialista ou niilista a pessoa seja, a fé, a religiosidade é um fato. Não apenas para mim, mas para boa parte da população e, inclusive tem aquelas perspectivas que vão dizer que a necessidade de não crer também é uma necessidade espiritual, religiosa. Essa leitura de que, para muitas pessoas, a ideologia faz as vezes de teologia, a ideologia faz as vezes de doutrina religiosa. E, na verdade, ai meu Deus, que problema, que perigo falar isso. Vou falar: muitas vezes acho que, movimentos de esquerda e movimentos religiosos discordam tanto justamente porque são iguais. Iguais não naquilo que pensam, mas na forma como agem, trabalham. Muitas vezes, eu vejo dentro dos movimentos, das pautas identitárias, no campo progressista de um modo geral, as vezes parece que a pessoa está mais preocupada em ter razão do que em alcançar um determinado objetivo. Em vez de propor projetos, às vezes parece que o pessoal fica discutindo a pureza das ideias, para ver

quem tem a ideia mais pura, mais certa. E, grosso modo, na história da fé protestante, toda essa divisão de denominação veio disso. O pessoal vai se dividindo, porque não concorda, fica uma disputa para ver quem tem mais razão. O objetivo da igreja, qual seria? Independente da linha teológica que você siga, tenho certeza de que ninguém vai dizer que o objetivo da igreja é brigar com outras igrejas. Acho que ninguém ia tentar puxar essa justificativa na bíblia. Eu acho que, muitas vezes, a forma apaixonada de falar, a paixão por símbolos e por rituais, mais do que pelo significado dos símbolos e dos rituais - vou tomar a ceia; não pode orar sentado, tem que orar de joelho; não pode usar a calça, tem que usar saia - mas por quê? Qual o significado desse símbolo? Esse símbolo vai te levar a que? A mesma coisa na questão da pauta política: vamos fazer ocupação -mas por quê? Vamos fazer igual ao - esqueci o nome dele, aquele vereador curitibano - que levou o grupo manifestante para a praça e eles resolveram entrar na igreja. Por quê? É (preciso) [00:45:31] uma desinteligência sociológica muito grande para você não prever que, levar um grupo de militantes de esquerda, para dentro de uma igreja, vai dar merda. Eles não fizeram nada de errado dentro da igreja, mas o simples fato de eles entrarem soa muito mal, pega muito mal, desvia a atenção daquilo que eles queriam dizer, para outra coisa. Você está mais preocupado com o conteúdo da mensagem ou com a forma? Você está mais preocupado com o símbolo ou com o significado? Às vezes eu acho que crentes e militantes são iguaizinhos nesse sentido: às vezes eles têm mais amor à forma do que ao conteúdo. Eu sinto, sempre senti desconfiança dos dois lados. Chegou um momento em que eu estava muito no limite, no limbo, por exemplo: nos meus últimos anos em Aracaju. Eu estava super atuante dentro da igreja, eu era professor da escola sabatina - porque na igreja Adventista não é dominical, é sabatina - eu cantava na igreja, super atuante, super recatado e do lar, super gospel, super moço de família. E, de outro lado, eu já estava fazendo meu mestrado e estava em um grupo de pesquisa marxista, seguindo uma linha de pesquisa marxista. A maior parte dos meus colegas se identificava politicamente enquanto comunistas. Apesar de nunca ter efetivamente me declarado comunista, acho que minha visão política tem o direito de flutuar. Mas, grosso modo, acho que minha definição seria mais socialdemocrata. Mas não via

problema nenhum em conviver com esse grupo, não via problema nenhum naquelas teorias com as quais eu estava trabalhando, assim como não via problema nenhum em estar cantando na igreja. Eu chegava na universidade e não podia fazer ou falar nada que remetesse à igreja. Eu chegava na igreja e não podia fazer ou falar nada que remetesse ao que eu estava estudando na universidade, porque eu prefiro evitar a fadiga. Novamente, se for para brigar, eu vou brigar com as ideias e com os argumentos dentro do meu texto. Eu vou brigar com as ideias e com os argumentos dentro de um debate, eu não vou brigar com pessoas. Eu brigo com ideias, eu não brigo com pessoas. Eu discuto com ideias e não com pessoas. Eu sinto essa tensão dos dois lados e evito falar. Até porque eu acho que não adianta, especialmente no momento de polarização que a gente está vivendo agora. Acho que a gente tem problemas maiores. Tentar restaurar a ordem democrática, eu acho que tem que ser a prioridade do campo progressista. Acho que, em algum momento, o campo progressista vai ter que entender que as igrejas evangélicas não vieram do nada e não cresceram a troco de nada. Elas têm uma razão de ser, elas cumprem uma função social gigantesca. Se é positiva ou negativa, não importa agora. O que importa é que é real, o que importa é que existe. Em algum momento, o campo progressista vai ter que se dar conta disso, ou vai sumir, porque as pessoas podem até se identificar com a pauta identitária, com a luta social, mas elas não vão deixar de crer na fé delas para isso. Nem eu deixei; mais ou menos, deixei de crer, talvez, em algumas doutrinas, em algumas questões mais específicas. Mas, teísta e cristão, no grosso modo, não deixei de ser. Não estou sentindo que vou deixar de ser. Deixar de ser progressista para ser conservador? Também não. Aquilo que eu escrevo necessariamente reflete essa dualidade e eu tenho a pretensão de continuar no meio acadêmico, a atuar no meio progressista, então o pessoal vai ter que achar um meio de lidar comigo, vai ter que achar um jeito de lidar com o que eu escrevo. A minha existência não vai mudar simplesmente porque não cabe no conceito deles. Eu sou um fato, eu sou um fato. Para quem se sente desconfortável no movimento negro: desculpa, aqui estou eu. Para quem se sente desconfortável com um crente dentro do pensamento progressista: desculpa, aqui estou eu. Para quem se

sente com um crente dentro da comunidade LGBT: desculpa, aqui estou eu. Eu acho que o simples fato de eu viver já é suficiente para defender um ponto de vista. O simples fato de eu existir já é suficiente para defender esse meu ponto de vista, eu não preciso ir lá e interpelar e debater e tentar convencer a pessoa. Eu nunca fiz isso dentro da igreja, essa coisa: "vamos evangelizar", gente? Ir para o meio da rua, tentar convencer a pessoa a seguir a minha fé? Pelo amor de Deus, não? No meio da rua, um calor desgraçado, a pessoa suada, cansada, preocupada com a vida, por causa de um folheto mal impresso, com uma imagem super cafona, a pessoa vai mudar toda a vida dela? Pelo amor de Deus, não? Evangelizar não é entregar papel; evangelizar não é ficar gritando no ouvido dos outros com um microfone; evangelizar não é ficar atrapalhando a via pública com uma roupa feia; evangelizar não é isso. Da mesma forma, criar consciência de classe não é ficar também com uma roupa feia, no meio de uma praça, com um megafone, gritando, tentando colocar culpa na cabeça das pessoas porque elas não apoiam o candidato tal. Fala-se muito que o crente trabalha colocando culpa na cabeça das pessoas - desculpa, mas às vezes o meio progressista também. A pessoa que é pobre e que, por uma série de motivos, só consegue ser um pouco mais conservadora: às vezes não é por questão de raiva, de ódio. Eu quero ser monogâmico, por exemplo: parece que hoje em dia não dá, nem isso mais dá. Sou super a favor de tudo, das liberdades todas, mas eu prefiro ser monogâmico. Eu prefiro não beber, eu prefiro não ir para o carnaval, porque eu não gosto muito de aglomeração - "mas isso é por causa de uma educação repressora, você cresceu em um meio hipócrita, é uma questão de hipocrisia" - gente, calma. Tem muita dificuldade para existir enquanto cristão em um meio progressista e viceversa. Não acho que sou eu que vou mudar isso - claro, todo mundo tem a sua parcela de responsabilidade sobre tudo, mas eu acho que já faço muito existindo, porque afinal de contas eu ainda sou uma pessoa pobre no capitalismo. Dentre tantas questões identitárias, políticas, intelectuais, desculpa, mas a maior parte das horas do meu dia ainda são dedicadas ao trabalho de sobreviver, pagar conta, compra comida. É aquilo, sabe: eu tenho mais o que fazer?

Douglas: Sim, perfeito Edson. Edson, um momento Abujamra.

Edson: Adoro.

Douglas: Tem alguma coisa que você gostaria de falar, que eu não perguntei? Para a gente encerrar.

Edson: Menino: acho até que eu já falei mais do que devia.

Douglas: Sem problema.

Edson: Eu acho que, no meu contexto, para mim pessoalmente, sempre fui muito musical, ouvi muita música, cantei, depois comecei a escrever música também, trabalho com isso de algumas formas. Sempre achei muito curioso. Eu falei dessa elite paulista, que controla a produção editorial, midiática da igreja Adventista aqui no Brasil. E, dentro dessa elite paulista - e eu não falo paulistana, eu falo paulista, porque inclusive essas elites estão fora da capital; é um ponto importante na filosofia adventista, no estilo de vida adventista, essa coisa bucólica, de você privilegiar o contato com a natureza, de você evitar os grandes centros urbanos; a questão da saúde, do naturalismo, está muito ligada com a teologia adventista - existe um grupo que, eu acho que foi, totalmente determinante para tornar a minha prática religiosa possível. Cantores, músicos que publicamente se declaram à esquerda e acabam gerando atritos, rachas dentro da estrutura da própria igreja. O principal nome é o cantor Leonardo Gonçalves, foi a minha principal referência musical enquanto eu estava crescendo. E, ao redor disso, outros artistas que vão se juntar com ele, até chegar nos anos 2010 e criaram um selo, diferente da gravadora Novo Tempo, que é a gravadora oficial. E esse selo, que encontra espaço dentro da Sony Music. Olha, que louco, não? A partir do momento em que, a grande empresa secular entra nesse segmento, linhas alternativas progressistas passam a ter espaço. Uma música evangélica de esquerda - pensando nos anos 90, 2000 -, de crítica social, não ia ter espaço na Novo Tempo, MK, Graça Music, Line Records, em nenhuma dessas empresas de mídia gospel. Mas, na Sony Music tem, na Som Livre tem. Por um lado, a gente pode ler isso como a subsunção de culturas alternativas à lógica da grande indústria. E é, de fato é. Mas, todas as pautas identitárias só ganham força a partir do momento em que elas se tornam um ativo de mercado, financeiro. Quando que o negro, o gay, a mulher vão ganhando espaço, a partir da internet, de toda essa questão? Porque são fatias de mercado interessantes. Essa fatia, de alguma forma, é

interessante também para a gravadora e, por um lado, foi a única coisa que tornou possível, palpável, suportável a minha prática religiosa, especialmente quando eu já estava na universidade, nos anos 2010. Eu acho muito curioso como que, com a internet, com essa descentralização, isso foi se tornando cada vez mais possível. Acho que é difícil conciliar, bem difícil conciliar, mas acho que essa conciliação vai ter que acontecer. Não sem custos. Você não monetiza um (valor) [00:59:29] religioso sem um certo esvaziamento dele, isso é inevitável. Você não populariza uma ideia sem um certo nível de banalização, isso é inevitável. Eu acho que, para quem se preocupa com a integridade da teologia cristã, da fé evangélica, para caminha ao campo progressista vai ter um custo. E, para entrar no campo progressista, se você realmente está a fim de lidar com a realidade e não com uma idealização, isso também vai ter um custo, de aprender a conviver, às vezes não com uma ideia de que você não gosta, mas com um símbolo que você não gosta. Todo significado sempre tem que vir através de um signo, não tem como fugir disso. E, às vezes, os signos, que na teoria são pontes, viram muros. Às vezes o problema não está no significado, está no signo. Vai dar trabalho, vai ter um custo. Eu acho que algumas gerações de cristãos mais tradicionais e ativistas progressistas mais tradicionais vão ter que passar para a gente conseguir esse encontro.

Douglas: Perfeito, Edson. Podemos encerrar, ok? Muito obrigado.

Edson: Eu adorei, acho que falei demais, me expus demais (inint) [01:01:17].

Douglas: Eu adorei também. Eu acho que você falou muito bem, não acho que falou demais não. Vou encerrar.