



UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES
– ÉTNICO - RACIAIS – PPGER – MESTRADO PROFISSIONAL
Área de concentração: Pós-Colonialidade e Fundamentos da
Educação nas Relações Étnico-Raciais

BEATRIZ BARBOSA DE MATOS

**EDUCAÇÃO RELIGIOSA ANTIRRACISTA DE CRIANÇAS EVANGÉLICAS EM
CAMACÃ-BA**

PORTO SEGURO
2022

BEATRIZ BARBOSA DE MATOS

**EDUCAÇÃO RELIGIOSA ANTIRRACISTA DE CRIANÇAS EVANGÉLICAS EM
CAMACÃ-BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia. Como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ensino e Relações Étnico-Raciais.

Orientadora: Prof^a Dr^a: Lidyane Maria Ferreira de Souza

PORTO SEGURO
2022

M433e Matos, Beatriz Barbosa de, 1980 -
Educação religiosa antirracista de crianças evangélicas em
Camacã-BA. / Beatriz Barbosa de Matos. – Porto Seguro, 2022.
144 f.

Orientadora: Profa. Dra. Lidyane Maria Ferreira de Souza
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da Bahia.
Instituto de Humanidades, Artes e Ciências. Programa de Pós-
Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais. Campus Sosígenes
Costa.

1. Criança Evangélica. 2. Consciência Racial. 3. Educação Cristã
Antirracista. I. Souza, Lidyane Maria Ferreira de. II. Título.

CDD – 372.84

EDUCAÇÃO RELIGIOSA ANTIRRACISTA DE CRIANÇAS EVANGÉLICAS EM CAMACÃ-BA

BANCA EXAMINADORA:



Profª Lidiane Maria Ferreira de Souza (UFSB/PPGER)
Presidente da banca

Documento assinado digitalmente



JOCENEIDE CUNHA DOS SANTOS
Data: 19/12/2022 15:35:46-0300
Verifique em <https://verificador.itl.br>

Profª Dra. Joceneide Cunha dos Santos (UFSB / PPGER)
Membra interna

Documento assinado digitalmente

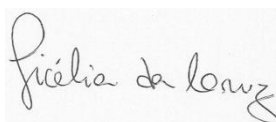


HAMILTON RICHARD ALEXANDRINO FERREI
Data: 20/12/2022 12:34:41-0300
Verifique em <https://verificador.itl.br>

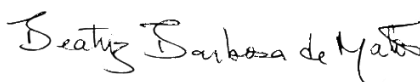
Prof. Dr. Hamilton Richard Alexandrino Ferreira dos Santos (UFSB / PPGER)
Membro interno



Profª. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Lopes (UFSB / PPGES)
Membra externa



Profª. Ma. Gicélia da Cruz (Sec. Educ/Lauro de Freitas e CUXI - Coletivo Negro Evangélico)
Membra externa



Beatriz Barbosa de Matos
Candidata

Webconferência, 19 de dezembro de 2022.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela graça diária para enfrentar os obstáculos e por me permitir viver bênçãos transbordantes, a Ele toda honra e toda glória!

Ao meu pai-avô¹ e à minha mãe, Mariete, com quem aprendi desde a infância que respeito se obtém por admiração e amor, nunca por medo.

À minha mãe-avó, Maria, responsável por minha formação cristã desde os primeiros anos da infância, permitindo que, dentre outras coisas, durante os sermões na igreja, me distraísse trançando os fios de seu xale. Grata por plantar a boa semente em meu coração. *(in Memorian)*

Ao meu esposo, André, companheiro de 22 anos de jornada, por sempre assumir seu papel de pai me possibilitando exercer funções para além da maternidade. Grata pelos momentos de debate a respeito de reflexões teológicas. Amor de uma vida toda.

Aos meus filhos amados, Arthur, com sua destreza em desenhos e Gabriel, por sua criatividade, como na vez que me apresentou um pirulito de livro, meus orgulhos. Grata por todas às vezes que me arrancaram do computador para brincar e dançar. E por me oferecer a perspectiva infantil de olhar o mundo.

À minha família, pela paciência e compreensão de minhas ausências. Amo vocês: irmãs (Viviane e Geane), irmão (Vagner), sobrinha e sobrinhos, tia, primas-irmãs.

Às minhas queridas amigas, Luciana Bispo, Patrícia Santana e Juliana Santiago, por me emprestar os ouvidos tantas vezes e me permitir lamentar quando precisei. À minha amiga-gêmea Valdirene Guimarães, por precisar assumir às vezes a função de meu anjo da guarda. Ao meu amigo-irmão David Rodrigues, meu parceiro de estudos acadêmicos há mais de duas décadas, por praticamente me obrigar a realizar a inscrição neste programa.

À minha querida orientadora, a Prof^a Dr^a Lidyane Maria Ferreira de Souza, que com muito respeito, humildade e sabedoria soube cumprir com toda a extensão o significado da palavra ORIENTAR. Atitude que me fez repensar minha postura como professora também. Não estive só nesse processo, nem por um instante, porque ela se colocou prontamente à minha disposição. Sou-lhe profundamente grata por tanto esmero neste processo.

¹ *(In Memorian)*

Às(aos) colegas do PPGER que, mesmo distantes, num formato virtual foi possível partilhar experiências e aprendizagens. Em especial à Maria da Conceição, que tem sido um exemplo de superação a despeito das adversidades.

Aos meus diretores e por extensão às respectivas equipes administrativas das escolas em que trabalho: Olga Aparecida Alves e Vagner Viana, pela compreensão, não apenas durante a realização deste mestrado, mas principalmente pelo encorajamento de sempre. Sou grata a Deus pelo cuidado comigo e tratamento humanizado de vocês. Aos meus colegas de trabalho, nos tantos momentos de partilha com relação a este trabalho.

Às(os) professoras(es) da UFSB/PPGER, nas pessoas de Prof^a Dr^a Eliana Povoas e o Prof^o Dr. Hamilton Richard Santos, por verem potencial nesta pesquisa, mas também pelas aprendizagens e incentivo. E, por extensão, ao PPGER, que causou fortes e significativas mudanças na forma de ver o mundo e noção de religiosidade, sobretudo o fortalecimento de minha identidade negra.

Às(ao) membras(o) da banca de qualificação, a Prof^a Ma. Gicélia da Cruz, a Prof^a Dr^a Joceneide Cunha dos Santos, a Prof^a Dr^a Maria Aparecida de Oliveira Lopes e o Prof^o Dr^o Hamilton Richard Alexandrino Ferreira dos Santos que tão prontamente se dispuseram a atender o convite para avaliar este trabalho. De fato, sinto-me honrada em passar pelo crivo de vocês, espero ter, ao menos minimamente, atendido às ricas contribuições de vossas intervenções.

Às(aos) membras(os) da Igreja Presbiteriana Renovada de Camacã (IPRC). Pelas grandes contribuições a esta pesquisa, permitindo-me adentrar suas casas e compartilhar um pouco da rotina de suas famílias.

Às crianças da IPRC, pela acolhida, sobretudo na salinha infantil, nos meses de convivência direta no período de observação, possibilitando compreender um pouco mais a sua cultura.

As(aos) entrevistadas(os) para esta pesquisa, na pessoa do Pr. Ricardo Souza Alves e família que me acolheram em sua casa por um dia inteiro. À professora e atriz Carmem Geysa, por rememorar suas lembranças comigo, grata por sua memória fotográfica. Aos que me cederam informações preciosas informalmente como Synara e Abeluede.

"Aquele que estava assentado era
de aspecto semelhante a jaspe e sardônio.
Um arco-íris, parecendo uma esmeralda,
circundava o trono"
(Apocalipse 4:3)

RESUMO

A educação não formal em igrejas evangélicas ainda se encontra fundamentada numa teologia hegemônica a serviço da colonialidade e que não contribui para a afirmação positiva da identidade negra. A presente pesquisa investigou o letramento racial e o processo de desenvolvimento da identidade étnico-racial da criança evangélica na Igreja Presbiteriana Renovada de Camacã. Para tanto, utilizou observação, entrevistas semiestruturadas com a professora, familiares e adultas(os) da igreja; contação de história e atividade dirigida na salinha infantil; e questionários respondidos por lideranças das principais religiões da cidade. A pesquisa permitiu identificar que, embora as pessoas de cor preta sejam a maioria na igreja, a cor preta é associada à feiura e à sujeira, e tanto crianças quanto adultas(os) se identificam como morenas(os). Além disso, o combate ao racismo encontra-se amparado no princípio de igualdade perante Deus, com apagamento das diferenças e desigualdades étnico-raciais e sem ações afirmativas da identidade negra. Como recurso de promoção de uma educação cristã antirracista, foi elaborado um e-book com contos infantis, fundamentado na teologia negra, a partir da releitura de narrativas bíblicas.

Palavras-chave: criança evangélica – consciência racial – educação cristã antirracista

ABSTRACT

Non-formal education in evangelical churches is still based on hegemonic theology at the service of coloniality and which does not contribute to the positive affirmation of black identity. This research investigated the racial literacy and the process of development of the ethnic-racial identity of the evangelical child in the Renewed Presbyterian Church of Camacã. For this purpose, it used observation, semi-structured interviews with teachers, family members and adults of the church; story telling and directed activity in the children's room; and questionnaires answered by leaders of the main religions of the city. The research identified that although black people are the majority in the church, black color is associated with ugliness and dirt, and both children and adults identify as brunettes. Moreover, the fight against racism is based on the principle of equality before God, with the payment of ethnic-racial differences and inequalities and without affirmative actions of black identity. As a resource to promote an anti-racist Christian education, an e-book was created with children's stories, based on black theology, based on the rereading of biblical narratives.

Key words: evangelical child – racial consciousness – anti-racist christian education

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Cor de pele.....	97
Imagem 2 – Fotos de crianças para autodeclaração.....	101
Imagem 3 – Autodeclaração de menina negra.....	103
Imagem 4 – Autodeclaração de um menino negro.....	103
Imagem 5 – Autodeclaração de menina negra.....	104
Imagem 6 – Autodeclaração de um menino negro.....	106
Imagem 7 – Atividade pós contação de história	107
Imagem 8 – Atividade pós contação de história.....	107
Imagem 9 – Atividade pós contação de história de F4.....	110

LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS

Tabela 1 – Fundação das principais denominações cristãs de Camacã.....	29
Tabela 2 – Evolução do número de fiéis por religião em Camacã.....	36
Tabela 3 – Declaração de pertencimento religioso infantil em Camacã.....	37
Tabela 4 – Processo formativo por Igreja.....	38
Tabela 5 – Autodeclaração das crianças na IPRC	102
Tabela 6 – Autodeclaração de cor das(os) adultas(os) entrevistadas(os).....	116
Gráfico 1 – Distribuição de membras(os) nas igrejas evangélicas de Camacã	34
Gráfico 2 – Distribuição demográfica por religião.....	35

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EBD	Escola Bíblica Dominical
DCNERER	Diretrizes Curriculares Nacionais Para a Educação das Relações Étnico-Raciais e Para O Ensino De História e Cultura Afro-Brasileira e Africana
ICP	Igreja Cristã Presbiteriana
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
IPI	Igreja Presbiteriana Independente
IPRB	Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil
IPRC	Igreja Presbiteriana Renovada de Camacã
UESC	Universidade Estadual de Santa Cruz
CCB	Congregação Cristã do Brasil
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
Mispa	Missão Priscila e Áquila

SUMÁRIO

MEMORIAL	12
INTRODUÇÃO.....	18
1. RELIGIOSIDADE EM CAMACÃ E IPRC	22
1.1 Diversidade religiosa e crescimento das igrejas pentecostais.....	22
1.2 IPRC	39
2. EDUCAÇÃO CRISTÃ ANTIRRACISTA	51
2.1 O espaço religioso como lugar de educação não formal.....	51
2.2 Reflexões em torno da educação cristã antirracista	59
3. TEOLOGIA CRISTÃ HEGEMÔNICA E TEOLOGIA NEGRA.....	67
3.1 Teologia cristã hegemônica e a escravidão no Brasil.....	67
3.2. Teologia negra como possibilidade de uma educação antirracista	75
3.3. Pentecostais negras(os) no Brasil.....	80
4. A FORMAÇÃO RACIAL DE CRIANÇAS EVANGÉLICAS.....	87
4.1 Formação das crianças evangélicas.....	87
4.2 Atividades realizadas na salinha infantil da IPRC	92
4.2.1 Contação de história	96
4.2.2 Autodeclaração de pertencimento étnico-racial com base em fotografias.....	100
4.2.3 Desenho de cabelos em bonecos.....	107
4.3 Cotidiano atravessado pelo racismo.....	110
4.3.1 O que dizem as(os) adultas(os)? (Sou moreno)	115
4.3.2 O lugar da criança na igreja	118
4.4 Combate ao racismo na salinha da igreja.....	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
REFERÊNCIAS.....	130
APÊNDICE A – Roteiros das entrevistas.....	138
APÊNDICE B – Questionário aplicado às igrejas.....	141

MEMORIAL

*"Nossas histórias se agarram a nós. Somos moldados pelo lugar de onde viemos."
Chimamanda Ngozi Adichie*

Sou Beatriz, mãe de Arthur e Gabriel, família que formei com meu companheiro André. Sou filha de meu avô Jaime, um pedreiro, de minha avó Maria, uma dona de casa, ambos pentecostais, e de minha mãe Mariete, também doméstica, que fora 'convidada' a ser mãe solteira aos 17 anos.

Sou negra de pele nem clara, como a da minha mãe, e nem tão escura, como a da minha avó, mas sempre me recordo de ser mais escura que minhas primas e minha irmã. Cresci entre elas, éramos maioria de mulheres, tenho um irmão caçula, negro como o pai dele, a convivência com eles se restringia a esporádicos fins de semana ou nas férias. Tenho outro irmão da parte do meu pai biológico, que é igualmente negro como o pai, mas não convivi com eles. Meu pai nem cheguei a conhecer, vi uma vez por foto², foi embora da cidade quando eu era um bebê, mas a minha avó paterna fez parte da minha infância, uma feirante que também era mãe solo. A rotina da minha infância era composta por meus avós maternos e minha tia-irmã, sete anos mais velha que eu.

O exercício da religiosidade para minha mãe sempre foi de forma bastante suave. Refiro-me aqui ao exercício de fé que não se prende a uma denominação específica, mas ainda assim apresenta características doutrinárias de uma determinada religião sem manter compromisso fidelizado a essa religião. Para os psicólogos Nilvete Gomes, Marianne Farina e Cristiano Dal Forno (2014, p. 110), a religiosidade "é compreendida na dimensão pessoal. [...] é expressão ou prática do crente que pode estar relacionada com uma instituição religiosa". Tal expressão é muito confundida com a dimensão de espiritualidade inerente ao ser humano, pois

[...] eleva a pessoa para além de seu universo e a coloca frente as suas questões mais profundas, as que brotam da sua interioridade" [...] É a habilidade do cérebro que possibilita ao sujeito descobrir novas manifestações de sentido e de cura, como centro integrador dos fenômenos existenciais" (GOMES; FARINA; FORNO, 2014, p.109).

² Me recordo de passar a infância com curiosidade em saber como ele era fisicamente. Mas meu avô sempre exerceu a função de pai em minha vida. Sempre achei que me interessar pelo pai biológico fosse uma forma de trair meu avô, então nunca me permiti sentir falta dele, ao menos não conscientemente.

Dessa maneira, minha mãe que cresceu sem doutrinação religiosa específica, conviveu com a doutrina evangélica a partir dos 10 anos, por influência de minha avó, mas não se demorou nela, logo engravidou e “no mundo”³ ficou. Sagitariana nata, tentou por toda a minha adolescência me converter, sem sucesso, às festas mundanas da cidade. Embora possua um aparente desapego a qualquer instituição religiosa, é muito crédula, e sua religiosidade possui resquícios cristãos evangélicos. No entanto, casou-se quando eu tinha dois anos de idade e meus avós me tomaram para criar⁴, eu a visitava, passava férias com ela, mas era com meus avós que eu morava.

Os primeiros vinte anos de minha vida foram de imersão no pentecostalismo. Cresci numa igreja pequena, ‘A volta de cristo independente’, uma dissidente da Assembleia de Deus, que possuía um grupo de no máximo 50 membras(os) regulares em média, doutrina rígida, uso e costumes que proibiam desde a mulher usar calça comprida⁵, a não poder brincar de bicicleta e jogar bola na rua.

Minha avó⁶, uma mulher negra, que se converteu aos quarenta anos de idade, era muito dogmática, a igreja tinha cultos todos os sete dias da semana. Ela estava lá todos os dias também, eu ia com ela, a não ser que estivesse doente. Cresci na igreja, mas também dormi, viajava enquanto o pastor pregava seu sermão. Na igreja não havia uma salinha específica para crianças, era muito pequena, exceto aos domingos pela manhã, na Escola Bíblica Dominical. Com ela aprendi as noções de fé, crença e transcendentalidade. Eu ouvia, ouvia, às vezes ficava pensando em coisas que lia. Era uma leitora, desde menina, pois era muito presa em casa, restavam os livros.

Mas isso para mim nem sempre parecia ruim, havia um sentimento de pertencimento àquele lugar, fosse pela rotina criada durante anos, fosse por absorver a doutrina, estabeleci uma relação de afetividade muito forte. Mais tarde isto não impediu que eu começasse a confrontar o que lia com o que ouvia.

Meu primeiro pastor era um homem baixinho, gordo e branco. Me recordo, durante minha infância, de cultos alegres que contribuíram por essa ideia de

³ Expressão comum dos crentes para identificar todos que não estão no rol de membras(os) de uma igreja evangélica.

⁴ Do seu casamento, minha mãe teve mais uma filha Viviane e um filho Vagner.

⁵ Minha avó teve muito trabalho para me adestrar no uso ‘decente’ da saia, que longe dos seus olhares vigilantes, tratava de enrolar o cós para diminuí-las.

⁶ Maria Silva Santos.

pertencimento ao credo. Lembro dele nesses dias, pois pegava alguns de seus instrumentos e tocava durante os cânticos entoados pela igreja, um pandeiro ou então uma cabaça com continhas, que só soube depois de adulta se tratar de um afoxé. Amava quando ele tocava o afoxé, não apenas pelo som que saía dele, mas porque havia uma aura de alegria no ambiente, o pastor somente o tocava quando estava feliz, ou queria estar, ao menos era o que dava a entender. E pensava: ‘aqui é meu lugar’, me sentia em casa.

Recentemente conversando com a filha dele⁷, ela me contou que a mãe ganhou a cabaça de uma ‘irmã’ moradora de uma fazenda, onde a igreja ministrava cultos esporadicamente, sua mãe acrescentou as miçangas para fazer o instrumento. Memórias e práticas de outro rito a que, possivelmente, pertenceu antes de sua fé evangélica.

Meu avô materno⁸, um caboclo de pele mais ou menos escura, cabelos lisos e olhos cor de mel, de quem alegremente herdei os meus, era presbítero da igreja. Pregava, aconselhava as(os) membras(os), quando necessário, dirigia o culto quando o pastor não podia. Dele herdei também o senso de moral e ética. Me ensinou a enfrentar a vida encarando de frente as dificuldades, e, principalmente, me ensinou a amar a profissão que se exerce. Era um pedreiro consciente da função social que cumpria com seu trabalho. Era muito dedicado a isto. Com ele aprendi a ser mais flexível quanto aos preceitos religiosos e a poder questionar o que não concordava. Me apoiou quando decidi mudar de igreja, fato que ocorreu já aos 20 anos de idade.

Mas minha infância foi um período em que enfrentei divergências comuns a uma criança-menina-negra-evangélica. Por ser uma menina, as atuações eram delimitadas a setores específicos, como cantar, dançar coreografias e encenar peças teatrais. Os instrumentos musicais eram apresentados aos meninos. Não é que fosse proibido às mulheres, mas não era encorajado. Ainda hoje é assim.

Na condição de criança negra não enfrentei na igreja divergências pelo fato de que as demais crianças, contemporâneas a mim, serem na maioria negra na igreja. Mas fora dela, entre minhas primas, vizinhas e colegas de escola, sim, aí me sentia diferente. Fui uma criança negra, mas não de pele retinta. Hoje sou mais clara do que me recordo ser na infância. Ao menos a minha memória me faz recordar que

⁷ O pastor Jaime Onofre de Oliveira já faleceu há alguns anos.

⁸ Jaime Barbosa Santos.

me sentia diferente das demais. Cresci me sentindo feia, somado a timidez, só fui começar a namorar aos dezesseis anos. Lembro de ter vergonha da pele acinzentada, que minha avó advertia: ‘vai passar um creme nas canelas, tá feito perna de nego sambador’. Era muito magra, e baixinha. Embora não tenha vivenciado racismo na igreja, não existiam momentos de discussão a respeito, o máximo que existia sempre colocava a questão da cor como sinal de igualdade, só não conseguia enxergar essa igualdade perante Deus de que eu ouvia falar na igreja.

Quanto à condição de criança evangélica, por pertencer a uma igreja de doutrinas rígidas, sentia-me diferente também, minha avó dizia que era o que me tornava especial, por ser diferente do ‘mundo’, eu achava motivo de vergonha. Lembro quando morava em Santa Cruz Cabralia (BA), em 1991, época que nos mudamos de Camacã devido à crise do cacau, minha professora de 4ª série⁹, tia Elza disse: “vamos fazer um passeio num sítio, lá faremos um piquenique, vão preparados para tomar banho” (Informação verbal). Minha avó não me deixou ir com roupa de banho, tive que ir com um conjunto florido de blusa de botões na frente e saia plissada batia no joelho. Tomei banho assim mesmo, os colegas ficaram rindo de mim. Fiquei com muita vergonha desde a hora em que cheguei ao local e vi o quanto estava diferente dos demais colegas.

Não brincar das mesmas coisas que as vizinhas, não assistir televisão, não andar de bicicleta, só aprendi com meu marido aos vinte e dois anos de idade. A infância foi repleta de negações, porque minha avó insistia que para ser crente tinha que ser diferente dos outros. E isso era sinônimo de santidade. Cabelos constantemente trançados e presos, solto não, ficava uma “vassoura”, segundo ela. Acredito que essas dimensões somadas me causaram limitações, timidez, sentimento de inferioridade, com relação a feiura. Como contrapartida buscava sempre agradar, lembro de tentar não burlar as regras e cumprir ordens que muitas vezes discordava, hoje vejo que isso não é bom para uma criança.

Mas contraditoriamente, a igreja contribuiu para reduzir a timidez. A faculdade também exerceu um papel fundamental na preparação à oratória, quando ‘gentilmente’ minha professora de Idade Média I disse: “comigo quem não fala não passa!” (Informação verbal). Acreditei na ameaça e fui reduzindo a timidez. Para

⁹ Hoje 5º ano do Fundamental I.

entrar na faculdade, tive que estudar sozinha, não tinha condição de fazer um cursinho. Então me equilibrava em cursar o último ano de contabilidade a noite, trabalhar numa fábrica de bolsas, durante o dia e revisar os conteúdos para o vestibular antes de dormir. Trabalho desde os 14 anos.

Me recordo que meu pai me contou triste na época, que foi comentar com seu patrão, um fazendeiro de cacau, branco, rico, que herdou do pai as quatro fazendas e outros patrimônios que possuía. Ele disse que eu estava me preparando para prestar vestibular na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). O mesmo logo desencorajou meu pai: “ah Jaime, é muito difícil passar!”. Ao saber disso, somente o ouvi e não lhe disse nada. Dentro de mim, encarei como desafio. Mas entendia que o que ele queria dizer era que uma menina pobre, filha de um pedreiro, não chegaria a um lugar que era de privilégios. A universidade pública ainda é este funil social, infelizmente. Mas dei o melhor de mim, e quando lhe contei da minha aprovação ele se emocionou junto comigo, foi um dos melhores dias da minha vida, ver o orgulho com que me olhou com seus lindos olhos cor de mel.

E, em 1999 com 19 anos, comecei a cursar História na UESC, durante a graduação me casei e passei a integrar o rol de membras(os) da Igreja Presbiteriana Renovada de Camacã (IPRC), meu esposo era de lá. Quando fui cursar, em 2003, a especialização em História Regional, decidi por tratar de religião. O tema da monografia foi sobre o movimento pentecostal em Camacã, nesta pesquisa eu incluí a IPRC como um exemplo de um pentecostalismo híbrido, a compreensão das manifestações religiosas já me causava interesse nesta época. A busca por sentido na existência, ou alento para o sofrimento cotidiano traduzidos no exercício da fé e as implicações que a partir dessas manifestações surgiam ou eram apropriadas enquanto espaços de poder sempre me intrigaram. Afinal, até aquele momento, o espaço religioso era o lugar onde eu passei a maior parte de todos os dias de infância e adolescência.

Dessa forma, após os primeiros vinte anos na primeira igreja, fui para a IPRC, a igreja em que meu companheiro era membro. Mas antes de o conhecer já a frequentava, conhecia os jovens de lá e viajava com eles anos antes para congressos e cultos festivos, depois André passou para lá, ele era da Congregação Cristã do Brasil (CCB) e migrou para a IPRC. Ao casar resolvi mudar para a Renovada, passei cinco anos frequentando a 1ª igreja, quando esta resolveu abrir uma congregação na parte baixa da cidade, eu fui junto.

Mas a busca por compreensão, mesmo a partir dos princípios bíblicos já vinha mudando minha visão dos princípios religiosos antes mesmo da faculdade, quanto mais lia, mais coisas questionava. Então, ao me dedicar ao estudo de religião nunca estive tão certa de minha crença e ao mesmo tempo tão distante das denominações. Tornei-me membra da IPRC e lá permaneci até 2013, depois fiquei afastada, simplesmente deixei de frequentar, mantive, pois nunca perdi, os princípios de fé cristãos.

Em 2020 voltei a frequentar, mas não como um membro regular, preocupada principalmente em que meus filhos tenham acesso a uma formação religiosa, ainda que em casa eu ensine os princípios, o espaço onde se exerce a manifestação de elementos sagrados é diferente do que se tem em casa. A musicalidade e a forma de se portar perante a liturgia convidam à adoração a Deus. O templo convida ao transcendente mais que em outro lugar.

Então, quando pensei em entrar para este Programa de pós-graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais (PPGER), não tive dúvida sobre o que pesquisar, ainda não sabia como, mas voltar ao passado, pensar minha própria identidade, foi o que me veio mais forte na mente. Crianças negras evangélicas. Tinha certeza de que gostaria de continuar pesquisando na área de religião, há vários outros pontos da religião que ainda quero me dedicar.

Estando no programa PPGER/UFSB, as orientações, leituras, debates e aulas permitiram uma rotina de desenvolvimento dentro da temática de estudo que aqui discorro. A participação no grupo de pesquisa Pensamento Negro Contemporâneo tem contribuído para um olhar epistêmico mais voltado aos saberes historicamente consolidados, de vozes negras insurgentes. A partir da soma dessas aprendizagens, também foi possível escrever dois artigos, sendo um já publicado tendo como título: *Educação antirracista evangélica: uma possibilidade de educação não formal* e outro ainda por publicar com o título: *Educação Antirracista em Igreja de Camacã-BA: relato crítico de uma Contação de Histórias*, ambos em coautoria com a minha orientadora, a Prof^a Dr^a Lydiane Maria Ferreira de Souza.

INTRODUÇÃO

A construção da consciência racial de um indivíduo é um processo complexo com fator determinante na formação identitária, iniciada na infância, e que se prolonga durante sua existência. Os lugares onde se concretiza esse constructo extrapolam os muros da escola e o núcleo familiar, sendo no âmbito religioso que, para muitas pessoas, esse processo formativo vai se completar.

No Brasil, a maioria da membresia católica e evangélica é de pessoas negras, quando somadas as categorias de pretos e pardos. Segundo informações apresentadas por Matheus Pestana (2021), no artigo *As religiões no Brasil*, onde foram comparados dados do Censo 2010 e da estimativa feita pela pesquisa do Datafolha divulgada em 2020, a população negra católica perfaz, atualmente, um contingente de 55% dentre as(os) fiéis em 2020, sendo que em 2010 era de 49,85%. Já dentre os declarantes evangélicos, o número de pessoas negras saiu de 53,81% em 2010 para 59% em 2020.

Já dentre os evangélicos, os que pertencem às denominações de missão, como batistas e presbiterianos, a população negra em 2010, segundo o Censo do IBGE, era de 46,75%. Nas denominações pentecostais, as(os) fiéis negras(os) havia um total de 57,33% de pessoas, enquanto os que se declararam pertencentes às denominações evangélicas não determinadas esse contingente era de 50,40% de fiéis negras(os).

A partir de tais dados, os caminhos percorridos até o momento nesta dissertação procuraram, antes de outros fatores, conhecer a comunidade religiosa da IPRC e as crianças que dela participam para, a partir delas, pensar nas possibilidades intervencionistas que oportunizem um fortalecimento da consciência racial, a partir de sua própria referência utilizando os princípios bíblicos.

Se os princípios bíblicos estiverem fundamentados numa teologia agregadora e messiânica, permitirão o reconhecimento de si, valorizando sua identidade e ancestralidade, pois veem no Jesus que esteve ao lado dos menos favorecidos de sua época, um reflexo do que são. Como disse o pastor Ronilso Pacheco: “a última palavra não é do senhor que açoita, do Estado que criminaliza e encarcera (...). Há uma mensagem de esperança na ressurreição que inspirou o povo negro a assimilar que é possível lutar e vencer (PACHECO, 2019, p. 89).

A partir da observação de como comunidade da IPRC se relaciona com as questões de letramento racial, buscou-se elaborar um e-book que realiza uma releitura de narrativas bíblicas, pontuando o território africano e personagens negras no centro das histórias e estabelecendo ligações com o tempo presente do cotidiano da criança evangélica, retomando a afrocentricidade do cânone bíblico, que por vezes é negligenciada nas igrejas.

Para alcançar os objetivos propostos nesta pesquisa, alguns aspectos devem ser considerados, tais como: as limitações de recursos que as igrejas pequenas possuem, o tempo de aprendizagem bastante compactado e a variedade dos níveis de aprendizagem presente nas diferentes idades em que se destina o ensino infantil das igrejas.

O meu envolvimento na comunidade é de longa data, porém nos últimos anos estava afastada. Como resultado desta relação, nada linear, as informações que forneço na pesquisa têm três origens: uma que vem da minha convivência como membra entre os anos de 2001 e 2012; outra da pesquisa que realizei durante uma especialização em História Regional, pela UESC, em 2004, na qual a IPRC não era o objeto central da pesquisa, mas fazia parte do tema; e como pesquisadora, realizando observação sistemática desde junho de 2021, embora tenha retornado a frequentar a igreja no início de 2021.

A metodologia utilizada para desenvolver a presente temática foi de um período de observação das crianças na salinha infantil e na integração com as(os) adultas(os) na igreja que durou de junho/2021 a março/2022. Em dezembro/2021 iniciei as entrevistas com as(os) adultas(os) e em março/2022 realizei um encontro com as crianças, para uma espécie de intervenção. Os objetivos do encontro foram: Identificar a autodeclaração das crianças; perceber possíveis estereótipos delas com relação à aparência; oportunizar depoimentos de situações que têm correlação com racismo e compreender a dinâmica de uma aula com o público infantil religioso de forma a contribuir com a construção do produto final deste programa de mestrado.

Algumas questões das entrevistas foram elaboradas para colher nuances da rotina da(o) entrevistada(o) na igreja e sua postura com relação a identidade, lugar de pertença dela(e) mesma(o) e de outras(os), sondar possíveis aspectos e ou valores que influenciam das crianças nesta comunidade. A distribuição dos capítulos está posta de maneira a apresentar as(os) sujeitas(os) da pesquisa, seguido do marco teórico, do relato de experiência e concluindo com a proposta para o produto

final, apresentação dos resultados obtidos da análise das entrevistas realizadas e da contação de história com as crianças.

Para fins de contextualização da igreja em relação à cidade, buscando a compreensão de agentes sociais e da historicidade que influenciam a construção da identidade dos indivíduos, foram realizadas algumas entrevistas com pessoas externas à igreja, moradoras e moradores que vivenciaram o surgimento de religiões na cidade e/ou testemunharam como o processo de desenvolvimento das práticas religiosas foi ocorrendo em Camacã.

Outro recurso utilizado foi um questionário com perguntas objetivas aplicadas a lideranças religiosas locais. Optei pelas maiores denominações que há na cidade, excluindo as que existem nos distritos, para ter uma espécie de amostragem comparativa com os números do Censo de 2010, que empiricamente, antes da aplicação do questionário, não parecia refletir a atual realidade. Desconfiança que se confirmou quando recolhi os dados obtidos com os questionários. Optei por incluir as igrejas evangélicas com maior número de membras(os) que estão na cidade.

No primeiro capítulo, trago um panorama da história de Camacã através do contexto religioso. É feita, também, uma contextualização da membresia da IPRC, mostrando um rápido histórico da igreja no âmbito nacional até chegar na história local, para expor principalmente o processo de hibridismo que, ao meu ver, define muito do que na prática ritualística é possível notar na igreja. Tais fatores têm relevância sob o ponto de vista da teologia que fundamenta o projeto de ensino direcionado às crianças. Quando cito o termo 'projeto', falo no sentido coloquial da palavra, ainda não existe um planejamento específico, sistemático, ao menos, até o momento em que realizei o levantamento de dados.

Seguindo com o segundo capítulo, intitulado 'Educação cristã antirracista', há uma exposição sobre a educação antirracista, incluindo a parte normativa a respeito do tema. Discutindo a formação religiosa como educação não formal, por apresentar aspectos não lineares e assistemáticos, mas contínua e consistente. Neste tópico há uma discussão sobre a educação antirracista e suas implicações para a construção da identidade da criança.

O terceiro capítulo, sob o título: 'Teologia cristã hegemônica e Teologia negra', discute a relação histórica da colonialidade com a teologia hegemônica do protestantismo e a teologia negra como promotora de uma formação cristã antirracista. O capítulo traz ainda a relação existente entre pessoas negras e a

prática pentecostal, devido à expansão nacional em números de fiéis negras e negros nos últimos anos.

Concluindo as etapas, o quarto capítulo, intitulado: 'A formação racial de crianças evangélicas', explica a rotina de evangelização a que é apresentada uma criança evangélica nos espaços de casa e da igreja, os métodos empreendidos pelas(os) adultas(os) para que a formação da(o) futura(o) cristã(o) ocorra. Aborda relação da criança com os símbolos religiosos e suas narrativas. Mostra como a comunidade evangélica da IPRC realiza a sua formação infantil e apresenta o perfil da identidade racial de adultas(os) que estão envolvidos diretamente com estas crianças. É descrito e analisado o resultado obtido com a contação de história na salinha infantil, como momento de intervenção. O capítulo finaliza com algumas reflexões a respeito das possibilidades de combate ao racismo, a partir das narrativas bíblicas disponibilizadas ao público infantil.

Maria Aparecida Silva Bento nos dá um conselho, quando tivermos que optar por onde começar a entender o processo de dominação imposta à população negra, que é “não optar pelo lugar do pai europeu, e sim, pelo da mãe índia ou negra” (BENTO, 2002, p. 27). Pois bem, eu convido a olhar uma possibilidade de combate ao racismo na infância no âmbito de uma religião, pelo lugar da criança negra evangélica, apresentando uma alternativa à teologia hegemônica, que é branca e patriarcalista, promovendo uma educação cristã antirracista.

1 RELIGIOSIDADE EM CAMACÃ E IPRC

1.1 Diversidade religiosa e crescimento das igrejas pentecostais

Os lugares onde se estabelecem rituais ensinados e aprendidos atribuem materialidade à religião. Onde cultuar? Onde exercer o sagrado? Em Camacã, assim como em outros municípios, os lugares são diversos a depender do tipo de expressão religiosa, carregando influências das relações de poder, por vezes estabelecidas no bojo dos interesses econômicos.

Camacã integra o território de identidade litoral sul da Bahia, com população atual de 31.472 habitantes¹⁰, de acordo o Censo de 2010 do IBGE, destes 63% das pessoas se declararam como pardas e 18% pretas, totalizando assim 81% de pessoas negras. Segundo este censo, os dados ainda revelam que apenas 1,1% da população se declarou indígena. Embora a cidade seja denominada com o nome de uma das nações que habitavam este espaço, o remanescente indígena é a minoria dentre as demais etnias. Ainda assim, a primeira expressão religiosa cultuada neste espaço foi das(os) habitantes originárias(os) que, segundo pesquisas, não eram apenas os Kamakã. De acordo com um dos trabalhos publicados:

Ocuparam o vale do Rio Panelão, na escrita da história oficial, “ao acaso”, semeando o cacau ao longo das trilhas. Entretanto é na zona do Vargito, que pararam para descansar e plantaram o maior número de sementes. Vale ressaltar que, por aqui viviam em pequenas aldeias indígenas como os Kamakã, Botocudos, Pataxó, entre outros, conforme os próprios relatos oficiais. (SANTOS, I., 2002, p. 23)

De acordo com os historiadores locais, a ocupação do território foi feita por pequenos posseiros (SANTOS, I., 2002), mas também por fazendeiros vindos do leste, da região de Canavieiras, que vieram subindo o Rio Pardo até atingir o Rio Panellas¹¹ (SANTOS, Renato, 2017, p. 24), estes últimos estão já glorificados na história oficial que mostra a família Ribeiro como a responsável pela exploração inicial. É a estes que Ivalcy Bispo dos Santos (2002) se refere ao iniciar o excerto acima. Essa ocupação se dá no final do século XIX, neste período as nações indígenas presentes certamente praticavam seus rituais sagrados, que embora não sejam demonstrados nas pesquisas realizadas até o momento, é provável que

¹⁰ Estima-se que atualmente já tenha passado de 32 mil habitantes.

¹¹ Como era chamado o atual rio Panelão que atravessa o município.

realizassem. Os registros encontrados apenas dão notícia dos conflitos envolvendo a chegada dos posseiros e fazendeiros expropriando e, posteriormente, concentrando terras, a fundação da reserva Caramuru-Catarina-Paraguassu em 1925 (GUIMARÃES, 1999), algumas informações do cotidiano no que se trata da moradia, alimentação e sua presença esporádica na cidade. Quanto à religiosidade desses povos, ainda demanda estudos.

De forma generalista, sabe-se que o sagrado para os povos indígenas tem relação orgânica com a natureza, e a forma como era e são praticados os ritos, as celebrações possuem características específicas de cada povo. Dessa maneira, de forma ampla pode-se dizer que:

Os povos nativos, no entanto, aprenderam com seus antepassados a nutrir respeito e amor às suas divindades, impulsionados por crenças na espiritualidade universal, na qual plantas, animais, humanos, pedras, água e ar são evidências de um universo sagrado e real que surge não para dominar ou julgar, mas, para amenizar, regozijar e surpreender seus seguidores com alegria, prazeres e leveza de ser em liberdade (MOTA, 2020, p. 34)

O exercício da religiosidade indígena foi duramente afetado pelo processo colonizador, que utilizou a religião cristã, primeiro no segmento católico, depois através das missões protestantes, como instrumento para consolidar a dominação dos povos originários. Não foi muito diferente do que ocorreu, de acordo com relatos de memória das(os) antigas(os) moradoras(es), no vale do Rio Panelão¹². Inicialmente formou-se o povoado na fazenda Vargito e depois, sendo transferido para as proximidades da fazenda Camacã, onde o plantio de cacau abriu espaço na mata Atlântica para estabelecer a monocultura de terras concentradas e expropriadas dos povos originários, como os Kamakã e Pataxó (GUIMARÃES, 2001).

O que se tem registro é que junto com a família Ribeiro, veio também a fé católica, mais especificamente a devoção ao Santo Antônio. Isso ainda no final do século XIX, segundo a história oficial, foram os irmãos Manoel Elias Ribeiro e Antônio Elias Ribeiro os primeiros a chegarem sendo seguidos por seu pai anos depois para conferir o resultado do plantio das primeiras mudas de cacau realizado por seus filhos. De acordo com o historiador Renato Zumaeta Costa dos Santos

¹² Região onde se encontra inserida a cidade de Camacã.

(2017) João Elias Ribeiro, o pai, emociona-se ao ver o resultado da presença anterior dos filhos: “Oh! Quanto tempo perdido! Aqui está o sucesso, o futuro e a glória” (SANTOS, Renato, 2017, p. 24). Foi organizada a fazenda de Santo Antônio do Vargito, onde se iniciam os primeiros esforços de povoamento, sendo logo transferido para outro espaço mais adentro da mata, nos entornos da fazenda Camacã.

Na fazenda do Vargito, foram construídas uma igreja e escola, ambas de mesmo nome do santo e que ainda hoje se mantém de pé. Sabe-se que,

A primeira missa foi realizada por um padre de Canavieiras. O que se pleiteava com a igreja era a criação de uma paróquia no Vargito, a qual foi conseguida após muitos esforços do padre Antônio Granje, através de várias viagens feitas a lombo de burro até Buerarema, e depois prosseguia a viagem para Ilhéus através de ônibus, com o objetivo de chegar à Catedral para conversar com o Bispo Dão Benedito, solicitando assim a criação da paróquia, fato ocorrido em 2 de fevereiro de 1942, quando foi inaugurada a paróquia, tendo como vigário o padre espanhol Manoel Pareide, pois o bispo permitiu sua criação. (GUIMARÃES, 2001, p. 31)

Havia festa em homenagem ao santo, a trezena de Santo Antônio, mas após a mudança do local de povoamento, para os entornos da fazenda Camacã, houve mudança no santo de devoção. O Santo que passou a ser cultuado no novo povoado foi São Sebastião, santo que também é reverenciado pelos canavieirenses. A nova igreja foi elevada à condição de paróquia em 1945. O local que anteriormente era conhecido como Serra da Onça, se tornou distrito de Canavieiras em 1938, com o nome de Camacã. (SANTOS, Renato, 2017, p. 51).

Da herança indígena que se perpetuou e misturou-se nos costumes populares, assim como das contribuições das crenças de religiões de matriz africana há elementos como manipulação de ervas, o trabalho das benzedeiras e o banho de folhas compõem as manifestações de crenças do povo, que em Camacã apresentava desde o princípio muito diverso.

O processo de desenvolvimento urbano se intensificou com a construção da rodovia que interligava os municípios sul baianos, fomentando a migração de muitas(os) trabalhadoras(es) de várias partes do nordeste, atraídas(os) pelas notícias com a riqueza do cacau, aumentando essa efervescência com a abertura dessas estradas na década de 1940 (SÁ, 2003).

As mulheres-damas, como as prostitutas eram chamadas, eram sujeitas que contribuíram para a formação da sociedade local, embora oficialmente não fossem

aceitas por ela, mas na marginalidade exerciam sua influência. Segundo um estivador, referindo-se ao período de desenvolvimento da cidade nos primeiros anos de existência: “a gente ganhava muito dinheiro [...] nessa época tinha muito mulherismo, amanhecia o dia na rua, gastava assim” (FERREIRA, 2009, p. 40)¹³.

Fazendeiros, tropeiros, estivadores, trabalhadores rurais, feirantes, pequenos e médios comerciantes, homens com ou seu laço matrimonial, frequentavam os prostíbulos que eram agrupados em duas ruas na parte central da cidade, a rua do Tapa, que eram das mulheres “chiques”, lá ficava o cabaré de Paulo Barbosa, frequentado por homens mais abastados, e a rua do Pinga, que depois passa a ser chamada de Baixa Alegre, onde se concentravam as mais pobres, mulheres que ganhavam as ruas a partir das 22h (GUIMARÃES, 2001, p. 27).

Essas mulheres exerciam sua espiritualidade ligadas ou não a uma fé religiosa, mas de forma pluralizada, pois não era permitido a elas frequentarem uma igreja, espaço destinado às “mulheres de bem”. Vejamos o relato de uma antiga moradora de uma dessas ruas:

[...] botei a faca no tronco da bananeira, não gostei da brincadeira, Santo Antônio me enganou...” estou tentando lembrar o restante da música. [...] Havia a devoção com Santo Antônio que muitas delas assim que casavam, mas continuavam a comemorar o Santo Antônio, dia 13 de junho. Outras iam botar cartas, iam lá vê a situação. Tinham também aquelas que davam o caruru pra São Cosme, dava caruru, outras jogavam os doces no jardim, aquelas que tinham vontade de ser mãe, pra vê se segurava o homem lá. Mas o santo protetor das meninas chama-se Santo Onofre. Porque elas ganhavam muitos calotes. [...] Aquele último cliente que ia por último que fechavam o estabelecimento, muitas vezes roubavam o dinheiro delas. Tudo o que elas fizeram durante a noite. Já vi muitas na beira do rio chorando. [...] Na segunda, quarta e sexta-feira elas tomavam banho de arruda, muito banho na beira do rio de arruda, banho de sal grosso, banho de eucalipto e o último enxágue era com alfazema da Phebo. Aquela alfazema cheirosa da Phebo, jogava a última água do pescoço pra baixo. [...] Tinha muitas delas que tinha promessas com as almas, e dia de segunda-feira não abria o estabelecimento. Nem que trabalhasse de terça a domingo o triplo, mas na segunda elas não trabalhavam. E a vela que ascendiam para as almas não pode ser dentro de casa, ascendia no tempo, lá no quintal. [...] Iam ler mão na feira, com as ciganas e tinham os turcos. [...] As ciganas quando saíam pra ler mão que chegava na casa e sabiam que eram de quenga eles não entravam não, saíam correndo. (Informação verbal)¹⁴

¹³ José Martins em entrevista concedida a Juarez Mendes Ferreira em 09 de dezembro de 2009.

¹⁴ Em entrevista cedida para esta pesquisa, em 08 ago. 2022, pela professora Carmem Geysa de Jesus Cardoso. A entrevistada relata que na escola que estudava sofria bullying dos colegas por morar neste ambiente, a mãe era costureira e o pai vivia fora, a família passava por muitas dificuldades financeiras, que a obrigou, a filha mais velha, a trabalhar na feira dos 8 aos 17 anos de idade, vendendo alimentos com a mãe. Nas horas vagas, pegava lavagem para alimentar os porcos que criavam e que, segundo ela, vendia em março para comprar material escolar para ela, irmãs e

A partir do relato acima, podemos notar a presença de elementos sagrados católicos, indígenas, afro-brasileiro e ciganos.¹⁵

A cidade então desenvolve-se tendo na monocultura do cacau o elemento propulsor da economia e que ditava organização social, caracterizado pela presença rural. Camacã é uma cidade de características essencialmente rurais, mas sua população não possui uma relação de afetividade com a terra, por que será? A memória coletiva dos camacaenses com a terra é a da exploração. Numa pesquisa sobre as trabalhadoras rurais, a historiadora Claudete Ramos de Oliveira (2018) dá conta de que

[...] as memórias das (os) trabalhadoras (es) rurais da lavoura cacauera revelam o processo de trabalho e as relações existentes entre trabalhadores e proprietários do capital agrário; as relações existentes entre trabalhadores e capitalistas agrários assumiam formas verticalizadas com distribuição de tarefas que promoviam a divisão sexual do trabalho e consequentemente a invisibilização do trabalho feminino. (OLIVEIRA, C., 2018, p. 15)

Essa verticalização também está expressa sob a forma da distribuição de terras que coube aos mandatários de uma só família originalmente a administração do processo que privilegiou um seleto grupo de pessoas que veio a ser não apenas agente da liderança econômica como política da cidade. Marginalizando a massa trabalhadora desde o início da configuração camacaense nos primórdios de sua fundação.

Como a lavoura de cacau não possuía mecanização exigia-se, de acordo com Oliveira, C., (2018), uma grande demanda de trabalhadoras(es) que vieram de diferentes lugares, sobretudo sertanejas(os) (Sá, 2003). Originalmente, eram atraídas(os) pelo fruto de ouro, mas essa verticalização das relações somada à concentração de riquezas frustraram o sujeito a assumir o lugar que lhe era destinado pelos donatários locais.

Oliveira, C., (2018) comenta que, seguindo a lógica do capitalismo agroexportador, a concentração de riqueza pode ser percebida a partir da média salarial que remunerava tais trabalhadoras, não chegando a 90% do salário mínimo devido na época estudada.

irmãos. Seus relatos são de uma pessoa que convivia diretamente com as mulheres-damas, que por vezes ajudavam-se mutualmente em situações de dificuldades delas e de sua família.

¹⁵ A depoente relata que tanto as ciganas como os turcos eram presença passageira, a comunidade cigana que se instalou na cidade foi já no início da década de 80.

A relação de mulheres e homens desprovidos da terra e que a ela apenas dedicaram sua força de trabalho sempre foi, segundo pesquisas, uma relação exploratória, mesmo os proprietários não demonstravam uma relação de afetividade com a terra a ponto de fazer deste local seu lugar de pertença, sua residência, preferindo ir a outros centros maiores para investir a riqueza adquirida com o fruto do cacaueiro da pequena cidade.

Riquezas construídas com o suor de trabalhadores homens, que em muitas fazendas se configurava como compulsório, mas também de muitas mulheres que diante dos baixos rendimentos recebidos por seus companheiros se sujeitavam a duplicar sua carga de trabalho para conseguir sustentar suas famílias. Como exemplo:

D. Dil, D. Zinha e D. Cil, são parte desta opressora relação. Pois, como as demais, começaram a trabalhar sob o estigma da necessidade de “ajudar” em casa com as despesas. Todas afirmam que o pagamento pelas diárias contratadas era inferior às diárias pagas aos homens com a mesma carga horária de trabalho produtivo e, que ao retornarem para casa precisavam dar conta dos trabalhos domésticos e dos filhos sem o auxílio do companheiro. Essas três mulheres se autodeclararam negras e trabalhadoras rurais. (OLIVEIRA, C., 2018, p. 56)

Mulheres negras, em sua maioria pelo que detectado por Oliveira, C., (2018), trabalhadoras, mas pobres e exploradas. Muitas delas formam, até os dias atuais, a base de sustentáculo também de suas religiões. “Porque sempre de ordinário a igreja está mais cheia de mulheres”¹⁶ (Informação verbal). Segundo os dados do Censo de 2010, somente em relação aos pentecostais da cidade, 58% da membresia camacaense é formada por mulheres. Neste mesmo Censo, não foi identificada presença masculina dentre as fiéis de religiões de matriz africana, é citado um total de 13 mulheres.

O exercício da fé era como um alento na espera por dias melhores. Nestes ambientes de fazenda, a prática de orações, reuniões, missas e cultos, eram toleradas, permitidas e até incentivadas pelos fazendeiros com objetivos que poderiam ir desde a afeição pessoal àquela manifestação de fé até o de garantia de pacificação do grupo, pessoas que se convertem ao cristianismo-evangélico costumam ser bem vistas, devido a fama da moral mais rígida nos costumes.

¹⁶ Ricardo Souza Alves, pastor jubilado da 1ª IPRB, cofundador da IPRC, em entrevista concedida no dia 03 ago. 2022, para esta pesquisa.

Segundo o Pr. Ricardo Souza Alves, havia o incentivo por parte de alguns fazendeiros: “eles pediam pra [sic] gente ir lá, toda segunda-feira a gente fazia culto na Helvécia, ele levava a gente, trazia a picape. E a gente ia, a gente alugava também, alugava Kombi, a gente ganhava muita gente, na Helvécia mesmo uns vinte homens, só de homens” (Informação verbal).

De acordo com os moradores locais, a presença evangélica na cidade se fez ainda no período em que a cidade era um distrito, quando cultos eram realizados nas casas. Para Alderi Souza Matos (2022, p. 32), autor do livro *História da Igreja Presbiteriana da Bahia*, havia presença protestante em Canavieiras desde 1906, tendo sido a quarta igreja dessa denominação a ser fundada na Bahia.

Mas enquanto igreja organizada, a Primeira Igreja Batista data de 1956, sendo das igrejas atuais, a mais antiga. Logo em seguida, em 1957, se deu a oficialização da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) que, segundo os moradores mais antigos, já realizava cultos nos lares muito antes da década de 1950, potencialmente até mesmo desde o tempo em que a cidade era apenas um distrito de Canavieiras. Também em 1957 o casal Eloísa Vieira Nascimento e Manoel Pereira Nascimento, que haviam se convertido ao pentecostalismo na fazenda Piabanha (Pau Brasil), mudaram-se para Camacã. Para Manoel¹⁷ o começo foi um desafio:

Vimos morar aqui, e iniciamos esse trabalho, começamos eu e ela [esposa] e mais outro casal e aí continuou, cultuamos esse Camacan todinho, desde lá na rua do Cemitério, nesse tempo não tinha água nem luz, não tinha nada, [...] era pela coragem e a fé, chegamos lá na rua da Bananeira fizemos um ponto, daí viemos para aquela rua, de lá pra aqui. E tudo isso com muita dificuldade. (SANTOS, B. 2004, p. 29)

O começo incerto devido à falta do ambiente de culto se dá em todas as denominações evangélicas, enquanto no culto católico o apoio dos fazendeiros favoreceu desde o início a construção, primeiro da igreja do Vargito, na década de 1930 (GUIMARÃES, 2001, p. 28), depois da Igreja de São Sebastião, até porque, parte destas(es) eram membras(os) integrantes da igreja católica. As igrejas evangélicas vão contar como investimento principal o de seus membras(os), trabalhadoras e trabalhadores, rurais e urbanos, para organizarem seus lugares de culto.

¹⁷ Em entrevista concedida em 12 jun. 2004, para a pesquisa que desenvolvi: A consolidação do movimento pentecostal em Camacan.

Pela ordem cronológica de organização das igrejas mais antigas enquanto instituições temos:

Tabela 1 – Fundação das principais denominações cristãs de Camacã.

Igreja	Data de fundação em Camacã	Classificação cristã
Paróquia de São Sebastião	1945	Católica
Primeira Igreja Batista	1956	Evangélica tradicional
Presbiteriana do Brasil	1957	Evangélica tradicional
Evangélica Assembleia de Deus	1967	Evangélica pentecostal
Congregação Cristã no Brasil	1970	Evangélica pentecostal
Adventista do 7º dia	1974	Evangélica tradicional
Igreja Presbiteriana Renovada	1980	Evangélica pentecostal

Fonte: elaborada com base em formulário aplicado para esta pesquisa.

Em relação à organização da igreja Assembleia de Deus, maior denominação evangélica em membras(os) na cidade atualmente, sua estruturação vai acontecer em 1967, época em que a cidade já havia se emancipado de Canavieiras em 31 de agosto de 1961. Segundo historiador local:

No dia 11 de junho de 1961, a população camacaense foi às urnas para decidir, em plebiscito, se era favorável ao desmembramento. Segundo o *Diário de Itabuna*, “as primeiras notícias que nos chegaram já estava delineada a vitória de Camacã [...] Aguardemos o resultado final”. As notícias estavam certas: no plebiscito, o povo optou pela separação. (SANTOS, Renato, 2017, p. 67)

Num período em que a riqueza advinha das plantações do cacau, propiciou a migração de pessoas de diferentes lugares, inclusive estrangeiros, como portugueses e descendentes de franceses. Os munícipes dessa nova cidade¹⁸, então possuíam como opções institucionalizadas para exercer sua fé os diferentes ramos cristãos: tradicionais, pentecostais e católicos. Por volta da década de 1980 estabelece-se uma comunidade cigana que vive até hoje na cidade.

Dentre os trabalhadores, o predomínio de homens pretos na estiva, conhecidos por carregadores de cacau¹⁹, é citado na pesquisa de Juarez Ferreira

¹⁸ De acordo com Santos, Renato, (2017, p. 76) não foi apenas Camacã que se emancipou, mas ela integrou um movimento que tornou mais de cem cidades independentes na Bahia.

¹⁹ Eles preferem ser chamados de arrumadores, pois não carregavam apenas cacau, mas a memória popular é de carregador de cacau.

(2009), mostrando o processo de luta por melhores condições de trabalho, mas evidencia também a cultura desses sujeitos, ao que diz:

O cotidiano dos arrumadores, não era só de trabalho, reuniões, assembleias, havia lugar para a diversão, que se dava de várias maneiras, nos bares, nos cabarés, jogando damas, dominó nas horas vagas, ou que estavam à espera de aparecer algum trabalho. (FERREIRA, 2009, p. 40)

Me recordo de uma família²⁰ de carregadores, que morava em frente à minha casa, uma das ruas centrais da cidade e que era vizinha a rua do Pinga, a família era de pessoas negras retintas, havia apenas uma mulher branca na casa, ela era casada com um dos carregadores. A família possuía uma matriarca, a D. Dazinha, eram homens e mulheres grandes, fortes e ela sempre estava com um pano na cabeça. D. Dazinha era parteira e benzedeira. Todo início de agosto lá ia D. Dazinha com algum(a) de seus(as) filhos(as) subir no pau-de-arara para ir a Lapa, devota, não falhava nenhum ano e éramos acordados com os fogos. Era uma festa.

D. Dazinha representa muito do que encontrávamos distribuídos pela cidade, pessoas de muita fé, que a exerciam em diferentes religiosidades, adaptando eles mesmos às suas realidades a interpretação de crenças, conforme melhor julgassem. Benzer, rezar, dar passe, ler mãos, fazer a cabeça, participar de romarias, novenas, cultos, orações, congressos, enfim ações que traduzem as expressões de fé do povo.

No mês seguinte, em setembro, a D. Dazinha dava uma grande festa em sua casa, desta eu era proibida de chegar perto. Servia o caruru para Cosme e Damião, além de distribuir os doces que eu só podia ficar olhando pelo portão trancado de minha casa. Enquanto isto, na parte alta da cidade, a presença dos terreiros é lembrada pelas(os) moradoras(es) mais antigas(os) como numerosos, antes da chegada das igrejas evangélicas nestes espaços, que geralmente eram no “morro” da cidade, região tida como periférica. Segundo a filha do cofundador da IPRC:

[...] agora lá em cima onde era a renovada em Camacã ali tinha muito candomblé tinha muito, muito mesmo... Quando era o dia das coisas deles, praticamente ninguém dormia... Teve um culto na casa do irmão Florzino que era o pai de Nilton Chaves, que na hora que ia começar o culto e

²⁰ Só de filhas(os) direto uns 08, adultas(os) casados e com filhas(os) que em sua maioria viviam na casa com a matriarca D. Dazinha. A casa sempre estava bem cheia de pessoas.

painho foi lá pedir pra eles pararem até terminar o culto aí eles pararam até terminar o culto naquele dia foi respeitado o culto (Informação verbal)²¹

A convivência de evangélicas(os) com membras(os) de religiões de matriz africana já apresenta animosidades. Muitas(os) frequentantes de terreiros, na tentativa de sobreviver no espaço urbano, retraíram-se devido a presença das igrejas evangélicas, chegando ao ponto de mudarem seu lugar de culto, frente às hostilidades que se apresentavam, por vezes veladas, como na proibição de crianças evangélicas em não pegar os doces e, por vezes evidentes, como pode ser notado acima.

A presença do povo de terreiro, seja no rito umbandista ou de candomblé, se faz presente na memória das(os) moradoras(es) mais antigas(os) desde o período de crescimento da cidade enquanto distrito de Canavieiras. Mas conforme as migrações de trabalhadores iam ocorrendo em função da lavoura cacaueteira, a diversidade de cultos vai ocorrendo, no entanto, na proporção que iam abrindo novas igrejas evangélicas, os terreiros foram sendo reduzidos.

Na década de 70 que teve, dentre seus prefeitos o padre Auxêncio Costa Alves administrando a cidade de 1973 a 1976, houve a expansão de uma variedade de manifestações religiosas evangélicas como a chegada da Congregação Cristã no Brasil e da Adventista do 7º Dia. Surgiram também outras denominações pentecostais menores, tais como A Volta de Cristo (1977), a Evangélica A Obra da Restauração, existindo enquanto congregação desde meados da década de 70²². Tiveram também as reuniões e trabalhos do Salão do Reino das Testemunhas de Jeová.

A chegada de mais denominações evangélicas em Camacã expressa o movimento que nacionalmente ocorre a partir de 1950, a que o sociólogo Paul Freston (1993) chama de *segunda onda do pentecostalismo brasileiro (1950 – 1980)*. O teólogo Gedeon Freire Alencar (2022), especifica os elementos que apontam para a diferenciação da primeira fase, com a chegada e o estabelecimento do pentecostalismo de missão estadunidense, Assembleia de Deus e Congregação Cristã; e da terceira fase com o surgimento das neopentecostais e o rápido

²¹ Deise Larchet, em entrevista cedida pelo pai, Pr. Ricardo Souza Alves, cofundador da IPRC, na casa do entrevistado em 03 ago. 2022.

²² Aqui citadas como exemplo da diversidade pentecostal que progressivamente vai aumentando com o passar dos anos.

crescimento do número de pequenas igrejas. Com relação à segunda fase pentecostal, ele comenta:

Não é possível delimitar, nesse período, o número de igrejas, suas características, se a heterogeneidade dos pentecostalismos se acentuou ou se houve mudanças até na *pentecostalidade*. A *glossolalia* perdeu sua importância, a cura tomou a prioridade e o exorcismo que sempre existiu (e ainda existe) – tornou-se público e midiático, passando a ser uma nova marca. (ALENCAR, 2022)

Essa segunda onda fica perceptível com a abertura de muitas denominações em Camacã entre as décadas de 1970 a 1980, época em que a cidade obteve um expressivo crescimento econômico. Nesse bojo, a ampliação das manifestações religiosas é proporcional à chegada de migrantes esperançosos com expectativa de uma vida melhor. Alguns dos sinais desse desenvolvimento envolvem a inauguração da Feira livre, de um posto de saúde em 1976, do matadouro municipal e de duas escolas, sob a administração do Pe. Auxêncio (Santos, Renato, 2017, p. 104 e 121). Já na administração de Luciano José de Santana, um tropeiro que se tornou o maior produtor de cacau do mundo, continuou-se a realizar outros investimentos na cidade. Alguns fatos sobre isto, dão conta de que:

Luciano Santana filiou-se ao Partido Democrático Social (PDS), pelo qual foi eleito prefeito de Camacan (BA) entre 1977 e 1982 [...]. Sua gestão foi beneficiada por uma conjuntura externa bastante favorável, já que no primeiro ano a cotação do cacau atingiu a cotação de US\$ 4.329 a tonelada, a maior da história. Merece destaque a realização de importantes obras como um novo acesso à BR-101, pavimentação de ruas, implantação do esgotamento sanitário, ampliação da Avenida Doutor João Vargens, construção de escolas e do estádio de futebol. No seu governo foi também instituída a “Festa do Cacau” em comemoração à data de emancipação política do município. Ao final do mandato, a produção municipal havia chegado a 1.300.000 arrobas de cacau em amêndoa e Luciano Santana possuía mais de cem fazendas, sendo considerado o maior produtor individual de cacau do mundo. (SANTOS; SILVA, 2016)

Pode-se dizer que este foi o período que consolidou a configuração urbana atual da cidade. Paralela a esta expansão urbanística, chega a doutrina espírita através de José Silveira Costa²³ em 1976, tendo como lugar de reuniões as casas das(os) membras(os) do grupo durante vinte anos, quando enfim houve a construção do Centro, o Núcleo Espírita Eurípedes Barsanulfo (NEEB) em 1997.

²³ Era delegado civil em Potiraguá, mas em Camacã assumiu a administração da junta militar, sob o comando do Major Esteves, dados fornecidos por ele mesmo em entrevista no dia 22 ago. 2022.

Segundo seu fundador, frequentavam comerciantes, funcionários públicos, dentre eles médicos e o juiz, chegando a reunir mais de cem pessoas em algumas ocasiões. Esse número encontra-se reduzido, conforme pode ser visto pelo censo de 2010, com menos de 0,5% da população de Camacã. No entanto, a presença dessa expressão religiosa²⁴ se perpetuou na cidade, compondo a pluralidade de fé camacaense.

Já a presença evangélica aparece nos registros históricos quando da comemoração da festa da cidade ainda sob influência da riqueza do cacau, um culto foi organizado e ministrado pelos evangélicos (SÁ, 2003, p. 133) em agosto de 1980. Embora em menor número que os católicos, o rito evangélico já era significativo e em ocasião de festejos na cidade, na Festa do Cacau, ou mesmo em dezembro, mês da Bíblia²⁵, os cultos coletivos nas praças concentravam diferentes denominações, demonstrando dentre estas uma certa harmonia na convivência. Vejamos um trecho da letra de um dos hinos cantado nestes encontros:

Vamos nós batistas, vamos trabalhar,
presbiteriana e pentecostal, os adventistas
pra nos ajudar, toda a assembleia ora sem
cessar ... nos estados pra evangelizar,
vamos a Bolívia e em Portugal, todo
estrangeiro sem ficar lugar, essa é a
mensagem nah nah nah!(Informação
verbal)²⁶

A letra exemplifica este encontro entre denominações, mas expõe o proselitismo típico das igrejas evangélicas, cisto que o processo de evangelismo na segunda fase pentecostal caracteriza-se pelas missões de brasileiros em outros países. O período que se segue a este, entre a década de 1980 e 1990, foi o ápice e a queda do cacau. Uma vez que “a produção cacaueira da região contribuiu para que o estado da Bahia alcançasse a maior marca já registrada, com 381.034 toneladas” (AGUIAR; PIRES, 2019, p. 201). No entanto, em 1989 tem-se o declínio da lavoura cacaueira e com ele a crise que arrastou a cidade por anos em dificuldade, promovendo uma grande onda migratória, sentida também pelos esvaziamentos dos lugares de culto em todas as manifestações religiosas.

²⁴ Também considerada por suas(eus) membras(os) uma doutrina filosófica e científica.

²⁵ Os evangélicos comemoram o mês da Bíblia no segundo domingo de dezembro, enquanto que católicos, comemoram no mês de setembro.

²⁶ Diná Larchet, canta durante entrevista concedida e pelo seu marido, o cofundador da IPRC, em 03 ago. 2022.

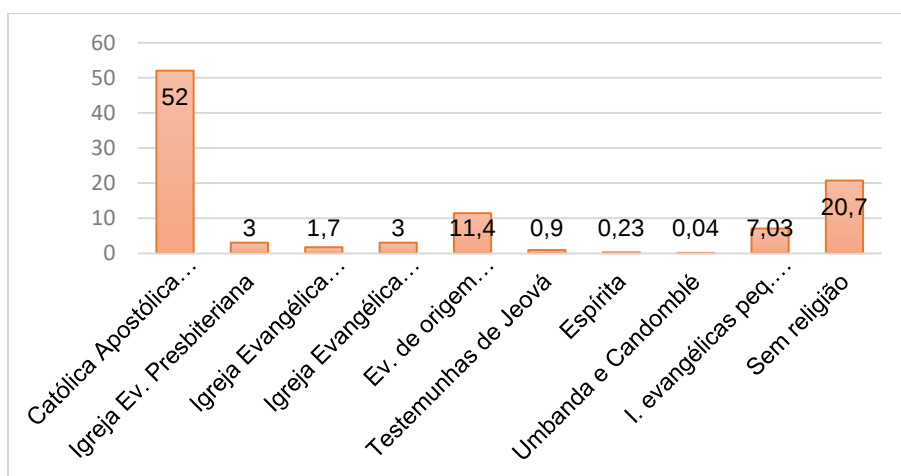
Atribuísse à crise não apenas os fatores internos, advindos da praga a vassoura-de-bruxa, mas ainda aos fatores exógenos à lavoura, pois a monocultura cacaujeira é ligada diretamente ao contexto internacional. Num artigo que analisa os fatores da crise nesta da região, os geógrafos Paulo César Bahia de Aguiar e Mônica de Moura Pires comentam:

Essa última crise da cacauicultura foi agravada substancialmente pela inserção na microrregião da praga vassoura-de-bruxa, cujos dois primeiros focos foram diagnosticados em roças de cacau no município de Uruçuca e no município de Camacan, no ano de 1989, de onde se espalharam até alcançar, em 1992, toda a microrregião. (AGUIAR; PIRES, 2019, p. 202)

Após a crise, migrantes capixabas vindas(os) de diferentes cidades do estado do Espírito Santo se instalam na cidade e muitos fazendeiros passam a promover a derrubada na mata como meio de sobreviver na crise, mas também procuram diversificar um pouco a lavoura com o plantio de café e depois do açaí. Após a década de 1990, houve a implantação das igrejas neopentecostais, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD). Atualmente as denominações neopentecostais citadas anteriormente possuem reduzido número de membras(os).

O Censo de 2010, que registrou filiações religiosas, pode dar uma ideia da frequência de membras(os) nas principais igrejas evangélicas:

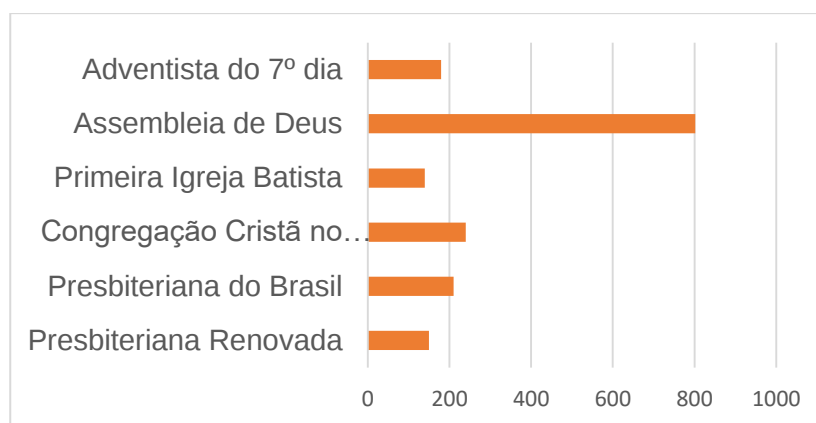
Gráfico 1 – Distribuição demográfica camacaense por religião



Fonte: elaborado com base no Censo de 2010 do IBGE.

Como estes dados pareceram muito destoantes da realidade contemporânea, buscou-se produzir uma amostragem mais recente, a partir de entrevistas de lideranças das principais igrejas do centro de Camacã, por meio de formulário com questões objetivas. De acordo com as informações coletadas no formulário aplicado, o número de mulheres é maior que o de homens dos frequentantes regulares, nas denominações citadas no gráfico 1, com exceção da Batista e da Assembleia de Deus que disseram ser equilibrado. Mas com relação à população total do município, a distribuição entre os principais segmentos religiosos se encontra da seguinte forma:

Gráfico 2 – Distribuição de membras(os) nas igrejas evangélicas de Camacã



Fonte: elaborada com base em formulário aplicado para esta pesquisa.

Comparando os números do Censo com os dados informados por líderes de sete denominações evangélicas, há um distanciamento muito grande. Em que pese tenhamos uma diferença de 12 anos desde a última coleta de dados, as pessoas que se declaram pertencentes a uma denominação eram de fato frequentantes assíduos? Ou por irem esporadicamente já se sentem pertencentes àquele rito de fé? De acordo com artigos publicados pelo número especial da revista do Instituto Estudos da Religião (ISER) análise de pesquisas realizadas pelo Censo do IBGE, há fatores que fogem à competência do censo, pois os números não conseguem apreender as subjetividades presentes na dinâmica religiosa.

Em seu artigo, a socióloga Maria Goreth Santos (2014) discute que a complexidade de ter dados precisos quanto ao pertencimento religioso envolve até a pergunta feita pelos recenseadores que é “qual é a sua religião ou culto?” não possibilita opções para quem tem multiplicidade de práticas de fé, quem está em

trânsito religioso, àqueles que declararam uma religião diferente da sua. (SANTOS, M., 2014, p. 28). Na mesma publicação da revista ISER, o antropólogo Marcelo Camurça confirma que

[...] é preciso que se diga que apenas o dado quantitativo não é suficiente para uma análise mais refinada do panorama religioso brasileiro onde as crenças e práticas – sincretismos, porosidades, múltiplas pertenças religiosas, trânsito religioso - são mais significativas do que a pertença às religiões institucionais (CAMURÇA, 2014, p. 16)

Marcelo Camurça também reforça as tendências notadas pelos demais pesquisadores da religião do decréscimo do catolicismo, aumento do segmento evangélico e sensível crescimento de declarantes sem religião, o que é perceptível na amostragem referente ao município de Camacã, no gráfico 2. No comparativo ao Censo de 2000, há uma corroboração destes dados identificados a nível nacional, espelhados em âmbito municipal, conforme se vê abaixo:

Tabela 2 – Evolução do número de fiéis por religião em Camacã.

Tipo de religião	2000 (%)	2010 (%)
Igreja Católica	62,00	52,00
Igreja evangélica de missão ²⁷	7,70	8,40
Igreja evangélica pentecostal	8,60	11,30
Sem religião	20,06	20,75

Fonte: elaborado com base no Censo de 2000 e 2010 do IBGE.

O próprio Camurça (2014) aconselha a interpretar a variação dos números apresentados pelo Censo desta dinâmica “dentro dos processos de modernização religiosa ocorridos no país: a multiplicidade de ofertas de bens simbólicos, o pluralismo religioso e a liberdade de escolha (2014, p 13)”. Para exemplificar o quão complexa é a identificação do pertencimento religioso, Santos, M. (2014, p. 30) cita uma declaração de um evangélico na qual afirma que sua prática de fé em nada tem a ver com religião, pois considera esta definição algo que remete a regras que privam o fiel de “liberdade”

²⁷ São listadas como igrejas de missão no senso: Presbiteriana, Batista, Adventista, dentre outras que não existem na cidade.

Então, os artigos deste periódico do ISER, questionam como é possível uma só pergunta genérica dar conta de tantas especificidades, se uma pessoa, como no exemplo trazido por Santos, M. (2014), é um evangélico que ao recenseador pode

Tabela 3 – Declaração de pertencimento religioso infantil em Camacã

Tipo de religião	2000 – %	2010 – %
Católica	62,0	52,0
Evangélica	0,4	25,0
Espírita	0,1	0,2
Sem religião	19,0	20,0
Outras religiões	18,2	2,5
Sem declaração	0,3	0,3

Fonte: elaborado com base no Censo de 2000 e 2010 do IBGE.

Há também uma queda de declarantes católicos, migrando os declarantes para a opção evangélica que, por sua vez, absorveu ainda as declarações que antes abarcavam as demais religiões. As categorias denominacionais foram agrupadas conforme se nota na tabela 3, para promover uma visão geral das declarações aqui. O perfil dos sem religião segue o perfil das(os) adultas(os), em crescimento. No histórico do censo apresentado por Santos, M. (2014), a criança é incorporada à declaração dos pais a partir do Censo de 1950, situação que perdura até os anos 2000, quando já aparecem registros separados das crianças, a socióloga explica:

O Censo de 1950 não traz muitas alterações. Nas orientações quanto ao preenchimento do quesito, enfatiza que para crianças de até 12 anos, devia se registrar a religião dos pais, casos os dois professassem a mesma religião. [...] Como no anterior, neste [Censo de 1970], quando se tratava de crianças, foi atribuída a religião materna. [...] para a criança que não tinha condição de professar sua religião [no Censo de 2000], foi registrada a da mãe. (SANTOS, M., 2014, p.20-23)

O reconhecimento da criança enquanto um sujeito que produz cultura, em circunstâncias que podem diferir de seus pais, num agenciamento que lhe é próprio só vai ser admitido em termos de Censo após os anos 2000. Período em que a sociologia da infância começa a se destacar enquanto campo de pesquisa específico, a criança passa a ser vista não apenas como capaz de reproduzir a cultura do adulto, mas também de produzir cultura de pares (CORSARO, 2011), como a de interpretar à sua maneira, o agenciamento infantil torna-se evidenciado nos estudos acadêmicos. Embora a influência da família seja um fator preponderante na declaração de pertencimento religioso, é importante captar como

essa percepção está ocorrendo na infância brasileira ao longo dos anos, haja vista que a fé professada pela criança nem sempre condiz com a prática religiosa da família, considerando que há crianças que frequentam espaços religiosos e os pais não.

No formulário aplicado para esta pesquisa, ao serem perguntadas sobre a existência de um trabalho voltado para crianças, como a Escola bíblica dominical (EBD), as lideranças responderam:

Tabela 4 – Processo formativo por Igreja

Igreja	Possui EBD	Há trabalhos desenvolvidos com crianças?
Adventista do 7º dia	Não ²⁸	Ministério da criança; clube aventureiros e desbravador.
Primeira Igreja Batista	Sim	Ministério infantil de dois a doze anos.
Presbiteriana do Brasil	Sim	União de crianças presbiterianas (UCP)
Evangélica Assembleia de Deus	Sim	Grupo infantil na EBD
Congregação Cristã no Brasil	Sim	Reunião de jovens e menores
1ª IPRC	Sim	Ministério infantil com duas classes: um a cinco anos e outra de seis a onze anos

Fonte: elaborada com base em formulário aplicado para esta pesquisa.

Todas as igrejas questionadas, através de seus representantes, apontaram a existência de algum tipo de trabalho direcionado especificamente às crianças. A comunidade espírita também desenvolve uma evangelização específica para crianças e jovens, direcionado não somente a filhas(os) de membras(os) da doutrina espírita, mas para um público aberto de famílias exógenas ao NEEB.

Todas estas manifestações formam a pluralidade de ritos presentes neste espaço urbano, possuidoras de complexidades que requerem um estudo específico em cada um dos segmentos aqui mencionados. Não obstante, na tentativa de buscar a compreensão do processo formativo de crianças no espaço religioso, voltaremos nosso olhar para uma das igrejas pentecostais de Camacã.

²⁸ Foi perguntado sobre escola dominical, mas os adventistas possuem a escola sabatina.

1.2 IPRC

A Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB) é uma comunidade religiosa evangélica pentecostal, com mais de 40 anos de fundação, tendo surgido no bojo das transformações vividas pelo pentecostalismo no país. Este movimento transformou a prática religiosa dos protestantes no Brasil em meados do século XX. Para Sérgio Gini (2010), as igrejas protestantes históricas possuíam interesse em avivamentos, mas sem ser especificamente o pentecostalismo nas características teológicas que se conheceu posteriormente. Segundo o autor,

[...] esses movimentos avivalistas não tinham, ao que parece, uma identidade pentecostal, já que nas mensagens desses pregadores e na tônica do movimento (campanhas de oração e evangelização) não havia referências a exageros emocionais, línguas estranhas e profecias e também pela manutenção da ortodoxia teológica norte-americana. Entretanto, entendemos ser difícil precisar a linha tênue que divide esses avivamentos daquilo que é característico do movimento pentecostal. (GINI, 2010, p. 126)

Ainda assim, a semente da mudança já estava presente nas igrejas históricas e em cada denominação. Coube a seus líderes lidar com essa situação e, na maioria das vezes, a ruptura foi a decisão mais assertiva, tendo em vista uma prática religiosa tão diferente que se passou a apresentar no meio destes evangélicos. O segmento presbiteriano, em nosso país, historicamente vem apresentando transformações mesmo antes do século XX, mas em 1903, um grupo de pastores fundou a Igreja Presbiteriana Independente (IPI), de onde descende diretamente a IPRB.

Em resposta a esse processo de mudanças, a liderança das igrejas históricas retomou a sua liturgia tradicional que, na prática, acabou por distanciá-las das pessoas com menor poder aquisitivo, mantendo a linguagem mais elitizada. Apesar da barreira da linguagem, nas primeiras décadas de atuação da igreja, missionárias e missionários tinham um trabalho de evangelização na área rural e aos poucos foram conquistando a população. É possível afirmar, então, que houve uma mudança no roteiro dessa jornada.

Os líderes das igrejas começaram a perceber, no entanto, que para sobreviver com sua liturgia e teologia tradicional, as igrejas presbiterianas históricas tinham que modificar o curso de suas práticas para se manter sem se curvar ao pentecostalismo, chegando ao ponto de a cúpula da IPI recomendar o rebatismo de

fiéis que fossem oriundos de igrejas pentecostais, para que pudessem realizar uma nova profissão de fé (GINI, 2010, p. 130). Visto que estas

[...] igrejas históricas, ditas tradicionais, principalmente na década de 1960, foram acometidas de um tipo de elitismo que as separava das comunidades periféricas, negando inclusive a sua história missionária profundamente enraizada no mundo rural brasileiro da virada do século e que permaneceu até a década de 1950. Essas igrejas se fecharam para qualquer discussão de temas como o ecumenismo, a teologia da libertação, o evangelho para os pobres, o combate à ditadura militar, a luta pela democracia e participação popular, entre outros. (GINI, 2010, p. 126)

Não obstante essas manobras para seguir sem transformar sua essência, alguns dos líderes decidiram não continuar naquelas denominações, percebendo que a ruptura era a única possibilidade de continuar praticando a busca do avivamento como queriam.

A IPRB teve sua origem no advento do movimento pentecostal espalhado pelo país, a partir das mensagens das missões estrangeiras, no início do século XX. Foi oficializada em 1975, fruto da fusão de duas outras igrejas: a Igreja Cristã Presbiteriana e Igreja Presbiteriana Independente Renovada²⁹, ambas já dissidentes da IPB, uma igreja do ramo protestante histórico.

Dessa maneira, a IPRB surge nesse contexto de transformações nacionais, após muitas reuniões, concílios nacionais e regionais, todos na tentativa de conter o avanço pentecostal dentro do presbiterianismo³⁰, no que pode ser considerada a principal crise no protestantismo nacional do século XX, mas ela mantém parte da estrutura da IPB, visto que este segmento “[...] nasce um tipo de pentecostalismo híbrido, o de renovação, que mescla o movimento pentecostal sem abandonar as bases estruturais e hierárquicas das protestantes tradicionais” (SANTOS, B., 2004, p. 44).

O movimento pentecostal que já possuía os princípios herdados do messianismo estadunidense, surgido na *Azuza Street* (MENDONÇA, 2005), espalha-se e movimenta as igrejas tradicionais por todo o interior do país, a ponto de que quando a IPRB é estruturada enquanto organismo institucional de direito já surge

²⁹Conforme anuncia seu estatuto: “Art. 34. A IPRB é sucessora, para todos os fins de direito, da Igreja Presbiteriana Independente Renovada do Brasil, do Presbitério de Cianorte e do Presbitério Brasil Central, ambos da Igreja Cristã Presbiteriana” (IPRB, 2001)

³⁰Por presbiterianismo me refiro ao conjunto de princípios que descendem diretamente do reformista João Calvino (século XVI), gerando a igreja presbiteriana, termo popularizado pelo escocês João Knox, discípulo de Calvino (MATOS, 2010).

com uma base montada com um conjunto patrimonial, inclusive. Segundo Deise Alves Larchet, filha do cofundador da IPRC³¹,

Nessa época houve muitas divisões porque foram vários grupos em vários lugares que começaram a se envolver com a movimentação do espírito [...] depois eles tiveram uma reunião que agora entra 1975 a 1976, mais ou menos, aí vem a fundação da igreja presbiteriana Renovada. Só que esse movimento já estava acontecendo [...]. Quando a igreja renovada foi fundada, ela foi fundada com mais ou menos oitenta e tantas igrejas. Agora ela já tinha um seminário, ela já tinha uma gráfica. Alguns patrimônios que a igreja renovada tem ela já foi criada com esse patrimônio. Então quando a renovada aqui na Bahia entra, já entra logo após logo em sequência, de alguma forma ela já fazia parte desse movimento (Informação verbal).

Na organização administrativa presbiteral são os presbíteros que, homens, exclusivamente homens ainda, junto ao pastor presidente, administram a igreja em suas demandas seculares e teológico-doutrinárias. A 1ª IPRC teve em dois presbíteros sua origem direta. Um deles é Euclides José de Santana, que com sua esposa Janete Lobo de Santana, membro da IPB, viajam a trabalho para o Mato Grosso e lá tem sua primeira experiência com o movimento pentecostal congregando por dois anos na IPR daquele estado, retornando em 1976 à Camacã (SANTOS, 2004).

Ao chegar aqui, primeiro congrega com seus familiares que dirigem a Assembleia de Deus local, mas decidiram se unir a um amigo que reunia um pequeno grupo. Esse amigo era o outro presbítero, também dissidente da IPB de Camacã, Ricardo Souza Alves que, embora tenha dirigido por mais de 16 anos uma congregação da IPB de Leventura³², se desliga da igreja tradicional porque queria seguir o movimento pentecostal. De acordo com o pastor Ricardo:

Eu sai logo da Presbiteriana, quando eu comecei senti essa vontade de mais algo e ali eu não conseguia porque, mesmo por causa de um respeito, porque tem que respeitar ne?! Ai eu pedi a minha saída. Dina era secretária do grupo de senhoras, ainda demorou uns seis meses pra [sic] sair. Fiquei fazendo uns cultos nas quartas-feiras em casa, na salinha de casa (Informação verbal).

Dessa maneira, da experiência com a IPR de Mato Grosso por parte de Euclides Santana e da iniciativa em se renovar de Ricardo Souza Alves, ambos pastores atualmente, nasce a 1ª IPRC, a terceira em ordem de fundação na Bahia.

³¹ Em entrevista feita com o pai Ricardo Souza Alves, em 03 ago. 2022.

³² Distrito de Camacã.

Primeiro como congregação³³, sob a tutela da Mispa (Missão Priscila e Áquila)³⁴ que, embora não contribuísse financeiramente com a congregação, estabelecia orientações e diretivas. Quando buscavam uma integração de seu grupo como congregação da IPRB, os presbíteros Euclides e Ricardo foram até Vitória da Conquista/BA pois lá tinha uma igreja da IPR, mas houve uma confusão feita por eles, tinham notícia que havia um trabalho da IPRB por lá, ao chegarem encontraram uma igreja que estava passando por reforma e, portanto, sem a placa na parede. Perguntaram se ali o trabalho era renovado e disseram que sim, não havia pastor presente, mas os presbíteros os receberam, segundo o pastor Ricardo:

[...] um trabalho alegre batendo palma, me deram oportunidade pra pregar, eh! Fez um período de louvor, foi uma beleza [...]. Aí voltamos, daí voltamos. Aí o presbítero disse 'vou mandar um pastor lá', mas aí foi seis meses a gente esperando esse pastor porque a sede da igreja Cristã Presbiteriana na época era em Vitória do Espírito Santo. Aí eu fiquei esperando, esperando, esperando. A gente fazendo culto em casa (Informação verbal)³⁵

Após dois anos congregando de acordo a doutrina da Renovada, o presbítero Euclides foi até uma reunião em Brasília³⁶, e lá ele se deu conta de que estavam vinculados a uma denominação que era dissidente da IPB, mas não era a IPRB e sim a Igreja Cristã Presbiteriana (ICP). Houve após essa situação um problema com o terreno que Ricardo Alves³⁷ havia comprado com recursos pessoais, que segundo ele, era para construir a casa de sua família, mas que resolveu construir um salão de tábuas, que funcionou como o primeiro templo da IPRC. A ICP lutou na justiça e ganhou o direito de posse do terreno pois tinha a escritura e o presbítero apenas um recibo. Este processo ocorreu de forma duvidosa ao que denuncia o Pr. Ricardo:

³³ O termo congregação possui diferentes significados, os fiéis usam a palavra para se referir a comunidade de fiéis reunidos num dado momento, mas também é usado para identificar um agrupamento de membras(os) que não possui estrutura de liderança própria, um conselho local, que é formado por obreiros e um pastor presidente. Quando esta comunidade passa a ter essa liderança organizada, torna-se uma igreja.

³⁴ Uma agência missionária criada em 18/10/1975 pelo pastor Pr. Altair Batista Linhares em Teófilo Otoni/MG. Uma grande responsável pelo processo de expansão da recém-criada igreja.

³⁵ Entrevista cedida em 03 ago. 2022.

³⁶ O presbítero Ricardo não foi porque sua esposa estava para ter filho.

³⁷ Neste período ainda era presbítero.

Aqui vieram sabiam de tudo, sabiam onde a mulher³⁸ morava, tapiou a mulher, ela era analfabeta, levaram no cartório, fizeram a escritura, registraram a escritura e voltaram. Quando eu cheguei aí me disseram: 'Ricardo, o pessoal de Vitória teve aqui, assim, assim, assim, aí eu peguei e botei na justiça. Mas o que vale é a escritura, né! O papelzinho não vale nada, ainda foi o dedo dela (Informação verbal)

O loteamento da cidade foi feito em terras da família Ribeiro, então os posseiros tinham apenas um recibo, que como não era escritura, acontecia de às vezes ser vendido uma segunda vez e o novo dono ou mesmo o dono anterior que vendeu o terreno escritura-lo.

A IPRB teve a abertura de seus trabalhos em 08 de janeiro de 1975 em Maringá (PR) e em 22 de março de 1980 é oficializada a IPR de Camacã (BA). Os trabalhos se iniciam sob a presidência do Pr. Ricardo Souza Alves, um presbítero que começou sua caminhada na Igreja Cristã Presbiteriana (ICP) de Vitória (ES). Foi dessa igreja que, inicialmente, vieram parte dos recursos para compra de um terreno e construção de um templo em Camacã (SANTOS, B., 2004). No entanto, devido a divergências com a liturgia da ICP de Vitória, a igreja de Camacã perdeu o templo para a ICP, pois não queria continuar com os princípios defendidos por ela.

[...] com essa viagem o presbítero Euclides tem a certeza do engano de que não estavam sendo administrados pelo ministério da ICP, no entanto como haviam contribuído para a construção do pequeno templo, o ministério da ICP de Vitória (ES), não aceita perder o imóvel e a questão chega até a justiça, no qual de Vitória foi enviado um advogado para resolver o caso e apresentaram um documento de compra e venda do terreno em nome do ministério da ICP de Vitória. Desta maneira, o grupo de Camacan perdeu o seu local de culto. (SANTOS, B., 2004, p. 49)

A despeito desse entrevero, a igreja continuou sua rotina de cultos, embora muitas vezes ao ar livre, pois o número começou a crescer, ficando impossível continuar realizando cultos na casa do presbítero Euclides, como fora no início. Até que, a partir de doações do comércio e da classe política local³⁹, somadas às

³⁸ Essa mulher era dona anterior do terreno, que o vendera com um recibo, mas o presbítero Ricardo ainda não o tinha escriturado, então segundo ele houve uma segunda venda do terreno para os membros da comissão da ICP, que se torna Maranata, como é até hoje.

³⁹ O presbítero Euclides, que entrevistei para outra pesquisa (SANTOS, 2004), explicou que o então prefeito Luciano José de Santana contribuiu para essa construção. Há um texto sobre as relações de poder na política de Camacã através da imprensa regional do historiador Renato Zumaeta (2016), que mostra o fazendeiro Luciano J. Santana como uma figura central da liderança política na cidade. Há outros relatos de contribuição dele em diferentes setores e instituições na história da cidade de Camacã.

contribuições de membras(os) locais foi construído o novo templo, que teve sua inauguração em fins da década de 1980 (SANTOS, B., 2004)⁴⁰.

A IPR de Camacã atual conta com cerca de 171 membras(os)⁴¹, sendo organizadas(os) em departamentos para o desenvolvimento dos trabalhos ritualísticos, são eles: departamento de varões (homens casados), departamento de senhoras (mulheres casadas), departamento juvenil (adolescentes e jovens), departamento/ministério infantil, sendo: 12 membras/os na classe Mensageiros do Rei, com faixa etária de um a cinco anos; 18 membras/os na classe Ágape, classe de crianças de seis a onze anos; ministério de louvor e música, com vocalistas diversos. A igreja não tem um ministério de vocalistas fixos, apenas músicos que são os mesmos nos cultos, e atualmente não há mulheres que durante o culto toquem algum instrumento, mas elas cantam.

Após completar 12 anos, a criança que agora é adolescente, passa a integrar o ministério juvenil que vai até os 15 anos, após o qual passa a integrar o de jovens até se casar. Há uma integrante que, aparentemente, tem cerca de 50 anos, mas não quer sair do grupo. Neste caso, ela poderia integrar o grupo de senhoras, mas ela prefere assim. A transição entre os grupos precisa ser natural e a decisão cabe a(ao) membra(o), isso vale inclusive para as crianças.

Outros departamentos são o de Mídia a igreja possui um programa de rádio 'Rádio Renovo' e o de Missões, este último responsável direto pela organização da evangelização que é de atuação de toda a igreja. Ao relatar sua experiência na pesquisa de campo, com crianças da igreja Assembleia de Deus, Maria Edi da Silva menciona que “a frequência com que os assembleianos tentam evangelizar, “salvar”, “trazer para Cristo” os que não são evangélicos não é possível de ser mensurada, pois eles fazem isso o tempo todo” (SILVA, M., 2017, p. 120). Embora a antropóloga tenha vivido esta experiência com outra denominação, este é um fator em comum dentre as(os) pentecostais.

⁴⁰Até esta parte do texto, as informações que apresento da IPR de Camacã são fruto de uma pesquisa que desenvolvi em 2004 sobre a história do pentecostalismo em Camacã e a IPR está incluída. Na sequência, uma outra fonte de informações advém da pesquisa que tenho realizado para este objeto de estudo, mas somado a isto, há a minha participação na comunidade desde 2001, tendo me afastado por mais de 10 anos e retomado os contatos no ano de 2020.

⁴¹Segundo o pastor, entrevistado nesta pesquisa, esse número pode variar, pois após o retorno da pandemia, há membras/os que não retornaram, ele disse que precisa realizar uma verificação desse quantitativo.

A composição do ministério infantil, em 2022, passou por transformações quanto à organização. Antes, cada uma das duas classes que compõem o ministério tinham uma professora. Esta situação apresentava vários problemas. Primeiro que, quando uma faltava, a que estava na igreja tinha que assumir todas as crianças sem distinção de idades. Ainda mesmo as duas estando presentes, mesmo que o número de crianças nas classes fosse pequeno, o trabalho ficava difícil, pois ela precisava ministrar o ensinamento do encontro e, simultaneamente, administrar as demandas de cada criança, ida ao banheiro, pegar material didático que precise, enfim, muitas tarefas para realizar sozinha.

A mudança, realizada em 2022, foi a organização de duas equipes compondo o ministério infantil: uma equipe de quatro professoras da salinha um, a classe Mensageiros do Rei, com crianças de um a cinco anos; e uma equipe de professoras com cinco integrantes, da salinha dois, Classe Ágape, que é a de crianças de seis a onze anos. As classes são independentes e cada equipe de professoras planeja em separado o plano de ensino a ser aplicado com as crianças, que é feito, segundo elas, mensalmente. Não há homens que exerçam o papel de professor das classes infantis, eles costumam assumir as classes mais velhas a partir dos adolescentes, mas no período de fundação o primeiro professor de crianças foi um homem, o irmão Nélio. De acordo com as lembranças de Deise Larchet sobre o início da IPRC, “o grupo de crianças não era menos que setenta, oitenta crianças não. A salinha lá embaixo era lotada, Nélio orava com uma vara na mão” (informação verbal).

Existem duas congregações administradas pela igreja, uma no bairro Joana Angélica, e outra no distrito de Leomentura. Atualmente, as duas congregações também já contam com uma EBD local. Somando as três escolas bíblicas possuem mais de cem pessoas matriculadas, sendo 74 apenas na sede.

O conselho administrativo está composto por cinco presbíteros, um pastor auxiliar e um pastor presidente, sendo que os presbíteros são eleitos pela assembleia formada por membras(os) a cada dois anos. No caso do presbitério, ele é exclusivamente composto por homens. Na prática, a troca de cargos quase não existe. Recentemente, em março de 2022, ocorreu esta plenária e um presbítero não foi reeleito, ficou fora do conselho após exercício de 20 anos consecutivos. Mas esta é uma escolha das(os) membras(os), é a assembleia que escolhe. A igreja ainda conta com uma junta diaconal formada por um homem evangelista, seis diaconisas e quatro diáconos.

O templo da igreja localiza-se na parte alta da cidade. Devido ao processo de expansão, a igreja abriu uma congregação na parte central da cidade que, em 2005, foi desligada da igreja sede e transformou-se na 2ª IPR de Camacã. Nesta 2ª, que possui seu próprio conselho administrativo, há a mesma divisão de departamentos, porém não conta com ministério infantil organizado.

A parte mais alta da cidade, onde está o templo da 1ª IPRC, é apelidada de “morro”, representa uma parte periférica da cidade de Camacã. Embora nela existam algumas(ns) moradoras(es) com melhor poder aquisitivo, na sua maioria, são pessoas de baixa renda que residem no local.

A renda predominante da população camacaense vem do comércio, da administração pública e de prestação de serviços. Moradoras e moradores de cidades circunvizinhas que não possuem serviços bancários e médico-hospitalares vêm para Camacã para obter atendimentos nestes setores o que acaba por movimentar economicamente o município, que já foi o maior produtor de cacau da Bahia.

Dessa forma, a 1ª IPRC localiza-se no centro de uma área periférica da cidade. A membresia e visitantes comuns, geralmente, são pessoas de baixa renda. Como exemplo da realidade em que vivem, presenciei na EBD um presbítero comentar sobre a forma de ser tratado pela polícia somente por morar na periferia da cidade. Ele, um homem negro de mais de 60 anos de idade, gostaria de se mudar de onde mora, porque nas batidas policiais, que são constantes, entram nas casas dos moradores, não distinguindo quem é bandido e quem não é⁴². São os territórios negros, vistos por Richard Santos (2020) como “Campos de Maioria Minorizada”.

O direito de ir e vir são cerceados nos territórios negros pelo controle estatal do espaço urbano, a repressão das culturas e manifestações culturais localizadas e a eliminação daquele não submetido, inconformado com tais regras impostas na forma de leis, ascensão de governantes neofascistas através do voto e da desconstrução dos aparatos institucionais que permitam a cidadania completa aos sujeitos desses territórios (SANTOS, Richard, 2020, p. 63-64).

⁴²Fala de um presbítero da igreja, morador de uma área periférica da cidade, num momento de desabafo. É importante lembrar que, constitucionalmente, o Estado não possui autorização para destratar ninguém, ainda que esta pessoa seja qualificada como “bandido”.

O conjunto de fiéis que frequenta a 1ª IPRC é formado por homens e mulheres negras(os) e pardas(os), e a participação delas(es) na liturgia é considerada democrática. Nas palavras do pastor da 1ª IPRC, entrevistado nesta pesquisa:

[...] pelo sistema de governo ser presbiteriano ele limita algumas ações... Às igrejas locais, ou seja, cada pastor tem a sua forma de governar... Alguns pastores, em sua maioria eles democratizam bastante aonde leva a participação de 60 – 70% das pessoas, essas 30-40% são pessoas que não querem se envolver de maneira direta... Mas apenas de maneira indireta, sendo ouvintes. Mas aquelas que se dispõem a estar trabalhando envolvendo há uma orientação de envolver o máximo de pessoas possível, até porque a igreja é considerada um corpo e um corpo cada membro é importantíssimo num envolvimento aí de crescimento (Informação verbal).

A liturgia é formada por cânticos, orações, leitura da Bíblia, mas a manifestação de línguas e a ênfase nos dons de cura nem sempre são vistas na rotina da igreja, mesmo sendo pentecostal. O que se vê de forma mais frequente é a verbalização de expressões comuns ao pentecostalismo, como glórias e aleluias. Possui quatro cultos no templo e dois outros em congregações administradas pela igreja sede. Além de realizar ensaios e reuniões com os departamentos e a EBD no domingo pela manhã.

Os cultos noturnos são de adoração (domingo), de oração e estudo bíblico (terça), de testemunhos (quarta), sob a administração dos departamentos (sábado), cultos nas congregações (segunda e quintas), na sexta há ensaios e reuniões com os departamentos das(os) adultas(os). Há ainda os cultos matutinos, mas eles não são fixos, duram alguns meses, depois têm períodos de suspensão.

O departamento feminino, composto por mulheres casadas, que se reúnem para cultos organizados e dirigidos por elas, assim como há também um departamento dos varões, homens casados, que se encontram para orações e ensaios. No caso das mulheres também ensaiam, mas organizam visitas a outras 'irmãs'. Antes da pandemia havia encontros nos lares, palestras e outros eventos em comum a elas. Nas manhãs de quinta-feira ocorre o culto de oração, dura em média de duas horas, elas oram, cantam e meditam a Bíblia, fazem sermões. Os homens podem frequentar, mas são elas que administram toda a liturgia, esse grupo também é chamado de Círculo de Oração.

A EBD ocorre no domingo pela manhã com salas divididas. A igreja aluga uma casa próxima ao templo para abrigar os estudos de adolescentes e jovens que têm aulas separadas, as crianças também ficam em salas separadas, de acordo

com a idade, enquanto que os departamentos de mulheres e de homens casados possuem formação conjunta.

Em 2021, a igreja promoveu um curso de formação para as(os) professoras(es) da EBD. No entanto, não há uma exigência documentada de que as(os) professoras(es) tenham determinada formação específica para lecionar nas classes de EBD, e nas salinhas infantis. Ainda assim, as(os) membras(os) que possuem desenvoltura na oralidade, muitas vezes são preletoras(es), pregam sermões, não necessariamente são obreiras(os) com cargos administrativos assumem a função de ensinar a comunidade religiosa que se reúne nos estudos bíblicos. Algumas(ns) possuem ensino médio completo, há dentre elas(es) quem tenha cursado uma faculdade, inclusive de teologia, como atualmente a 1ª IPRC conta com pastor auxiliar. O voluntariado com as questões religiosas é o que mais conta na definição do quadro discente da igreja. Esse voluntariado é encarado pela(o) fiel como um chamado de Deus para o serviço na obra, a rejeição ou o não compromisso é visto pela(o) própria(o) membra(o) e comunidade, como descumprimento ou desobediência a uma determinação divina.

Com relação aos costumes, embora seja pentecostal, há uma abertura no que se relaciona quanto ao que usar, ficando a cargo de cada região, ou mesmo pastor, interpretar o regimento da igreja. Dessa maneira, em alguns locais cobra-se uma diferença ascética na forma de se vestir, restringindo o uso de determinadas peças, como calça comprida e shorts, acessórios, aos homens a restrição, muitas vezes, impede o uso de bermudas. Conforme o pastor da 1ª IPRC:

A partir do ano de 2000, foi liberado que uso e costumes seria, liberado, que os presbitérios seriam os responsáveis [...]. Cada presbitério é responsável para ditar as regras de usos e costumes. Doutrina não, a doutrina bíblica é universal. Usos e costumes é regional. Aqui no sul, nós não temos dificuldade assim com usos e costumes. [...] Desde que não escandalize o evangelho. Uma calça é permitido, uma calça *legging* não é. Um short é permitido, um short curto, já não é. Então a gente trabalha sempre dentro da ética e do equilíbrio (Informação verbal)

No caso da 1ª IPR de Camacã, convivem as duas situações, os pastores toleram o uso de qualquer roupa por parte das mulheres, desde que não haja o que eles identificam como excessos, mas há membras(os) mais antigas(os) que seguem os velhos costumes, quando havia uma separação nítida de vestimenta masculina e feminina e comportamento mais ascético, como eles dizem ‘separados do mundo’.

As mulheres vestem calça, inclusive no culto, mantêm cortes de cabelos curtos ou longos, sem um padrão da igreja, mas seguem o que é comum na cultura popular.

Com relação ao controle do corpo feminino, ainda que a igreja enquanto instituição tenha avançado no entendimento de autonomia, existe a regulação da mulher quanto ao que deve vestir, pois há limites que ela não deve ultrapassar, como pode ser notado na fala do pastor acima.

No que se refere ao espaço físico, a igreja possui um templo com mezanino onde cabem em torno de 25 pessoas e um espaço para mais de 140 pessoas na parte de baixo. As mulheres costumam sentar-se juntas, no lado esquerdo da igreja, mas não é uma regra, apenas gostam de ficar perto umas das outras, quem quer pode sentar-se onde queira, embora seja comum os integrantes de cada departamento sentarem próximos uns dos outros. Dessa forma, é comum na entrada do lado direito aglomerarem-se os homens casados e do lado esquerdo as mulheres, na frente direita jovens e nos dois primeiros bancos, as crianças, já nos primeiros bancos do lado esquerdo as(os) adolescentes se juntam, e as visitas ou membras(os) que querem ficar com a família, sentam onde querem.

O aspecto geral da igreja é muito simples. Na liturgia pentecostal, os símbolos não são algo que esteja presente visualmente, diferentemente de templos neopentecostais, onde se percebe facilmente elementos como cruz, pombas, estrela de Israel, etc. Nas pentecostais clássicas, geralmente há apenas adornos de cortinas e painéis temáticos que fazem parte do templo. Há o púlpito onde a liderança se assenta, formada pelo conselho local e atrás do púlpito há uma copa, um banheiro e uma sala de reuniões. Acima desta última, localiza-se a sala de encontro das crianças, com banheiro, e mobiliada com cadeiras de braços para estudos. Atualmente, a igreja trabalha com diferentes arrecadações para construir um novo templo, após ter adquirido um terreno ao lado, ampliando em mais quatro metros de largura a estrutura atual. Esse terreno foi adquirido com recurso de membras(os), visto que o templo já apresenta deterioração devido ao tempo de construção.

Assim como a maioria da membresia, o ministério infantil da 1ª IPRC é majoritariamente negro. Nem todas crianças possuem a família, ou parte dela, como membra(o) integrante da igreja. Ocorre que, como algumas igrejas não possuem estudos bíblicos, nas manhãs de domingo, a igreja recebe crianças de outras igrejas que não desenvolvem formação voltada ao público infantil.

A participação infantil na liturgia da igreja ocorre de forma diversa da das(os) adultas(os): nos cultos noturnos, na primeira parte que compreende leitura de trechos da Bíblia, expressão de cânticos e orações rápidas, as crianças estão junto com toda a congregação, em sua maioria, sentadas nos primeiros bancos juntos. Após esse momento, ao iniciar a pregação da palavra, período que vai de 20 a 40 minutos, em média, elas são encaminhadas às respectivas salas das classes, separadas por idade. Enquanto que no domingo pela manhã, na EBD, elas já são direcionadas, chegam também a ter um rápido período de socialização junto a congregação, mas esse período é mais curto, visto que a programação dá ênfase à aprendizagem. Dessa forma, após 15 a 20 minutos junto com todos os departamentos, as crianças são encaminhadas para permanecerem por uma hora na sua classe.

Não é incomum ter crianças durante o culto feminino, a partir de 9h ou mesmo no matutino, que é bem cedo, às 6h. Algumas mães levam as(os) filhas(os), por não terem com quem deixar. Mas nesses momentos não há retirada delas para espaços reservados. Percebe-se que com o tempo, as crianças se adequam às regras, mas brincam, deitam, há quem durma durante esses momentos. Num processo de ensinamentos que as mães vão executando junto a elas. Há também uma adaptação às regras pelos próprios pequenos. Como explica Silva, M. (2017) “As crianças crescem e aprendem a partir do mundo adulto que já foi posto à sua volta, mas também crescem e constroem o seu entendimento acerca desse mundo independente das(os) adultas(os), em relação às outras crianças” (SILVA, M., 2017, p. 40).

2 EDUCAÇÃO CRISTÃ ANTIRRACISTA

2.1 O espaço religioso como lugar de educação não formal

O ambiente sagrado se configura de diferentes formas a depender dos princípios defendidos naquela religião, logicamente toda a dinâmica de funcionamento é peculiar a cada profissão de fé, tornando igualmente específicos os processos formativos que derivam dos diversos credos existentes. A existência de uma formação religiosa iniciada ainda na infância, seguindo por toda sua vida, objetiva moldar a(o) fiel dentro de seus princípios, dando-lhe maior consistência e perpetuidade.

Considerando o contexto das religiões abraâmicas, pode-se dizer que a preocupação com a educação no espaço religioso sempre existiu, mesmo antes do cristianismo. Claudionor de Andrade (2002) descreve uma linha do tempo da educação em espaços religiosos partindo do período antigo, dentre os judeus, com o empenho de Moisés pós escravidão, para desenvolver junto ao povo a formação da cultura e dedicação a fé monoteísta. Passando por Esdras, e seu papel na criação das sinagogas, espaço de formação e prática espiritual, enfatiza Jesus como mestre, a formação na igreja primitiva, o período dos pais da igreja que estrutura o cristianismo. Enfim, ele traça um longo histórico, demonstrando que a educação cristã sempre foi objeto de atenção desta religião. Mas a escola dominical, com a organização mais próxima do que se vê atualmente, dentre as(os) protestantes, segundo levantamento feito pelo autor, aparece no século XVIII, pois:

Embora haja começado a trabalhar em 1780, foi somente em 1783, após três anos de oração, observação e experimentos, que Robert Raikes resolveu divulgar os resultados de sua obra pioneira. [...] Tinha ele 44 anos quando saiu pelas ruas a convidar os pequenos transgressores a que se reunissem todos os domingos para aprender a Palavra de Deus. (ANDRADE, 2002, p. 29)

Dessa maneira, a escola dominical surge com um trabalho voltado à evangelização de crianças na rua, desenvolvida pelo britânico metodista Robert Raikes, numa época em que o trabalho infantil era comum, diante da miséria em que vivia o proletariado. Segundo Jorge Hermida (2021, p. 25),

[...] essas crianças eram facilmente encontradas trabalhando nos complexos fabris, nas olarias, no campo e nas minas de carvão do que nos seus próprios lares. [...] A inserção das crianças no mundo produtivo era vista com naturalidade, se considerarmos os dados demográficos dos principais países europeus (Inglaterra e França): na época, duas de cada cinco pessoas eram menores de 18 anos. Na transição secular (XVIII para o XIX), 40% dos ingleses e franceses eram crianças.

Encontrar crianças em situação de marginalidade no período em questão não era nada difícil, e este foi o terreno fértil para o jornalista Raikes promover um processo de evangelização mais sistematizado. De acordo com Andrade (2002), posteriormente, esta formação foi reconhecida, segundo este autor, como causa principal da redução de crimes em Gloucester, cidade onde o britânico realizou os estudos com as crianças. Enquanto isto, por aqui:

A Escola Dominical no Brasil teve como nascedouro a cidade imperial de Petrópolis, no Rio de Janeiro. A data jamais será esquecida: 19 de agosto de 1885. Nesse dia, os missionários escoceses Robert e Sara Kalley dirigiram a primeira Escola Dominical em terras brasileiras. Sua audiência não era grande; apenas cinco crianças assistiram àquela aula. (ANDRADE, 2002, p. 30)

Desde então, à medida que as denominações foram se estruturando, as EBDs e os ritos destinados aos ensinamentos da membresia ocuparam parte da liturgia das igrejas evangélicas. Embora haja um nítido investimento no ensino sistemático por parte das igrejas históricas, as pentecostais, também, ao seu modo, têm se dedicado a fazer funcionar suas EBDs. Tendo objetivos que, em maior instância, visam a sobrevivência da própria denominação.

É possível destacar a contribuição da religião na formação do sujeito enquanto cidadão, preparo para a convivência com os seus pares, respeito mútuo, agir de acordo a ética dos grupos em que está inserido, opção pela valorização da vida e, para muitas religiões, de diferentes formas de vida, cuidado com o outro, sobretudo o estabelecimento de uma alteridade sadia. Uma vez que,

[...] o outro se torna um guia para a criança [...] A criança toma o outro como condição primária de definição em várias áreas de seu desenvolvimento. No entanto, não apenas o outro: desenvolvendo sua linguagem e entendimento, ela se torna capaz de deliberar consigo mesma antes da tomada de decisão, ou seja, em algum momento o comportamento infantil não é apenas reflexo do que ela aprendeu ou mera imitação, como também um caminho rumo à autonomia. (MEIRA, 2016, p. 234)

Mas para além desses fatores, a religião também se apresenta como campo de ensino-aprendizagens em dois outros campos: o desenvolvimento do conhecimento mítico e a formação política.

Para a continuidade de uma expressão de fé, formar os seus futuros fiéis é uma preocupação das instituições religiosas. E se a base teológica que fundamenta a formação infantil estiver voltada ao desenvolvimento de uma espiritualidade que possa valorizar a historicidade do seu povo e sua cultura, buscando o protagonismo desses sujeitos, pode-se ter uma perspectiva de respeito às diversas manifestações do sagrado.

A formação no espaço religioso também pode promover a formação política de congregadas(os) no que se refere a uma educação que problematize o cotidiano, motivando-as(os) a refletir sobre si mesmos e o papel que exercem em sua comunidade.

Entretanto, na contramão de uma convivência harmônica, temos o aumento dos registros de violência ao povo de terreiro, como consequência direta de um projeto de poder, justamente dentro do segmento pentecostal e neopentecostal, que precisa ser combatido. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2007) evidenciou, através de sua pesquisa, que “membros das igrejas neopentecostais muitas vezes invadem terreiros visando a destruir altares, a quebrar imagens e a “exorcizar” seus frequentadores, o que geralmente termina em agressão física” (SILVA, V., 2007 p. 12).

Lidyane Maria Ferreira de Souza (2020) discute num artigo sobre intolerância e racismo religioso como, sob a égide do princípio de liberdade, indivíduos que praticam ataques a religiões de matrizes africanas, pretendem justificar seu discurso de ódio como sendo parte dessa liberdade religiosa, referendados pela lei.

A “expressão “intolerância religiosa” tem sido mais mobilizada para descrever atitudes privadas ou coletivas que o modo de funcionamento de estruturas e instituições. [...] Um dos riscos desse entendimento individualizado sobre a tolerância é de dificultar a identificação de discursos de ódio que são apresentados como opinião e exercício da liberdade de expressão. [...] O combate ao discurso de ódio é necessário para conter não apenas o sujeito que enuncia, mas também para conter a circulação pública da mensagem de ódio. (SOUZA, L., 2020, p. 464-465)

O problema na condução de processos que envolvem tais crimes é que, a partir das observações de Souza, L. (2020), escondem e aprofundam, em muitos

casos, a injustiça contra a vítima, que são as(os) fiéis de religiões matrizes africanas. Pois, além das múltiplas formas de violência, encontram diferentes dificuldades para ter acesso à justiça e quando alcançam não há garantias quanto a defesa ampla de seus direitos. Ao que Souza, L. (2020) denuncia,

O aparato jurídico-institucional, como se percebe, nem sempre está disponível à proteção dos direitos das religiões de matrizes africanas. O tratamento desigual, as barreiras não ditas, os obstáculos apresentados como requisitos supostamente neutros para o exercício de direitos, podem ser melhor compreendidos enquanto manifestações de racismo. (SOUZA, L., 2020, p. 470)

Diante do atual quadro de ataques, intolerância ou, mais enfaticamente como defende Souza, L. (2020), racismo religioso, que evangélicos, sobretudo neopentecostais (SILVA, V., 2007), protagonizam contra pessoas de religiões de matrizes africanas, a formação de fiéis voltados à convivência harmônica com o outro, se torna uma das formas de combate a essas violências.

Tomando então, como exemplo de análise, as igrejas pentecostais, qual o conjunto de estratégias que, de forma geral, são adotadas para efetivar seu processo de formação?

A formação da criança, bem como de toda a membresia, acontece nos momentos de EBDs, com exceção da Igreja Adventista que realiza sua formação aos sábados e as Testemunhas de Jeová que detém uma dinâmica de formação muito peculiar e, portanto, diferem em muitos sentidos das demais. Isto se considerar um formato mais sistematizado, onde há planejamentos. Muitas vezes, as igrejas contam com salas adaptadas ao ensino, algumas dispõem de aparelhos de projeção de imagens, uso de material didático. A própria IPRB possui editora que comercializa material para escola bíblica, independentemente do segmento ramificado.

Dessa maneira, o ambiente que mais traduz o lugar de formação dentro das igrejas são as EBDs. O objetivo dessas escolas é, em primeira instância, a promoção da evangelização de membras(os), buscando uma maior identificação e consolidação de sua fé. Ainda que a educação cristã não ocorra apenas nos momentos de ensino reservado nestas salas, já que os ensinamentos compõem a rotina ao longo da vida, não somente na infância.

Membras(os) da Igreja Assembleia de Deus, por exemplo, como mostrou em sua tese Silva, M. (2017), são formados em processo contínuo que perpassa a igreja e estende à família e à escola. Segundo ela, “[...] o fortalecimento dos ensinamentos presente nos atos cotidianos das crianças, que também são orientados, além do conhecimento doutrinário, pelos costumes, esses mais próximos da prática cotidiana” (SILVA, V., 2017, p. 185)

Ainda assim, as denominações que se dedicam à organização de um espaço para a formação das crianças constroem uma proposta pedagógica, promovem a institucionalização de uma formação não formal que embora seja gradativa, em pequenas doses de produção de conhecimento, por ser em momentos curtos, é consistente porque é perene. Um sujeito que nasce numa dada religião, e nela permanece por todas as fases de sua infância, frequentou por mais anos o espaço religioso do que até mesmo a escola. Ainda que a escola se sobressaia pelo volume de carga horária, para essas crianças, a igreja é o segundo ambiente social que é apresentado ao indivíduo, imediatamente após o da família.

Há igrejas que possuem até currículo, numa evidente influência da educação formal. Como exemplo da relevância da EBD para os ritos evangélicos, a IPRB determina como pré-requisito para ascender ao cargo de diaconato masculino e presbítero local “ser aluno assíduo da Escola Bíblica Dominical, salvo por motivo justo” (Regimento interno da IPRB, art. 52).

Essa exigência, porém, não é cobrada das mulheres. A igreja possui um corpo administrativo masculino e outro feminino. O regimento exige a frequência regular dos membros masculinos na EBD, mas essa cobrança não se estende às mulheres, sendo elas cooperadoras, diaconisas, evangelistas e missionárias, aqui descritas em ordem crescente de hierarquia. Na contramão dessa ausência de cobrança de educação, os dados mostram que são as mulheres que compõem a maioria das participações litúrgicas das igrejas evangélicas (ROMANO, 2020).

Sabendo que a educação não ocorre apenas no espaço formal de educação, as EBDs das igrejas evangélicas se apresentam como espaços de educação não formal, embora nem todas as igrejas consigam desenvolver ou dão ênfase na formação de suas crianças de forma institucionalizada, ficando muitas vezes a critério e responsabilidade dos pais.

Enquanto processo de formação, a “educação não formal é aquela que se aprende “no mundo da vida”, via os processos de compartilhamento de experiências,

principalmente em espaços e ações coletivas cotidianas” (GOHN, 2014, p. 40). Na visão da socióloga Maria Gohn (2014), é necessário compreender esse tipo de educação sob o prisma da cidadania, pois a participação popular permeia todo o processo da educação não formal. A formação para a cidadania é o guarda-chuva mais amplo dentre as especificidades atendidas pela educação não formal, a autora pontua que dentro desse bojo estão promoção de direitos, justiça social, igualdade, combate à discriminação e o exercício da cultura.

Tem-se então três possibilidades pedagógicas, em Gohn (2014) a “informal é retratada como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização, (...) sem intencionalidade” (GOHN, 2014, p. 40). Já segundo Moacir Gadotti (2005), “toda educação é, de certa forma, educação formal, no sentido de ser intencional” (GADOTTI, 2005, p. 2). Se há intencionalidade, ainda que de forma subjetiva e, portanto, não declarada, uma educação informal não poderia ser apenas definida pela ausência de intencionalidade.

Para Gadotti (2005), as incorreções que existem neste ponto se devem ao fato da educação não formal funcionar fora do ambiente escolar. O que, por si só, não é suficiente para definir essa modalidade educativa. Então, o que seria a educação não formal? E se ela é postulada por uma negativa, como é possível defini-la sem falar da formal? Vejamos,

A educação formal [...] depende de uma diretriz educacional centralizada como o currículo, com estruturas hierárquicas e burocráticas, determinadas em nível nacional, com órgãos fiscalizadores dos ministérios da educação. [...] A educação não-formal é mais difusa, menos hierárquica e menos burocrática. [...] não precisam necessariamente seguir um sistema seqüencial e hierárquico de “progressão”. (GADOTTI, 2005, p. 2)

A educação formal é aquela desenvolvida nas escolas, com conteúdos previamente demarcados. [...] educação não formal não é sinônimo de programação para pobre. Para nós é formação do ser humano em geral, é conquista, é direito social de todos (as). (GOHN, 2014, p. 41)

Essa dicotomia presente na educação formal e não formal, segundo Gadotti (2005), pode ser superada, à medida que a escola formal se apropriar de outros espaços de aprendizagens, para além dos muros, tomando como exemplo a cidade que educa, apropriando dos diferentes modos de aprender presente no espaço urbano.

Quanto à natureza das funções em que a educação não formal pode estar envolvida, ela engloba um vasto campo com inúmeras possibilidades de

desenvolvimento de pessoas de diferentes idades, gênero, credo religioso, ideologia política, tudo depende do foco de formação a ser desenvolvido com um dado grupo de pessoas.

Os lugares onde se desenvolvem as ações deste tipo de educação são diversos. Desde os espaços voltados ao terceiro setor, a organizações civis, fundações, centros de culturas, dentre muitos, inclusive em igrejas, terreiros, centros espíritas, salões paroquiais, enfim lugares onde desenvolvem-se ações que favoreçam a produção de algum tipo de conhecimento.

No caso da educação que se devolve nas igrejas, é preciso lembrar que o processo formativo da criança não se restringe à EBD, há algumas denominações que não possuem escolas dominicais, e isto se configura um prejuízo sob o ponto de vista de estruturação mais sólida da espiritualidade doutrinária infantil, no que concerne à prática cristã que tem a Bíblia como fundamento, com risco de gerar diversas e momentâneas interpretações do texto bíblico, podendo ainda permitir o surgimento de práticas que levem os sujeitos ao caminho de fundamentalismo, como se vê tão disseminado na atualidade.

A formação que ocorre no espaço religioso nem sempre se dá por meio de texto escrito. No caso de pessoas evangélicas, a Bíblia é a base de todo ensinamento, mas a contação de histórias, mesmo com crianças já alfabetizadas, ocorre bastante. Os cânticos reproduzidos, presentes na memória da comunidade religiosa, e que são transmitidos de uma geração a outra, são um exemplo de ensinamentos nestes lugares. Sabemos que a oralidade era, para toda a humanidade antes do desenvolvimento da escrita, a principal forma de transmissão de seus conhecimentos e que, ainda hoje, há muitos povos que possuem tradição oral. Em muitas religiões, a oralidade é exercida em todos os rituais e o processo educativo ocorre de forma eficaz dentre as(os) fiéis.

No entanto, as igrejas evangélicas que deixam de lado o estudo sistemático para formação de membras(os), através das EBDs, o fazem, por vezes, para evitar encarar determinados temas polêmicos e necessários do cotidiano social da membresia, tais como gênero, sexualidade, homossexualidade, racismo, violências domésticas, apenas para citar alguns.

No entanto, um fator a ser considerado é que, de forma institucional, algumas igrejas não destinam mais um espaço para a escola bíblica em sua liturgia semanal, decisão que pode ter sido fruto da evasão de pessoas nestes estudos, ou mesmo

pode existir um propósito de valorização apenas do discurso do líder, não dando importância à formação, ao questionamento, enfim, ao ensino sistemático bíblico, com as devidas contextualizações à contemporaneidade.

De acordo com a revista *Comunhão* (ESCOLA BÍBLICA, 2019), que entrevistou pessoas de diferentes denominações evangélicas em oito estados brasileiros, a EBD encontra-se em crise e as razões para isto foram detectadas na pesquisa que realizou para compor seu artigo. Alguns dos problemas mais comuns dentre as denominações com relação à EBD, são a falta de preparo e ética cristã das(os) professoras (es), além de:

[...] certo cidadão reclamou que parou de ir na EBD, pois encontrou várias vezes a igreja local fechada, por falta de obreiros interessados [...] inclusive seu pastor não comparece [...] em outros arraiais⁴³ transformaram a EBD no “show do milhão”, com perguntas e respostas e nada de pregação bíblica sobre as carências da igreja. [...] em outras virou instrumento do líder eclesialístico, somente ele fala e os outros escutam. (ESCOLA BÍBLICA, 2019, n.p.)

Pela diversidade presente neste segmento evangélico, não é fácil precisar as razões que motivam um líder a não estabelecer como essencial a organização de escolas bíblicas, mas o processo formativo ocorre para além desses espaços, os objetivos e as estratégias desse ensino é que se tornam diversos. Não obstante as dificuldades, as igrejas sabem do papel fundamental exercido pela formação na igreja, dela depende a própria continuidade daquele credo religioso.

Sendo assim, ao pensar o espaço religioso como lugar de educação, de formação, a criança é apresentada, desde sempre, a um conjunto de valores e vida ascética, com comportamento a ser moldado. A forma de permanecer nos cultos, aprender a falar, a liderar, expressar seus sentimentos através de uma oração, apreender as experiências historicamente cristalizadas nos louvores e sermões, isso gradativamente vai formando o futuro cristão. Em sua pesquisa, realizada com crianças assembleianas, acompanhando a rotina delas em casa, na igreja e na

⁴³ Muitos teólogos adjetivam igrejas que não estão indo de acordo fidelidade de interpretação bíblica como sendo um arraial, em referência a Hebreus 13:11-13, “A expressão — arraial — era facilmente compreendida pelos judeus convertidos como uma referência a Israel e a Jerusalém. Eles foram chamados a sair fora do arraial, porém não somente isto. O apelo é para que definitivamente se dirigissem a Ele (Cristo). Disto se deduz que o Senhor Jesus está fora do arraial” (FORA DO ARRAIAL, 2022). Com isto, não se quer dizer que nesses arraiais atualmente não existam cristãos fiéis, mas o corpo de liderança se apostatou, se desvirtuou, para citar alguns chavões evangélicos.

escola, os três ambientes que resumiam os espaços de convivência dos sujeitos observados, Silva, M. (2017) relatou que:

Durante o trabalho de campo realizado com as crianças, busquei compreender de qual modo a doutrina dos usos e costumes, bem como o ensinamento da palavra bíblica era transmitido [...]. Entendi que as crianças recebem esses ensinamentos nos três espaços em que circulam sem muitos questionamentos, levantando poucas questões e muitas vezes conversando entre elas buscam sanar algumas dúvidas. [...] elas põem os ensinamentos em prática em cada momento do seu dia, nas ações com os amigos da escola, da Igreja e com seus familiares (SILVA, 2017, p. 151)

Maria Betânia B. Albuquerque e Rafael G. R. Barbosa (2016) estabelecem um paralelo entre educação e religião, pontuando que não é possível pensar na aprendizagem e no conhecimento que se estabelece nos espaços religiosos da mesma forma que nos espaços formais de educação. Visto que a educação é “[...] marcada pela escrita, em detrimento da oralidade, e pelo saber acadêmico, em detrimento do saber da experiência, do cotidiano e dos saberes culturais”. (ALBUQUERQUE; BARBOSA, 2016, p. 12)

Dessa maneira, vimos que o processo formativo ocorre nos espaços de igrejas pentecostais, em grande parte de forma sistemática com escolas dominicais, mas a criança evangélica também aprende no conjunto de ritos e práticas presentes na liturgia que manifestam a base teológica que fundamenta tais igrejas havendo, ou não, a presença de uma EBD na liturgia da igreja. Embora a EBD seja mais eficaz no processo de ensino e aprendizagem para a criança, pois há toda uma adaptação da metodologia do ensino para as devidas faixas etárias infantis, a formação no espaço religioso acontece independentemente dela. A grande questão é: qual é a teologia que estrutura esses ensinamentos?

2.2 Reflexões em torno da educação cristã antirracista

Quando Frantz Fanon discorre em sua obra sobre a condição psicossocial do homem negro, ele mergulha no início da vida humana para mostrar como a construção do eu inferiorizado tem origem ainda na primeira infância: “Ao primeiro olhar branco, ele sente o peso da melanina” (FANON, 2008, p.133). O mundo exterior é revelado à criança negra já com as divergências que terá que enfrentar vida afora. Ele explica que:

A estrutura neurótica de um indivíduo será justamente a elaboração, a formação, a eclosão no ego de nódulos conflituais provenientes em parte do meio ambiente, em parte da maneira toda pessoal com que este indivíduo reage a essas influências (FANON, 2008, p. 82).

Dessa forma, Fanon (2008) foge ao puro determinismo ao analisar a pessoa negra, imputando também ao sujeito a sua autoformação psíquica e não exclusivamente às condições do meio no contexto em que ele vive, como responsáveis pela construção do eu. Ele procura analisar as implicações sofridas pelo sujeito negro na saída do seio familiar. Os conflitos existentes no processo de construção da identidade de pessoas negras após os primeiros contatos com pessoas brancas são tão intensos que Fanon (2008) vai dizer que chega ao nível “táctil”, “o negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro” (FANON, 2008, p. 33). Sendo assim, ele busca aprovação do homem branco.

Fanon (2008) vai evidenciando seu raciocínio mostrando que há uma condição de inferioridade criada ainda na primeira infância, muitas vezes, nas relações afetivas, nos conflitos, na inserção no mundo dos brancos. Na busca pela afirmação de sua humanidade, ele vai se dando conta de que, para além da inferioridade, a pessoa negra detém o “sentimento de inexistência” (FANON, 2008, p. 125).

A dinâmica na construção da consciência racial não depende apenas do indivíduo, mas ela se dá em paralelo às influências de todos os âmbitos sociais e temporais da sociedade. No caso do Brasil, a mestiçagem da população, a forma como historicamente foi concebida determinam o olhar sobre si mesmo, uma autoclassificação que muitas vezes ocorre sem o viés étnico, portanto desprendida da ancestralidade de seu povo, fazendo com que as pessoas apenas se definam pela superficialidade da cor.

O antropólogo Kabengele Munanga (1999), nos mostra que a questão da mestiçagem no Brasil deve ser compreendida na amplitude da construção histórica da ideologia formada a partir deste termo. A aposta dos intelectuais da primeira república era de que com o passar do tempo, com os vários imigrantes que haviam no oásis pós abolição, a sociedade ascenderia à brancura. A mestiçagem, como argumenta Munanga, é formulada como um meio para o fim utópico de tornar branco.

A formação da mentalidade social a respeito da mestiçagem teve no Brasil contribuições que foram desde o entendimento de ser ela “uma fase transitória” (1999, p. 53), no caso de Sílvia Romero, à condição de “desclassificados” (1999, p. 65), analisando os argumentos dos intelectuais brasileiros na primeira república, ele diz:

Essa tentativa do mestiço em ter uma posição específica na sociedade é provisória e ilusória, porque o branco superior, de classe alta, o repele. E como por sua vez ele foge dos negros e índios das classes inferiores, acaba numa situação social indefinida e torna-se um desclassificado permanente na sociedade colonial. (MUNANGA, 1999, p. 65)

Vendo este processo histórico de construção da ideologia sobre a qual encontra-se sedimentada a mestiçagem brasileira, somada à inferiorização dos afrodescendentes, torna-se possível compreender, como é complexo para um sujeito negro e uma sujeita negra definirem, com orgulho e sem amarras, sua própria cor. Além de não perceberem, em muitas situações, as discriminações veladas. Munanga explica:

O mito da democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. (MUNANGA, 1999, p. 80)

Toda a condição racista apresentada a pessoas negras é parte do projeto hegemônico estrutural que se efetiva socialmente a partir de diversos dispositivos de racialidade (CARNEIRO, 2005), atuantes na economia, política, cultura, na mídia (SANTOS, Richard, 2020), e principalmente na educação. Ao ponto de Sílvia de Almeida (2021) definir o racismo como parte da ordem social, quando diz:

Ainda que os indivíduos que cometam atos racistas sejam responsabilizados, o olhar estrutural sobre as relações raciais nos leva a concluir que a responsabilização jurídica não é suficiente para que a sociedade deixe de ser uma máquina produtora de desigualdade racial (ALMEIDA, 2021, p. 34)

É no ataque aos fundamentos desta estrutura que os esforços do combate antirracista devem atuar. Se os dispositivos de racialidade atuam de forma

sofisticada para manutenção das condições racistas simbólicas e materiais (BENTO, 2012, p. 30-31), onde a cultura é um dos seus principais vetores de ação e “é por meio da cultura popular que haverá a naturalização da discriminação do imaginário social” (ALMEIDA, 2021, p. 44), também se faz necessário pluralizar os meios de combate, utilizando educação e cultura como mecanismos reversos do racismo.

Analisando as relações raciais com relação ao atendimento educacional a crianças pequenas, a psicóloga Maria Aparecida Silva Bento (2012) constata que mais de 84% de crianças negras estão fora da creche, apesar de reconhecer que seja igualmente alto o número de crianças não negras fora destes ambientes, dentre outras razões, questiona se o motivo do distanciamento de tantas crianças, seria a baixa qualidade do serviço prestado, “programas pobres para pobres? Não estaria ocorrendo processo de segregação social ou racial?” (BENTO, 2012, p. 37) A psicóloga dá sequência a seus argumentos mostrando que, dos que frequentam as creches públicas, crianças negras são a maioria.

A observância de tais dados exemplifica o início do processo formativo da criança negra, no qual os dispositivos de racialização são institucionais. Considerando ainda que, por vezes, o ensino ofertado na educação infantil nem sempre apresenta boa qualidade. Quando estes fatores são somados a outros mecanismos, cumpre-se o papel de normatizar a inferiorização dessa criança negra em todas as instâncias de sua vida.

Se de alguma forma for negada a educação formal das(os) sujeitas(os) na primeira infância, restará somente a família à frente deste processo. Neste caso, podem existir alternativas instrucionais que assumam esse lugar de formação. Estes, no entanto, deveriam ser mais um dos ambientes em que a criança aprende e, não somente, o único lugar de instrução sistematizado. As religiões, neste sentido, oferecem um papel formador aos indivíduos. Independentemente se o Estado promove políticas educacionais a todas as crianças ou não, a função de constituir um membro com base em seus pilares de fé e princípios é condição inerente a qualquer credo religioso.

Mas aí entra a questão: de que forma estão formando as crianças negras nas comunidades periféricas? Se a religião reproduz discursos hegemônicos da branquitude, nos quais há, como explica Bento (2002), o não reconhecimento da desigualdade racial por parte do homem branco, como podem contribuir para formar

sujeitos com maior consciência racial para se reconhecerem como seres humanos nem inferiores ou superiores aos demais integrantes da sociedade?

Ainda que seja a religiosidade um território particular por ser o sagrado de cada indivíduo, a desconstrução, que paulatinamente, do imaginário cristão tradicional baseado em velhas abordagens teológicas que legitimam a discriminação racial, é um caminho possível de mudanças estruturais no âmbito religioso. É essa aposta alta, ancorada na realidade de pessoas evangélicas, majoritariamente negras, que é feita pela teologia negra⁴⁴.

Não apenas o discurso teológico ainda é eurocêntrico na maioria das igrejas evangélicas, como o material cristão pedagógico ainda se apresenta com baixa ou nenhuma representatividade para criança negra que se depara com a simbologia mítica de uma divindade embranquecida e, conseqüentemente, distante de sua realidade. Essa situação não deve ser encarada de forma individualizada como sendo um problema único das famílias de crianças negras cristãs, mas como elementos que contribuem para a perpetuação da estrutura racista nacional.

A pedagoga Nilma Lino Gomes (2012), identifica como um “fenômeno educativo” o contexto da educação após a lei 10.639/03, mostrando os desafios do currículo, no caso ela trata da educação formal, frente ao contexto de desigualdades, que irá pautar o “diálogo intercultural”, dentre outros fatores. Embora Gomes (2012) esteja versando sobre o âmbito da escola, a abrangência desta lei vai para além dos seus muros, se tornando instrumento emancipador também fora dela. Segundo ela:

A introdução da Lei 10.639/03 – não como mais disciplinas e conteúdos, mas como uma mudança cultural e política no campo curricular e epistemológico – poderá romper com o silêncio e desvelar esse e outros rituais pedagógicos a favor da discriminação racial (GOMES, 2012, p. 105)

Considerando que no espaço religioso ocorre uma educação de tipo não formal, e reconhecendo toda a importância das conquistas a partir das leis de combate ao racismo, destacam-se aqui os aspectos gerais que contribuem para a formação antirracista de indivíduos independentemente de sua cor, etnia/raça, uma vez que tanto pessoas negras quanto não negras precisam apreender os princípios

⁴⁴ Como exemplo o pentecostalismo no Brasil, não que a teologia negra seja voltada ao pentecostalismo. Não é. Antes preocupa-se com a forma que a interpretação da realidade de pessoas negras na condição de subalternidade em que foi colocado e vê-se mantido pelo projeto de supremacia perpetuado por meio da branquitude (BENTO, 2002).

de uma educação voltada à diversidade e valorização da diferença, no sentido em que indica Munanga (2005, p. 15), que permita ao “aluno discriminado [...] assumir com orgulho e dignidade os atributos de sua diferença”. Devendo, contudo, tomar cuidado com o processo, visto que tais aspectos são apenas orientadores, como lembra Munanga, não existem fórmulas prontas (2005, p. 19), quando se trata de uma pedagogia antirracista.

De acordo o Parecer n.º: CNE/CP 003/2004, que fundamentou posteriormente as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (DCNERER), os princípios para uma educação antirracista devem estar voltados:

(...) à compreensão de que a sociedade é formada por pessoas que pertencem a grupos étnico-raciais distintos, (...) que em conjunto constroem, na nação brasileira, sua história; ao conhecimento e à valorização da história dos povos africanos e da cultura afrobrasileira na construção histórica e cultural brasileira; à superação da indiferença, injustiça e desqualificação com que os negros, os povos indígenas e também as classes populares às quais os negros, no geral, pertencem; à desconstrução (...) da ideologia do branqueamento, pelo mito da democracia racial; ao diálogo, via fundamental para entendimento entre diferentes, com a finalidade de negociações, tendo em vista objetivos comuns; visando a uma sociedade justa. (BRASIL, 2004, p. 18-19)

Discutindo os princípios esboçados pela DCNERER, Luiz Fernandes de Oliveira e Vera Maria Ferrão Candau (2010) argumentaram que numa educação antirracista não cabe apenas o ensino da história afrodescendente, mas o reconhecimento e valorização das diferenças, desconstrução de mitos, a partir das mentalidades postas, são essenciais nesta pedagogia decolonial. Eles explicam que:

(...) esse reconhecimento passa pela resignificação de termos como negro e raça, pela superação do etnocentrismo e das perspectivas eurocêtricas de interpretação da realidade brasileira e pela desconstrução de mentalidades e visões sobre a história da África e dos afro-brasileiros (...) todos os alunos negros e não negros, bem como seus professores, precisam sentir-se valorizados e apoiados (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 31)

Dessa forma, o caráter universalista da educação antirracista age nos dois polos das questões que envolvem a racialidade, visto que ela deve

(...) mostrar que a diversidade não constitui um fator de superioridade e inferioridade entre os grupos humanos, mas sim, ao contrário, um fator de complementaridade e de enriquecimento da humanidade em geral; e por

outro lado, em ajudar o aluno discriminado para que ele possa assumir com orgulho e dignidade os atributos de sua diferença. (MUNANGA, 2005, p. 15)

Embora a proposta da legislação que versa sobre as relações étnico-raciais seja reconhecidamente um grande avanço, as lutas por sua efetivação são contínuas. Recentemente, Oliveira, L. (2020) destacou as atuais ameaças que a educação antirracista vive, sobretudo o DCNERER na atual conjuntura política brasileira, que tem reforçado o mito da democracia racial, tornando ainda mais urgente esta luta, inclusive, em defesa da manutenção de direitos já conquistados. Ao que ele diz:

Mais do que uma tarefa acadêmica, analítica e descritiva, o que se coloca para um conjunto significativo de militantes, docentes, estudantes e intelectuais negros e não negros, é um a tarefa política de insurgência permanente na realidade educacional brasileira e, aqui, tentamos arriscar três níveis de intervenção insurgente: nas escolas junto aos docentes, as crianças e aos jovens; nas universidades junto aos jovens e na militância política comunitária cotidiana (OLIVEIRA, L., 2020, p. 17)

É nesta militância comunitária que se vê aqui espaços de oportunidades para fortalecer o combate antirracista, considerando que a educação abarca diferentes lugares e contextos em que está presente o sujeito, os espaços religiosos podem também oferecer uma outra via de formação. Como reconhece o DCNERER, “combater o racismo, trabalhar pelo fim da desigualdade social e racial, empreender reeducação das relações étnico-raciais não são tarefas exclusivas da escola”. (BRASIL, 2004, p.14)

Devido ao seu papel emancipatório (GOMES, 2017), a educação antirracista politiza o sujeito, uma vez que o desperta para assumir seu lugar de protagonista na história e existência perante ao outro. Ela “exige questionamento dos lugares de poder. Indaga a relação entre direitos e privilégios arraigada em nossa cultura política e educacional” (GOMES, 2012, p. 100). Gomes (2012) explicita a necessidade da descolonização dos currículos das escolas, como, dentre outros, dar direito à livre expressão de falas e opiniões, possibilitando um diálogo intercultural. Um processo que “implica conflito, confronto, negociações e produz algo novo” (GOMES, 2012, p. 107)

A reestruturação curricular também deve ser feita em propostas de educação não formal, não no sentido de atualizar discussões e recolocar a formação dos indivíduos em paridade ao que os parâmetros legais nacionais defendem, isso

também é importante, mas a urgência maior quando se pensa que crianças além de ter uma formação que ainda reforça a velha noção de inferioridade negra e superioridade branca, não encontram seu lugar de protagonização na sociedade, não permitindo que sua potencialidade seja vivenciada e valorizada.

Considerando que numa educação antirracista não há uma única forma de “aprender e de significar o mundo” (SILVA, P., 2005, p. 158), Petronilha Beatriz Gonçalves Silva (2005), trata da pluralidade epistemológica, compreendendo que a valorização e dignidade de pessoas negras só podem ser alcançadas aceitando as diversas formas de aprendizagens desses sujeitos.

O olhar da corporeidade da população negra (FANON, 2008), também deve ser um elemento de discussão na educação antirracista. Gomes (2017, p. 100) evoca uma recodificação da “emancipação sociorracial” que pode atribuir um significado político ao corpo negro, em substituição a objetivação deste. Entendendo que este processo de formação não tem como ser linear, mas sim “complexo e dialético”, a formação antirracista deve possibilitar o indivíduo sair da relação com seu corpo sob o prisma de “corpo regulado” para a convivência em sociedade onde a pessoa negra se faz presente enquanto “corpo emancipado” (GOMES, 2017, p. 96). Nestes ambientes formadores, “as categorias de cor passam a ser critérios de inclusão (...) e não de exclusão” (GOMES, 2017, p. 99)

Considerar a corporeidade da mulher negra e do homem negro, ainda na infância, é primordial na educação antirracista, uma vez que as diferenças captadas na convivência com o outro podem definir positiva ou negativamente a formação da identidade da criança.

3 TEOLOGIA CRISTÃ HEGEMÔNICA E TEOLOGIA NEGRA

3.1 Teologia cristã hegemônica e a escravidão no Brasil

O pensamento fundamentador das práticas cristãs, sobretudo evangélicas, está ancorado numa teologia hegemônica. Uma supremacia religiosa que controla as grandes narrativas que estruturou um padrão único de *modus vivendi*, o europeu. Consagrando o patriarcalismo branco, sendo este o abençoador das periferias do mundo, o sul global, pois leva a civilização às(aos) condenadas(os). Um arcabouço doutrinário recheado de discursos fechados, unilaterais, que invisibiliza a diversidade étnica presente no cânone bíblico, no qual o individualismo é colocado como meio único de se aproximar da divindade, um deus que se localiza, muitas vezes, distante e desconectado das questões histórico-terrenas.

O discurso teológico ainda exercido nos púlpitos se caracteriza como hegemônico à medida em que traduz o ideal dominante que extrapola os interesses econômicos, como demonstra a economista Ana Esther Ceceña (2005, p. 37) ao debater este conceito:

A hegemonia, nestes termos, não pode ser circunscrita ao poder econômico ou militar, ainda que estes sejam parte dos argumentos de construção dos discursos de verdade. O poderio militar e a organização econômica, para serem eficazes, devem convencer de sua infalibilidade e de sua imanência, mas também devem estar integrados a uma visão capaz de oferecer uma explicação coerente em todos os campos, inclusive no da vida cotidiana. Na capacidade para universalizar a própria concepção do mundo, que obscureça a perspectiva de um mundo pensado sobre outras bases (apresentando-o, no melhor dos casos, como desejável, mas impossível), encontra-se o suporte da dominação. A dominação não se impõe apenas através dos sistemas produtivos, dos movimentos da moeda ou das invasões militares. A dominação se reproduz no cotidiano e na criação de sentidos comuns que percebem e reproduzem as relações sociais como relações de poder.

Dessa forma, o projeto de dominação empreendido pela modernidade, utiliza-se desde sempre, e dele depende sua perpetuação, dos mecanismos praticados pela religião que exerce no cotidiano a consolidação dos seus ideais. Exercendo este papel com tamanha eficácia, que para quem está envolvido nele, nem sempre percebe sua atuação, pois se faz pela normatização dessa dominação.

Disto demanda a importância de discutir o papel da religião na colonialidade. Sendo imprescindível para compreender não apenas os rumos históricos do projeto

colonizador, mas sobretudo porque, segundo aponta John Thornton (2004), o principal fundamento ideológico e epistêmico durante o período moderno, foi o conhecimento religioso.

Segundo o historiador congolês Elikia M'Bokolo, a igreja, que vai adentrar ao tráfico de pessoas ainda em fins do século XV, utiliza-se da Bíblia⁴⁵ não apenas para justificar a escravização de pessoas, como torna-se, ela mesma, a algoz condenando crianças ao cativeiro perpétuo. Quando, no concílio de Toledo, em 655, ela “condenou as crianças nascidas de relações desonrosas entre um ministro da Igreja e uma mulher, livre ou escrava, a um estado permanente de escravatura na Igreja desse padre ou ministro” (M'BOKOLO, 2009, p. 374)

Tanto M'Bokolo (2009) como Thornton (2004) discutem a relação do protestantismo com a escravidão que, para estes historiadores, era de maior rigorosidade ao processo de conversão dos africanos a fé cristã. Entre os católicos existia o trabalho missionário, ainda que contraditórios, pois como já foi mencionado, a igreja justificava a escravidão. Entre os protestantes, ainda que tenha sido por intermédio de alguns protestantes que surgiram as primeiras denúncias contra a escravidão dos africanos, no século XVIII (M'BOKOLO, 2009, p. 376), os escravagistas protestantes tinham postura diferenciada: “Pelo contrário, os ingleses e os holandeses, protestantes, evitavam com cuidado mandar batizar os seus escravos, a não ser que estivessem em agonia” (M'BOKOLO, 2009, p. 375). O mesmo se encontra em Thornton ao afirmar:

[...] nas áreas protestantes houve sérias barreiras para sua conversão. [...] Mesmo nos lugares onde os padres continuavam a pregar para escravos, como na Nova Holanda, eles duvidavam que os escravos estivessem realmente sendo convertidos, acreditando que eles procuravam a conversão para obter a liberdade ou amenizar sua carga de trabalho (THORNTON, 2004, p. 352).

A relação da conversão ao cristianismo não pode ser definida apenas como uma forma de resistência, na qual a(o) africana(o) camuflava a adoração às suas divindades através de santos católicos, nem mesmo pode-se dizer que foi, somente, como meio de melhorar sua condição no cativeiro ou por afeiçoamento à nova fé. A partir da leitura de tanto de Thornton (2004) quanto de M'Bokolo (2009), pode-se afirmar que existia desde africanas(os) que escolhiam de fato o cristianismo como

⁴⁵ Dentre as referências podem ser listadas as epístolas dos Apóstolos. Pedro 2:18; Êxodo 21: 20–21

religião sendo observadas práticas cristãs no pós cativo, em quilombos, portanto longe dos olhares opressores, como havia completa rejeição à fé cristã. Ainda em África, “esses padres constataavam uma aversão crescente e ‘horror extremo’ dos negros de Angola em relação ao cristianismo que, a seus olhos, se tinha tornado sinônimo de escravatura” (M'BOKOLO, 2009, p. 375)

Para Thornton (2004), mesmo o processo de conversão genuína por parte dos africanos teve mais a ver com a similaridade encontrada dentro do cristianismo, por intermédio de assimilação de representações que lhes eram familiares, no conhecimento religioso que detinham em África. Haja visto que,

Tanto o cristianismo quanto as religiões africanas foram construídas da mesma maneira, através de interpretações filosóficas de revelações. [...] As implicações de reconhecer que revelações anteriores deram aos africanos conhecimento sobre o Verdadeiro Deus antes da chegada dos missionários também foi sentida em outras regiões (THORNTON, 2004, p. 325, 341).

É num esforço epistêmico para promover a desconstrução do pensamento teológico hegemônico que Caldeira (2019, p. 992) pontua que há uma “necessidade de o pensamento teológico assumir a crítica decolonial, para a produção de outras formas de construção do saber, que parta das margens do conhecimento e da história de dominação”.

A historiadora Elizete da Silva (2003), pesquisou dois tipos de protestantismo na Bahia do século XIX: o de imigração, através de anglicanos e, o missionário, escolhendo os batistas para sua análise. Nesta pesquisa a historiadora identificou que a relação do protestantismo com a escravidão no Brasil, configurou-se em dois polos de ações: havia os que não concordavam com ela, existindo inclusive alguns que eram abolicionistas, no entanto, existiam aqueles que eram, inclusive, detentores de escravizados. Mas o mais importante é que, mesmo dentre aqueles que discordavam com a manutenção do sistema escravocrata, o faziam por acreditar que feria a moral religiosa, preocupados ainda com ‘salvação da alma’, pois não viam a escravização como uma destruição da condição humana do outro, não havia “nenhum envolvimento com os problemas da sociedade circundante” (SILVA, E., 2003, p. 14). Para exemplificar esta situação, Silva, E. (2003, p.13) relata uma compra da alforria de um fiel cativo que fora proibido de frequentar o culto e seu nome nem sequer é citado nas exaltações do pastor pela conquista, antes pareceu estar mais preocupado com seus concorrentes. Ao que ela diz:

Na sua autobiografia, o pastor Taylor referiu-se ao fato de que a “nossa igreja libertou um escravo que havia se tornado cristão” Mais uma vez o nome do irmão escravo foi omitido, mas o missionário não perdeu a oportunidade de acusar a Igreja Católica de omissão diante do problema da escravidão, ao afirmar que “os padres nunca fizeram nada para aliviar as dores dos escravos ou para redimi-los” (SILVA, E., 2003, p. 13)

A historiadora investiga a postura dos protestantes em questão, considerando que seu número reduzido, em Salvador (BA), poderia ser motivo para a omissão dentre estes fiéis. E que, posteriormente à lei Áurea, aparecem comemorando a libertação, “cessando o perigo de opor ao Estado (...) os batistas construíram um discurso condenatório à escravidão, classificando-a como incompatível com a pureza do Evangelho” (SILVA, E., 2003, p. 15). Porém, logo em seguida, a historiadora alerta ao fato de que, segundo depoimentos de um pastor, dentre as fontes consultadas, a escravidão se colocava como entrave à expansão do evangelho no país. Dessa maneira, tais elementos exemplificam as circunstâncias desta relação protestantismo – escravização no Brasil.

A presença protestante no Brasil vai ocorrer de forma efetiva a partir do século XIX, visto que, antes disto, no período colonial, a Igreja estabelece o monopólio da fé cristã, excetuando a breve existência de comunidades protestantes formadas por franceses e depois por holandeses que não chegaram a estruturar a fé protestante por estas terras.

A consolidação da presença protestante ocorre em três momentos históricos, considerando o caráter migratório. Segundo Silva (2003), primeiro teve o protestantismo de imigração, com a vinda dos imigrantes europeus, estabelecendo colônias no sul do país e com ela a fundação de igrejas, como a luterana; o protestantismo de missão, dentre eles presbiterianos e batistas, denominações congregacionais, a partir da segunda metade do século XIX, com a vinda de missionários, sobretudo do sul dos Estados Unidos; e o movimento pentecostal chegando no início do século XX, época em que vieram missionários influenciados pelo movimento iniciado na *Azuza Street*. Uma vez no Brasil, as adaptações foram se dando à medida que a expansão foi ocorrendo.

O historiador Guilherme Ferreira Oliveira (2014) explica que a ideologia que alimentava o exercício missionário estadunidense no Brasil tinha um viés salvacionista, de superioridade e ‘excepcionalidade’⁴⁶, para ele:

(...) a conquista sagrada do Brasil é função dos Estados Unidos, bem como de providencialismo, uma vez que Deus teria orientado aos estadunidenses de que a salvação da América Latina era sua obrigação ética, moral e religiosa. Gammon⁴⁷ nos permite pensar que a evangelização do Brasil também foi vista a partir desta ótica messiânica e salvacionista, em que seu povo é designado e convidado por Deus para salvar a outra comunidade, levando seu modo de vida, enfim, sua civilização. (OLIVEIRA, G., 2014, p. 108)

Quando pensamos na Doutrina Monroe, que vai cristalizar a ideologia do excepcionalismo estadunidense, o projeto imperialista tem na religião sua principal aliada para subjugação dos povos latino-americanos, de forma mais sutil “[...] o uso da persuasão em lugar da força, do *soft power* em lugar do *hard power*” (FONSECA, 2007, p. 156), no entanto tão eficiente que hoje precisamos buscar, no campo religioso, ações de descolonização para “desfazer o colonial”. Como concluiu Fonseca, “Um sistema religioso (e um propósito espiritual) precedia a ordem política” (2007, p. 163).

A narrativa do protestantismo missionário, segundo Antônio Gouvêa Mendonça (2005, p. 51), apresenta dois aspectos básicos, que é o de proselitismo, que ele chama de “princípio da conversão” e “a devoção à ética do trabalho”. Esses fatores expressam a ideologia excepcionalista estadunidense, na qual a mentalidade missionária estava ancorada na ideia de que dominar o selvagem, promover o modo de vida dos EUA ao mundo, portanto levar a ‘civilização’ era um projeto de redenção que se daria no domínio através do trabalho exploratório. Para Lyndon de Araújo Santos (2008, p. 162), os missionários “utilizaram tanto os enunciados como os meios que a modernização dispunha. E isso contribui tanto para a redenção das almas como para o avanço da civilização dita moderna”.

⁴⁶ Segundo Fonseca (2007) o pensamento de excepcionalidade dos estadunidenses, que fundamenta ideologicamente o modelo político democrático liberal, refere-se ao fato de terem “a convicção de que os Estados Unidos da América (EUA) são uma nação excepcional, produto de uma trajetória histórica única, e com um papel no mundo (a que muitos se referem como “missão”) igualmente extraordinário, [...] promovendo a vontade de Deus na Terra (FONSECA, 2007, p. 150)” Essa missão dos estadunidenses se traduz tanto no campo religioso como econômico-político.

⁴⁷ Samuel R. Gammon veio para o Brasil no século XIX e fundou a primeira escola protestante de Lavras (MG).

Neste sentido, tanto Mendonça (2005) quanto Silva, E. (2003) criticam a passividade das comunidades protestantes com relação ao escravismo no país, pontuando como uma ambiguidade, pois, se por um lado havia os muitos conservadores que não concordavam que a igreja evangélica se envolvesse com questões sociais, existiam alguns sacerdotes que recriminavam a escravidão, mas conseguiram chegar a um consenso escolhendo ficar na neutralidade.

A solução foi racionalizar a escravidão através de uma doutrina nova que ficou conhecida por Teologia da Igreja Espiritual. Com base no preceito bíblico “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, Buscando espaço na sociedade brasileira, o protestantismo, embora criticando com insistência a religião oficial, manteve-se o quanto possível afastado de questões de ordem social e política, sendo poucos os pronunciamentos a respeito da abolição da escravidão. (MENDONÇA, 2005, p. 54)

Preocupados com a expansão da fé, os missionários vindos de um país com forte teor de segregação racial, saídos da guerra de secessão, com um sul predominantemente racista e excludente, dão origem ao movimento religioso que vai se estabelecer de forma intensa ao criar escolas, jornais etc e, a despeito de toda essa força não vai envolver-se naquilo que era mais urgente, com relação a maior problemática social, a escravidão. Dessa gênese obteve-se como fruto uma complexa relação de negação da cultura afrodescendente que procurou a todo custo não somente negar sua influência dentro da igreja, nos ritos sagrados, como a colocou como um grande inimigo a ser combatido.

Tomando como referência de análise os mitos fundantes dos puritanos estadunidenses, percebemos a origem do pensamento que estrutura a teologia hegemônica difundida nas igrejas protestantes e posteriormente, pentecostais. Como disse a socióloga Morgane Laure Reina (2017), o pentecostalismo é uma religião branca que abarcou o sujeito negro, vai converter o fiel negro de seu papel na ‘seara’⁴⁸ Sendo proselitista a conversão do senhor, num primeiro momento a conversão da(o) cativa(o) negra(o) é automática. Posteriormente à escravização, pouco ou nada se fez na narrativa teológica para mudar a forma como a pessoa negra deveria se sentir. Como a desvalorização de sua cultura, transformando tudo o que compunha a identidade da pessoa negra no “inimigo” a ser eliminado.

⁴⁸ Trabalhar na seara é um jargão evangélico para trabalhar na obra para o Senhor. Todo crente é convocado a este chamado.

Em suas análises a respeito das cidadanias mutiladas no Brasil, Milton Santos (1996) problematiza os limites de exercício de uma cidadania numa democracia de mercado, questionando quem faz parte deste seleto grupo e quantos cidadãos de fato existem no Brasil, uma vez que a classe média detém privilégios e isto é incompatível com a definição de cidadão, pois implica na destituição dos direitos dos demais indivíduos. Os demais indivíduos, por sua vez, também não podem ser identificados como cidadãos já que a este a cidadania é negada. Milton Santos (1996, p. 134) compara ainda, neste mesmo texto, a situação de indígenas e população negra, quando descreve que os primeiros são considerados pela normatização social como parte integrante da natureza, enquanto que a segunda etnia é colocada como parte da produção, “o que complica tudo, pois a produção é causadora de conflitos reais e duradouros” (SANTOS, M. p. 137)

Não obstante a todo este processo de não-cidadania que a religião cristã fez-se instrumento a serviço do projeto de dominação hegemônico, contraditoriamente, foi por seu intermédio, que vias de resistências foram e ainda têm sido empreendidas na história da presença diaspórica da população preta neste país. A organização de pessoas escravizadas e libertas em irmandades religiosas, foram importantes não apenas para a busca de liberdade da condição de cativos, mas exercia funções diversas como mostra o historiador João José Reis, que pesquisou sobre este tema no final do século XX, expôs que:

Entre as instituições em torno das quais os negros se agregaram de forma mais ou menos autônoma, destacam-se as confrarias ou irmandades religiosas, dedicadas à devoção de santos católicos. Elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua. Seus associados contribuíam com jóias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, quando presos, quando famintos ou quando mortos [...] Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através da africanização da religião dos senhores, elas vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas. (REIS, 1996, p.4)

As irmandades dedicadas a Nossa Senhora do Rosário eram as mais numerosas no país, mais haviam outras, como a do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção de Salvador, a do Senhor dos Martírios de Cachoeira, Nossa Senhora da Candelária, no Rio de Janeiro (Reis, 1996, p. 5, 11), nessas irmandades admitiam-se pessoas de etnias não africanas, como brancos e mulatos, no interior destas conviviam tensões étnicas, com regras próprias de admissão/exclusão e resolução de conflitos.

Ainda assim têm sido lugares de resistência, no espaço católico, assim como o movimento negro evangélico também têm exercido, nos últimos anos, um processo de luta contra o racismo no interior das igrejas evangélicas, dentre os movimentos podem ser listados: o ministério Azuza, interdenominacional; o Ministério de Ações Afirmativas para Afrodescendentes, metodista; o Grupo Evangélico Brasileiro (GEVANAB), formado dentre membros da PUC/SP; a Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo (CENACORA), interdenominacional; a Sociedade Cultural Missões Quilombo, surgida dentre pentecostais (GUIAME, 2018) Aqui na Bahia há o Cuxi Coletivo Negro Evangélico, idealizado pela historiadora Gicélia Cruz, além da Rede de mulheres negras evangélicas de atuação nacional.

Paul Freston (1999) identifica esse grupo de resistência, como esquerda evangélica, que se posicionou politicamente dentro do partidarismo protestante assumido após a redemocratização política, na década de 1980, que surgiu, de acordo com o sociólogo:

Incentivado em parte pelas controvérsias em torno da nova política pentecostal, surge uma esquerda protestante ligada explicitamente à corrente teológica *evangelical*, diferente da antiga esquerda protestante ligada ao ecumenismo e a teologias não conservadoras. Esta nova onda é mais forte em meios históricos, mas tem apoio em alguns meios pentecostais. (FRESTON, 1999, p. 336)

É necessário ampliar a luta empreendida por essas vozes insurgentes no espaço evangélico para combater narrativas que demonizam todos os aspectos da cultura negra. Do contrário, como um indivíduo que cresce nessa rejeição ao seu passado vai reconhecer-se como parte daquele lugar? O autoaniquilamento a que se refere Fanon (2008) será evidente, não reconhecer-se como pessoa negra, não se ver como negro. Para a(o) fiel, sobretudo aquela(e) que cresceu no espaço religioso, a religião, no âmbito cultural, é fulcral, para não dizer visceral.

A criança negra evangélica brasileira tem crescido num espaço ambíguo. Por um lado ela ouve e aprende que deve ser separada do mundo, que precisa buscar uma vida ascética para ascender a salvação sendo, dessa forma, essa diferença uma atitude positivada pelo credo religioso; por outro lado, a diferença é vista de forma negativa, pois procura-se anulá-la. Esta diferença que constitui os fenótipos de sua etnicidade, seu corpo, sua aparência, sua cultura pelo princípio da igualdade

humanista, preconizada pela modernidade, é debatida nos púlpitos como “Deus fez todos nós iguais”, “todos somos filhos de Deus”, como cita a professora entrevistada.

3.2 Teologia negra como possibilidade de uma educação antirracista

Ao refletir sobre uma teologia negra brasileira, o pastor Ronilso Pacheco (2019) propõe que pessoas negras sejam compreendidas, antes de qualquer outro método, a partir de uma intelectualidade autóctone, onde a compreensão da história no processo diaspórico, forma de adaptação, de resistência e formação desta nossa atual sociedade, sejam a base e a condição para o surgimento e estruturação de uma teologia com nossa identidade.

Compreendendo a teologia como a contextualização do texto bíblico que fundamenta a formação de doutrinas, que por consequência são implantadas nas igrejas. De acordo com a teóloga e pesquisadora Cleusa Caldeira (2019), ela

[...] se apresenta como um saber localizado e inacabado, visto que toda teologia é contextualizada. Ela deve apresentar-se como um convite ao diálogo, acolhendo e reconhecendo a alteridade e buscando formas de escutar os distintos gritos daquelas alteridades outrora silenciadas e negadas (CALDEIRA, 2019, p. 1001)

Nascida nos Estados Unidos da América na década de 1960 no contexto das lutas pelos Direitos Civis, a teologia negra surgiu no período em que o movimento negro estadunidense se afirmou enquanto organismo social de resistência. A religião foi um importante meio propiciador de unidade nas comunidades negras (SILVA, W., 2021). No contexto das reivindicações explosivas nestas comunidades, esta teologia se tornou uma centelha, que atingiu todos os espaços ocupados, ou que deveriam ocupar, por pessoas negras, como fruto da necessidade de libertação. A respeito deste início o Pr. Pacheco diz:

Para alguns o ano exato seria 1969, por ser o ano de publicação do primeiro livro de James Cone, *The Theology and Black Power* [A Teologia Negra e o Poder Negro]. O livro de Cone é considerado o primeiro a oferecer de fato uma espécie de sistematização da Teologia Negra, (...). Não obstante, há quem considere um pouco antes, 1966, o ano em que, no dia 31 de julho, é publicada a declaração O Poder Negro, feita pelo Comitê Nacional do Clero Negro. (PACHECO, 2019, p. 57)

A compreensão da espiritualidade que transcende o cotidiano, do contexto de sofrimento é a essência que motiva o surgimento da teologia negra, ao que James Cone (1985), primeiro expoente da teologia negra, questiona: “Qual a conexão entre a vida e a teologia?” (CONE, 1985, p. 19). Mas apresenta os caminhos possíveis dessa coexistência:

[...] eu sustento que a ética cristã negra deve começar com as Escrituras e com a experiência negra. Devemos ler cada um desses elementos à luz do outro e, em seguida, perguntar: o que fazer? ‘Não podemos permitir que o povo branco interprete o significado das Escrituras para nós’ (p. 222⁴⁹) [...] para os escravos negros, fazer o que era certo [...] era fazer o necessário para permanecer vivo com dignidade na escravidão. (CONE, 1985, p. 226)

Segundo Cone (1985), as formas como a espiritualidade são exercidas ocorrem como “projeções artísticas da dor e alegria experimentadas na luta pela liberdade”. (CONE 1985, p. 32). Todo o conjunto de expressividades manifestadas pelos crentes na congregação são extensões da sede de liberdade, condição que o Pr. Cone (1985) defende como a base primária do todo o cristianismo que, com fundamento na Bíblia, pressupõe a libertação das(os) cativas(os). Ele dá alguns exemplos dessas manifestações, nas quais “alguns desejam gritar, gemer e clamar; outros querem andar, correr e bater palmas. Então há aqueles que farão silêncio como um sinal da presença de Deus em seu meio. Isso é parte da matriz da Teologia Negra e fonte da qual a verdade é dada” (CONE, 1985, p. 32)

Enquanto a teologia tradicionalista, eurocêntrica e branca, vai utilizar essa ‘libertação’ como algo que paira apenas no plano espiritual e transcendental, desconectando essa mensagem do contexto histórico, a teologia negra reconecta essa hermenêutica à realidade, por isso ela é organicamente política. No contexto brasileiro recente, Caldeira (2019) vai usar o verbo ‘reabilitar’ a teologia, de forma a torná-la um instrumento de decolonialidade, como meio de explicar essa outra maneira de expressar o discurso sobre a divindade dentre cristãos.

Para Cone (1985), ao assumir ser um praticante do evangelho, o cristão aceita que Jesus o conclama a lutar por sua liberdade. Segundo ele “[...] os cristãos são chamados a sofrer com Deus na luta contra o mal no tempo presente [...] é apenas na luta pela justiça que Deus é encontrado” (CONE, 1985, p. 192 e 198).

⁴⁹Ver como inserir páginas diferentes numa mesma citação.

Em terras brasileiras, a teologia negra vai ganhando contornos próprios e tem sua origem a partir da década de 1980, época em que livros estadunidenses chegaram por aqui traduzidos. Já as produções brasileiras versando nesta temática, foram surgir somente após a década de 1990. Alguns exemplos dessas produções:

À frente do Grupo Identidade, com seu coordenador, na Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo, ele [Peter Nash] fomenta ricas contribuições com produções interessadas pela Teologia Negra. Também é relevante a contribuição do grupo atabaque – cultura negra e teologia – para a produção do pensamento teológico negro no Brasil. (PACHECO, 2019, p. 59).

Outro importante teólogo brasileiro foi o Padre Toninho, Antônio Aparecido da Silva, retratando a história do povo negro brasileiro, na qual “a teologia afro-americana no Brasil busca reescrever a história de sofrimento e resistência do povo negro, que seja capaz de suscitar a esperança em um mundo melhor” (CALDEIRA, 2019, p. 994).

Não obstante a essas contribuições, pode se considerar a teologia negra no Brasil ainda muito tímida entre as décadas de 1980 até os anos 2000, voltadas a “análises dos textos bíblicos e na história do povo negro” (CALDEIRA, 2019, p. 993). A teóloga Cleusa Caldeira (2019) tem feito um exercício epistêmico para figurar a teologia negra como um pensamento alternativo crítico que ela defende ser um processo de reabilitação de uma hermenêutica decolonial, que possibilita a reparação de uma ‘injustiça epistêmica’, em razão da colonialidade promover, dentre outros prejuízos, a invisibilização da intelectualidade negra, o chamado ‘epistemicídio’⁵⁰. Para ela, “a novidade está em articular um pensamento teológico na interlocução com o pensamento crítico negro” (CALDEIRA, 2019, p. 995).

⁵⁰ Nas palavras da filósofa Sueli Carneiro, “[...] o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Embora a teologia negra exista enquanto corrente de pensamento no país, academicamente ela ainda está em processo de autoafirmação, definindo seu espaço. Ao que Caldeira critica:

Uma consequência desta ausência de interlocução com as teorias sociais resulta na inexistência de uma crítica mais contundente pela teologia negra ao conceito de raça e do negro, bem como, sua intrínseca relação com a estrutura do capitalismo global e, portanto, com sua pulsão genocida. (CALDEIRA, 2019, p. 996)

Assim como defendeu Cone (1985), Caldeira (2019) argumenta a necessidade da hermenêutica cristã retomar às origens do pensamento de Jesus, “recuperar o messianismo originário” (CALDEIRA, 2019, p. 1000) que possuía a essência da luta pela libertação das(os) cativas(os), com predileção pelas(os) pobres. Devido a este caráter aguerrido, antirracista, político e identitário, Caldeira (2020) vai conceber o termo teoquilombismo⁵¹ para falar de teologia negra:

Hablar de las resistencias espirituales afrobrasileñas implica reflexionar sobre los procesos de subjetivación de hacerse negro, porque el racismo, además de negar la humanidad del negro para legitimar la dominación, produce también la reclusión del negro en una *imago* falsa. Hacerse negro aparece en el contexto brasileño como la única posibilidad de redención histórica, y, por tanto, en el lugar teológico en el que abordar el teoquilombismo (CALDEIRA, 2020, p. 76)

Para além da expressão de uma espiritualidade, o teoquilombismo, como defende Caldeira (2020), apresenta-se como uma alternativa de formação identitária para o “torna-se negro” (SOUZA, N., 1983), uma vez que humaniza o ser protagonista na realização terrena da obra de redenção divina.

Pensando então em teologia negra, enquanto possibilidade de base estrutural educativa, com vistas a uma contribuição de longo prazo para as crianças cristãs, seus princípios podem e devem ser utilizados como meio de se obter uma formação cristã antirracista. Quando propôs estratégias para a efetivação da teologia negra no cotidiano, visando “um resgate da África em nós”, Pacheco (2019) a percebe como um meio de “contribuir para a desconstrução deste imaginário tomado pela

⁵¹ Inspirada pelo conceito de *quilombismo*, cunhado por Abdias do Nascimento.

demonização⁵² exige um esforço teológico pedagógico profundo” (PACHECO, 2019, p. 141).

Pacheco (2019) propõe como princípios dessa teologia: a territorialidade, a afrocentricidade, a ancestralidade e tradição, a corporeidade, cosmovisão dialogal e inclusiva. Estes fatores podem ser pensados como caminhos possíveis, sendo orientadores de uma formação cristã que se assume antirracista, enquanto possibilidades e não como um conjunto de regras engessadas, pois:

Em se tratando de estudos que se propõem a conhecer e valorizar feições étnico-histórico-culturais, e por isso mesmo socialmente situadas, que não há um único estilo de aprender e de significar o mundo. As maneiras como nos aproximamos de novas situações, [...] produzindo conhecimentos, são marcadas pelas experiências que vamos vivenciando, [...] juntamente com os companheiros dos grupos a que pertencemos, como o grupo étnico, religioso, de trabalho, de brincadeiras, dentre outros (SILVA, P., 2005, p. 158).

O pluralismo no aprender, na forma de perceber o mundo a sua volta, incluindo os códigos e valores culturais religiosos, junto ao pares, estabelecidos no ambiente, deve ser o principal elemento de fomentação de uma educação antirracista no espaço religioso, isso somado aos princípios propostos pela teologia negra, podem ser elementos que fundamentam a construção de planos de trabalho voltado ao ministério infantil de comunidades religiosas cristãs, independentemente se históricas ou pentecostais.

Atualmente, a teologia negra se encontra presente em diferentes denominações evangélicas de forma institucionalizada como ocorre na Igreja Metodista (PAULA, 2016), de forma indireta através dos movimentos negros evangélicos, inclusive os feministas. Ou ainda de forma privada individualizada em blogs, sites, plataformas digitais e em redes sociais.

Quando se trata da atenção da teologia negra às mulheres negras, há críticas com relação ao fato de Cone (1985) não versar sobre o tema e mesmo outros teólogos que, assim como ele, ampliaram a discussão desta teologia. No caso do Brasil, onde temos maioria de mulheres nas igrejas evangélicas cerca de 58% do público evangélico é constituído por mulheres (ROMANO, 2020), torna-se um fator que não pode ficar à margem das discussões ao se tratar de formação antirracista.

⁵² O pastor Pacheco (2019) faz referência à forma discriminatória que embasa discursos de ódio e ataques violentos promovidos por alguns grupos evangélicos contra fiéis de religiões de matrizes africanas.

Buscando discutir esse silenciamento nas origens da teologia negra, Caldeira comenta:

A própria questão de gênero não foi considerada pela Teologia Negra, já que, em seu início, havia um silêncio em relação à experiência das mulheres negras, mesmo elas constituindo metade da população negra e 75% da Igreja Negra⁵³. Falava-se da experiência de homens negros, isenta da contribuição por parte das mulheres negras. Esse silêncio foi desafiado com o aparecimento de teólogas negras, tomadas pela consciência feminista e negra. (CALDEIRA, 2013, p. 1193)

Não obstante a esta questão tão crucial, na qual a teologia negra não tenha dedicado a devida atenção às necessidades da mulher negra, na sua gênese, ou ainda da criança negra, ao longo de sua trajetória tem sido contextualizada às diversas pautas e expressividade da existência da população negra em sua espiritualidade cristã.

3.3 Pentecostais negras(os) no Brasil

O antropólogo Rodrigo Toniol (2021) adverte que tratar a dimensão racial no pentecostalismo brasileiro é “uma questão difícil”. Ele evidencia através de dados estatísticos, que mesmo tendo uma maioria de pessoas negras e pardas, esse número não aparece representado na liderança do segmento pentecostal, ainda que essa representatividade não esteja evidente, é o segmento cristão que mais cresce no país nos últimos anos.

Reina (2017) retrata que no início da propagação do protestantismo no país, as primeiras pessoas negras que adentraram à fé protestante, não obstante o fator de conversão à religião do senhor, o faziam também por serem mais aceitos nesta fé do que a fé católica, não significando, no entanto, que inexistia racismo na igreja evangélica. Reina (2017) comenta num artigo que relaciona a questão racial ao pentecostalismo no Brasil, que

[...] apesar de ser uma religião marginalizada que promove uma liturgia dos socialmente excluídos, o pentecostalismo da Assembleia de Deus – como o das outras igrejas fundadas ao longo do século – continua uma religião branca, em que os negros são acolhidos, mas discriminados. [...] A liturgia da universalidade do protestantismo – e do pentecostalismo –, fez com que,

⁵³Caldeira (2013) faz referência à Igreja Negra estadunidense contemporânea aos primórdios da teologia negra, neste caso, numa crítica direta a James Cone.

depois de um tempo, não houvesse separação entre negro e branco dentro da igreja. (REINA, 2017, p. 258-259)

As sutilezas com que mantêm práticas racistas no meio pentecostal tornam-nas invisíveis aos olhos da membresia negra que por vezes, enfatiza não possuir discriminação em sua igreja. A socióloga alerta:

Portanto, no caso do nosso estudo, é razoável argumentar que, ao receber perguntas diretas sobre o racismo, os crentes podem sentir um ataque à sua igreja e tender a valorizá-la, na sua preocupação de se abrir ao mundo. Deste modo, existe a possibilidade que os fiéis ignorem ou amenizem experiências de racismo ou de discriminação dentro da igreja. (REINA, 2017, p. 264)

Todo esse processo é muito mais complexo do que possa parecer a uma vista superficial da questão. Na igreja aqui analisada, a 1ª IPR de Camacã, o líder imediato, já como sacerdote há seis anos, um homem negro, é confiante e orgulhoso de sua cor. Ainda assim, a consciência racial não parece ser evidente dentre as pessoas que se colocaram sob sua liderança religiosa, como as entrevistas deixam entrever.

O teólogo Marco Davi de Oliveira (2015) comenta sobre o espaço que as pessoas negras ocupam nas igrejas pentecostais. Apesar de alçar o pastorado, o poder, em grande maioria, restringe-se aos espaços locais nas comunidades, enquanto nas posições maiores, de alcance nacional nas convenções, os brancos ainda são a maioria. Isoladamente este dado não pode parecer atípico para o membro que rotineiramente no templo local se vê representado, no entanto, pode ser considerado uma maquiagem, camuflagem de um tipo de racismo institucionalizado (ALMEIDA, 2021). Apenas para situarmos rapidamente em termos de números,

Dos 42.275.440 evangélicos no Brasil, 25.370.484 são membros das igrejas pentecostais (incluindo as denominações do pentecostalismo clássico e as igrejas neopentecostais). Deste grande número, 14.545.768 são negros. (OLIVEIRA, M., 2015, p.98)

No caminho dos números, Toniol (2021) mostra que o crescimento quantitativo de pessoas negras no pentecostalismo não alavanca o desenvolvimento da valorização racial, esboçando que, nisto não há nenhuma novidade, onde as instituições replicam, ainda que não declaradamente, uma rotina do racismo

perpetuante. Ao invés disto, ainda há um processo de branqueamento (BENTO, 2002), embora nem sempre declarado uma vez que a “preocupação dos negros, de forma geral, e também nas igrejas evangélicas, é a necessidade de aceitação. Para atingir esse objetivo, a escolha de um cônjuge está, muitas vezes, circunscrita à cor da pele” (OLIVEIRA, M., 2015, p. 85)

A contradição presente na cultura pentecostal que, muitas vezes, guardadas as devidas exceções, rechaça a historicidade afro-brasileira e tudo o que se relaciona a ela, chegando ao extremo da demonização das religiões de matriz africana é que, desde os primórdios, o movimento pentecostal teve a participação de um homem negro. Com William Joseph Seymour, “filho de ex-escravos, que se tornou celebridade por causa dos eventos de Azuza Street”⁵⁴ (CAMPOS, 2005, p. 104), em reuniões de estudos bíblicos, passa a ter manifestações de culto do que mais tarde se configurou como movimento pentecostal. Geralmente é atribuído a Seymour o início do processo, pois a partir dele houve o desenvolvimento do movimento, alugaram uma garagem para os estudos, embora não existisse dentre eles a organização denominacional.

A data atribuída como início do movimento é janeiro de 1901, embora suas reminiscências vão, para alguns historiadores, até João Wesley no século 18 (OLIVEIRA, M., 2015, p. 24). Neste período não foi com o envolvimento de Seymour, mas com uma mulher branca, Agnes Osman, apenas cinco anos depois que Seymour tem o seu encontro com o ‘manifestar do Espírito’. No entanto, é notório dentre os historiadores que foi a partir de Seymour, um homem negro, cego de um olho, descendente direto de pessoas escravizadas, que o movimento começou a se difundir, vejamos:

Esse acontecimento⁵⁵ fez com que Parham⁵⁶ abrisse outra escola, em 1905, na cidade de Houston, estado do Texas. Lá estudou um jovem negro, de

⁵⁴Leonildo Silveira Campos descreve num artigo o que foi o movimento de Azuza Street, por meio de uma publicação de um jornal do início do século XX: “Um negro, filho de ex-escravos da Louisiana, então com 36 anos de idade, começou, em abril de 1906, num templo abandonado de uma Igreja Metodista Africana, no bairro negro de Los Angeles, uma caixa-preta, da qual começaram a sair gritos, convulsões, profecias, glossolalias, curas, milagres, prodígios e toda sorte de coisas, que rapidamente chamou a atenção da imprensa e, por meio dela, de todo o país. Em 18 de abril de 1906, o jornal Los Angeles Times publicava uma matéria que começava afirmando estarem os seus repórteres diante de “uma sobrenatural babel de línguas” e de uma “nova seita de fanáticos” formada em sua maioria por negros e imigrantes pobres, liderados por um pregador negro, William Seymour” (CAMPOS, 2005, p. 110)

⁵⁵Aqui o autor se refere ao batismo com Espírito Santo de Agnes Osman.

nome William J. Seymour [...] aprendeu as doutrinas do Espírito Santo [...]. Passou, então, a ensinar essa doutrina em um endereço que ainda hoje é conhecido por todos os estudiosos do pentecostalismo: a famosa rua Azusa, número 321, na cidade de Los Angeles. (OLIVEIRA, M., 2015, p. 26)

Campos (2005) não deixa de enfatizar como essa experiência não aconteceu como um passe de mágica, mas a conjuntura de dor e sofrimento foi o ambiente fértil para o surgimento pentecostal nos EUA. Portanto, um evento que possui conexão com uma continuidade e não com uma ruptura, sendo consequência de um contexto histórico, não religioso, inclusive. Segundo o teólogo:

Nessa grande efervescência do campo religioso também refletiam as agitações dos últimos 35 anos do século XIX, que ficaram marcados pelo trauma da Guerra Civil; libertação dos escravos negros; tensões raciais; crise prolongada do mundo da agricultura no sul do país. (CAMPOS, 2005, p. 104)

Ao enfatizar as condições históricas seculares, não pretendo aqui desmerecer o papel do processo dinâmico existente nas manifestações religiosas, antes corroborando com a teologia negra, onde a vida cotidiana torna-se a fonte primeira de germinação das mudanças, portanto, do discurso sobre o divino. Como lembra Cone (1985, p. 19) ao citar Karl Marx, a realidade antecede a consciência.

E, as pessoas que desde o início buscavam o movimento pentecostal eram pessoas que queriam uma representação de suas vidas cotidianas, ao invés de uma liturgia que não refletia suas dores. Isto porque segundo Oliveira, M. (2015):

O berço do pentecostalismo se estabeleceu no meio de pessoas simples [...] mas que representavam nessas experiências – questionáveis ou não – o anseio de maior liberdade religiosa. Uma observação cuidadosa permite notar que tanto o pentecostalismo americano [...] quanto o brasileiro abraçaram o povo mais carente – e, como consequência natural, o povo negro. (OLIVEIRA, M., 2015, p. 28)

Aqui no Brasil, diferentemente das origens estadunidenses que principiam enquanto uma nova doutrina dentro de igrejas já existentes, foi através de pregações de missionárias(os) fundando igrejas que o pentecostalismo foi sendo estabelecido.

⁵⁶Charles Fox Parham (1873-1929), um pastor que possui papel fundamental para o surgimento do pentecostalismo, ainda em 1900 ele “fundou uma espécie de instituto com o nome de Bethel Bible College, no Kansas” (OLIVEIRA, M., 2015, p. 25), foi esta escola bíblica que Seymour frequentava inicialmente, mas o próprio Campos (2005) delineia seu perfil como uma figura que, dentre outras ações controversas, impedia o Seymour de participar das reuniões junto aos demais por ser negro, tendo que ficar sentado do lado de fora.

Com a chegada das(os) missionárias(os) estrangeiras(os) nos primeiros anos do século XX, a forma de prática espiritual deu início, em terras brasileiras, à onda pentecostal, conforme mostra Campos:

O movimento pentecostal que chegou ao Brasil em 1910-11 veio dos Estados Unidos, tratando-se então de uma expansão de um campo religioso em direção a outros que ainda não conheciam a sua mensagem. Esse “novo” movimento não era tão novo assim, pois dava continuidade aos movimentos de reavivamento espiritual, santidade e fundamentalismo, que dariam a feição e fisionomia para o evangelismo daquele país durante todo o século seguinte. (CAMPOS, 2005, p. 113)

Em seu estudo, Oliveira, M. (2015) mostra a partir de dados do censo de 2010, nas maiores e mais antigas denominações pentecostais, por ordem de fundação a Igreja Assembleia de Deus, Igreja Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo, Igreja Pentecostal Deus é Amor que em todas estas, pessoas negras compõem a maioria do conjunto de fiéis.

A preferência nesta expressão religiosa, em parte é atribuída sim ao discurso persuasivo das(os) evangelistas pentecostais, no qual a hermenêutica é contextualizada à realidade da(o) ouvinte, sendo o(a) pregador(a), ele(a) mesmo(a), oriundo das mesmas classes desfavorecidas daquela(e) que recebe suas mensagens. Mas o fator pentecostal do batismo com o Espírito Santo confere um elemento diferencial que pobres e pessoas negras, não encontraram nas protestantes tradicionais, que é a sensação de poder e status advindos deste batismo. Marco Davi de Oliveira, detalha:

O poder também era a tônica da experiência dos dons espirituais (carismas). Afinal, para quem não tinha acesso ao dinheiro, à informação ou às oportunidades de crescimento, chegar ao ponto de ser objeto de atuação do Espírito de Deus proporcionava uma sensação de valorização e poder. (OLIVEIRA, M., 2015, p. 47)

Há um status que acompanha a(o) fiel batizado com Espírito Santo, marca do pentecostalismo. Perante a congregação é como um sinal de vida ascética, santa. É alguém que se destaca. No âmbito individualista, a pessoa que vive os diferentes graus de sofrimentos e injustiças minimiza a dor com o êxtase da experiência espiritual, por um momento sente-se fortalecida a continuar em suas lutas cotidianas. Nas palavras do teólogo Rodrigo Portella, “Ser *vitioso* numa sociedade

que impõe *derrotas* aos pobres faz uma considerável diferença na psique e na construção simbólica do mundo feita pelo crente” (PORTELLA, 2012, p. 5). Ou ainda como descreve o precursor da teologia negra:

Esta minha pequena luz, estou deixando que brilhe’ [...]. Aqui, o pensamento está relacionado com a substância da vida do negro, o ritmo e sentimentos de um povo que intuitivamente reconhecia que ele era mais do que o que tinha sido definido para ele na sociedade branca. [...] eles eram *alguém* a despeito dos limites humilhantes colocados em sua existência. (CONE, 1985, p. 21)

Outras razões pelas quais as pessoas negras têm escolhido, preferencialmente, as igrejas pentecostais, vão desde a linguagem utilizada, por líderes, muitas vezes, oriundos das próprias comunidades locais, nem sempre tendo formação teológica, à simplicidade da liturgia, e o poder midiático que este segmento apresenta, visto que:

A grande maioria dos negros adeptos das denominações pentecostais sente-se bem nas igrejas que frequentam por causa de uma liturgia mais próxima de sua origem, ao passo que a liturgia das igrejas históricas geralmente traz elementos europeus que não se identificam com o jeito de ser do afrodescendente. (OLIVEIRA, 2015, p. 49)

Embora perceba-se claramente a influência de ritmos e a forma como se dá o uso do corpo no processo de adoração, o racismo institucionalizado (ALMEIDA, 2021) nas denominações nega muitas vezes veementemente, as raízes africanas nos ritos religiosos cristãos. A espontaneidade presente na liturgia pentecostal também é vista como fator de atração de pessoas negras.

Outro fator apontado por Portella (2012) é sobre a possibilidade de socialização comunitária de congregadas e congregados, encontrando, muitas vezes, um ambiente de solidariedade e compartilhamento. “O grupo, a comunidade, criaria um sentimento de pertença que protege, dá segurança, ambiente familiar” (PORTELLA, 2012, p. 08).

Por mais variadas que sejam as razões que atraem tantas pessoas negras ao pentecostalismo, para além da importância de sociabilidade que a convivência entre irmãos de fé permite, a identificação de uma religião que reflita seu cotidiano, mas principalmente seu eu, gera fortalecimento de identidade ou, se não conduzida corretamente, valorizando a autoimagem do que se é de fato, pode reforçar a inferiorização do sujeito.

É notório o esforço que alguns intelectuais têm feito ao retomar discussões sobre a identidade, como ponto de partida para temáticas ligadas à população negra no Brasil. O racismo estrutural é tão bem enraizado que impede, antes de mais nada que, antes de enfrentar o mundo, a pessoa negra se reconheça, não percebendo seu próprio eu, num processo que Fanon (2008) chama de “autoaniquilamento”.

4 A FORMAÇÃO RACIAL DE CRIANÇAS EVANGÉLICAS

4.1 Formação das crianças evangélicas

O processo formativo de uma criança evangélica é contínuo. Os ambientes que compõem o conjunto de 'redes' sociais que abarcam a infância pretendem converter, principalmente no segmento evangélico no qual o proselitismo é de suma importância, este menor àquela religião. Ofertam-se narrativas em casa, na igreja e luta-se ainda para que a escola também contemple parte dessa formação através do ensino religioso confessional.

Mas as tentativas da família evangélica seriam de oferecer uma espécie de bolha para promover uma separação do mundo. De acordo com uma das mães entrevistadas⁵⁷, a chamaremos de mãe 2: “às vezes a gente tenta blindar também ela... porque a gente temos parente que tem outras religiões se caso ataquem fazer ou tentar fazer a mente dela” [sic] (Informação verbal). A mãe e o pai⁵⁸ aqui se referem aos métodos que adotam para preparar sua filha em defesa de sua fé. Embora a criança cresça em contexto social diversificado, são ensinados princípios religiosos que fundamentam a identidade da criança.

A formação que se inicia em casa conta com uma rotina que pretende inserir a criança no universo dos ritos que envolvem, segundo uma mãe 1 entrevistada: “Orar de manhã cedo [...] ajoelhar... orar o pai-nosso agradecer a Deus pela noite que Ele deu. De noite agradecer a Deus o dia que ele deu... Tá entendendo? Ler um versículo. [...] na hora do café agradecer do alimento agradecer”[sic] (Informação verbal).

Como pode ser observado acima, a mãe evangélica pontua muito do exercício diário da fé na necessidade de prestar agradecimento à divindade e devoção à Bíblia. Colocar-se numa condição de submissão, reconhecer a autoridade, superioridade de Deus, atreladas a dependência do crente à sua divindade são elementos sempre buscados nesta prática de fé.

Outra pessoa entrevistada a mãe 2 cita a contação de história da bíblia como parte da rotina de evangelização de sua filha em casa. Fazem parte ainda dessa

⁵⁷ Para manter o sigilo da identidade dos entrevistados, os nomes reais foram omitidos e adotado o termo: mãe 1, 2 e 3; porteiro 1 e 2; dentre as crianças: meninas: F1, 2, 3... e os meninos: M 1, 2...

⁵⁸ Foram entrevistadas(os) sete adultas(os) membras(os) da igreja, sendo mães, professoras, porteiros e o pastor. O tópico 4.3.1 trará mais detalhes sobre isto.

rotina a oração, que a criança interpreta traduzindo a interação com o meio. De acordo com a mãe, ela diz: “Senhor abençoa todos aqueles que estão internados! [...] ‘oh mãe, mas agora está acontecendo a enchente, vamos orar por esse povo, porque perdeu tudo” (Informação verbal). A leitura da bíblia também é incentivada por esta mãe, mesmo que a criança ainda não saiba ler, mas há incentivo para que ela esteja manuseando-a e faça a leitura segundo a memória do que ouviu na salinha da igreja.

Nos dois casos, são mães de meninas que encorajam o hábito do manuseio da bíblia por entendê-lo como essencial ao cotidiano da pessoa evangélica. Mas a mãe 2 se coloca reticente com relação ao seu sucesso enquanto evangelizadora de sua filha, pois compara-a com crianças que já pregam e louvam, enquanto sua filha ainda se mostra tímida para se apresentar na frente da igreja sozinha. Segundo a mãe, os princípios estão sendo apresentados de forma que a criança compreenda, procurando adequar sua linguagem à dela.

Enquanto isto, a mãe 3 relata ter como rotina para com as(o) filhas(o), duas meninas e um menino, a leitura de um versículo da bíblia antes de dormirem, além de disponibilizar desenhos com histórias bíblicas, do *You tube*. Entretanto admite que nem sempre faz isto, temendo desgaste do ensino, “eu gosto bastante de colocar desenhos evangélicos para eles... Só que assim não é sempre [...] a gente também enjoa de ver só coisas religiosas”(Informação verbal).

A cautela é bastante importante no processo de aprendizagem da(o) futura(o) fiel, com o prejuízo de não conseguir sucesso nessa formação, ao menos para conquistá-la àquele credo. Tal preocupação da mãe 3 assombra muitas(os) mães e pais cristãos(os) que almejam ver as(os) filhas(os) fincadas(os) neste credo.

Por experiência própria, devido a minha prática de fé em duas igrejas evangélicas, a preocupação com a evangelização da criança é a ordem primeira para as(os) adultas(os). Encaminhar as(os) filhas(os) na religião desde o nascimento demanda um cuidado que torna as(os) adultas(os) vigilantes com relação ao que cerca essa criança nos diferentes círculos sociais que frequenta. Não basta apenas levar com frequência para a igreja, a preocupação de mães e pais está em garantir que o evangelho seja plantado no entendimento da(o) filha(o).

Dessa maneira torna-se compreensível a preocupação da mãe 3 em dosar o volume de estímulos fornecidos às(aos) filhas(os). O processo de formação religiosa cabe às(aos) mães e pais manter as(os) filhas(os) na fé, principalmente na

adolescência, é uma preocupação recorrente. A mãe 1 cita, de forma lamentosa: “ a gente ensina né depois... [...] meus filhos estão quase tudo distanciados. Foram todos criados na igreja” (Informação verbal).

Como parte dessa formação, levar a criança à igreja, ao templo ou salão de reuniões integra a aprendizagem da criança pois amplia o ensinamento e dá a direção, muitas vezes, do que será discutido em casa. Segundo a professora⁵⁹, a realização de cultos domésticos é comum e segue o mesmo padrão litúrgico da igreja. Ela coloca a própria filha de seis anos em diferentes funções no culto, para melhor internalizar a dinâmica da igreja.

Quando foi perguntado às mães sobre a frequência com que são levadas as suas crianças para a igreja, alegaram ser bem assíduas, indo à maioria dos cultos da semana, uma das mães que a leva em todos. Por observação e prática, percebo que a frequência delas na igreja está relacionada diretamente à com que mães e pais vão ao templo. Embora haja exceção de crianças que são levadas por vizinhos e parentes, sendo mães e pais membras(os) ou não daquela denominação.

No ano de 2021, segundo a professora da classe Ágape, das(os) 18 alunas(os) matriculadas(os) na EBD, havia entre seis a oito crianças eram filhas(os) de mães e pais que não pertenciam à igreja, ou eram de outras denominações ou não cristãos mesmo. Essa situação ocorre desde o início dos trabalhos da igreja, conforme confirmou Deise Larchet⁶⁰, por volta de 1980:

[...] antes do meu pai sair só lá em casa eram sete filhos mãe estava grávida os irmãos naquela época também tinham muitos filhos ainda tinham aquelas crianças que os pais não eram crentes mas eles iam... Então tinha nós morava lá perto uma tia do meu pai, os primos nossos e todo mundo então o grupo de criança não era menos que setenta oitenta crianças... não (Informação verbal).

Deise participou da entrevista concedida pelo seu pai para esta pesquisa, pois sendo a filha mais velha, vivenciou o início da IPRC e quis dar sua contribuição. A fala de Deise Larchet, também demonstra o volume de crianças que havia na época

⁵⁹ A professora entrevistada foi responsável pela classe Ágape de crianças de seis a onze anos até o ano de 2021, no ano seguinte ela não ficou mais à frente, apenas passou a dar suporte à nova equipe de professoras que assumiu em 2022. Devido a sua experiência, optei por entrevistá-la ao invés das atuais. A entrevista ocorreu na igreja, a pedido da entrevistada em 07 jan. 2022.

⁶⁰ Em entrevista no dia 03 ago. 2022.

da fundação do ministério infantil⁶¹, num exemplo de que há famílias que se tornam evangélicas a partir da presença das(os) filhas(os) nas igrejas, sendo estas protagonistas nesta assimilação cultural que não é meramente reprodutiva, uma vez que:

[...] no momento em que a criança deixa brotar sua espiritualidade, ela também começa a tentar enxergar a si mesma com suas particularidades, encontrando os caminhos da *gentitude*, com sua disposição para ler o mundo. Descortinar o pano de fundo em que se está inserido, olhar para si em relação ao outro e desenvolver a fé em algo intangível são atitudes conjuntas, e esta última é extremamente necessária para que se tenha uma relação saudável com as outras duas. (MEIRA, 2016, p. 239)

O momento em que o processo de aprendizagem vai se concretizando não é estanque e nem ocorre no mesmo instante para todos os indivíduos. Assim como na educação formal, o saber estabelecido da experiência é fruto da oralidade presente nos diferentes ambientes nos quais a criança evangélica vai acessando o credo religioso e peculiar a cada um. Na entrevista com a mãe 3, o pai participou relatando suas observações com relação à espiritualidade da filha: “mas eu percebo nela. Uma convicção. Uma fé. Às vezes eu até corrijo ela. Eu não sei até quando ela vai estar com esse comportamento. Mas pela minha visão, ela vai ser uma menina bem fervorosa”. Após o comentário do pai, a mãe completa explicando que a menina já se interessa por questões teológicas como a morte e o arrebatamento. Que são elementos presentes nas narrativas que ela ouve já começa a elaborar como significado dos signos.

Lendo esta ‘fervorosidade’ da menina que ainda está numa fase em que a abstração está começando a ser elaborada, por volta dos seis anos de idade, há uma internacionalização da ação, possivelmente como ato a ser repetido. Mas aqui já estão presentes os elementos primários que aos poucos vão ganhando o sentido por trás dos atos e signos presentes nos ritos religiosos.

A antropóloga Flávia Pires, em pesquisa de doutorado, analisou as experiências religiosas do ponto de vista da criança durante 14 meses, em sua tese de doutorado. Ela observou como

⁶¹ O volume de crianças na época mencionada pode ter relação com a baixa concorrência de outras igrejas na parte alta da cidade, ‘o morro’.

[...] as crianças não trabalham com os símbolos da mesma forma que os adultos(os). Elas os reconhecem, mas não como realidades que representam algo que está além delas mesmas. Os símbolos são tomados por sua materialidade; por exemplo: o Divino Espírito Santo, símbolo conhecido pelas crianças, é de fato um passarinho, que voa, põe ovo e canta, como pássaro comum. (PIRES, 2010, p. 146)

O simbólico para a criança é algo complexo, disto decorre não compreender o porquê de certas imposições do adulto, como para mim, na infância, o distribuir de doces na rua era como uma brincadeira de ‘galinha gorda’, não compreendia o que estava por trás da proibição do ato, eram apenas balas.

Então, na primeira fase da infância, a criança observa, imita, mas também reinterpreta os elementos litúrgicos. Ao passar dos anos, conforme a criança vai ganhando maturidade para compreender as abstrações, tais elementos tornam-se parte de sua rotina, de forma a ter se transformado em algo naturalizado.

Em sua pesquisa, Pires (2010) concluiu, dentre outros fatores, que a criança apreende a religião a partir da concretude do ato de ir à igreja. E que para a criança estes momentos representam o estabelecimento de relacionamento social, pois o simbólico antes dos nove anos ainda é irrelevante para ela. Tanto que como argumento para corroborar sua tese, ela questiona as crianças sobre o porquê de não irem a outras igrejas já que apresentaram curiosidades com relação a elas: “me disseram que suas mães as proibiam. [...] tomam as igrejas antes pelo que as une, desconsiderando a diversidade” (PIRES, 2010, p.150)

Assim, com relação à aprendizagem das crianças na igreja, as mães reconhecem a importância do trabalho naquele espaço e das histórias contadas. No entanto, a mãe 1 acredita ser um tempo insuficiente, que deve ser ampliado pelos pais em casa. De acordo com mãe 2:

Ela aprende mais quando vai, foi o que te quando a gente vem, ela vem contando, o que fixa mais na mente dela, é quando ela vai pra salinha. Que falam na linguagem dela ali. Se é o culto, que nem vai ser hoje, que as crianças vão ficar, que quando chega na pregação, com todo mundo, ela não consegue se concentrar não [sic] (Informação verbal).

A formação evangélica se constitui como perene, pois perpassa os diferentes lugares ocupados que envolvem de forma global, ao menos há um esforço para que assim seja, a rotina desta criança, para que a formação evangélica se configure de modo consistente. Na fala da mãe 3 acima, ela destaca a importância de que a

narrativa no processo de formação esteja adaptada à linguagem infantil, para que ocorra maior assimilação dos elementos ensinados.

4.2 Atividades realizadas na salinha infantil da IPRC

Na IPRC, há duas salinhas infantis, voltadas a atender ao ministério infantil. Uma para crianças de um a cinco anos de idade e outra para de seis a onze anos. Como o espaço da igreja é relativamente pequeno, uns 90m², havia uma pequena casa adquirida ao lado da igreja para expansão do templo, projeto antigo das(os) membras(os) e que este ano de 2022 está sendo colocado em prática, o aspecto geral das duas salinhas antes deste ano era de um espaço improvisado.

Recordo-me quando frequentava, há mais de dez anos atrás. Havia apenas uma salinha, onde hoje é a salinha 2, das crianças mais velhas, que fica no primeiro andar atrás do púlpito, e este era um ambiente bem decorado com motivos infantis. Nos últimos anos passou por reforma e ficou bem organizada com banheiro e cadeiras novas, acolchoadas, com suporte para escrever, do tipo universitárias, servindo também para reuniões do conselho administrativo e ensaios de canto do departamento masculino. Mas, agora, não colocaram decoração infantil. As paredes permaneceram limpas.

Seria para dar maior multiplicidade de funções no espaço ou após a reforma as(os) responsáveis viam o espaço ainda como transitório, já que havia o planejamento de ampliação do restante do templo?

No fim de 2021, o pastor decidiu por mudanças no departamento, indicando para eleição um grupo de mulheres para conduzir o processo de formação no ministério infantil da igreja. Esses grupos ficaram com o trabalho paralisado a partir de maio de 2021, quando iniciou a reforma do restante da igreja e o espaço das crianças passou a abrigar uma série de entulhos e materiais da reforma.

Ainda assim, antes disso, segundo a professora elas⁶² decidiam o que iriam trabalhar com as crianças bimestral ou mensalmente. O planejamento girava em torno do calendário da igreja procurando dar conta de datas importantes dentro da

⁶² Há somente mulheres como professoras das classes infantis atualmente.

cultura evangélica, como as que envolvem a família, dia das mães, pais e avós, dia da bíblia, páscoa, natal, dia do amigo, dia da criança.

Ainda assim, para as mães, os projetos voltados a crianças na igreja são poucos. No planejamento geral as crianças não representam, ainda, o principal foco de atenção dos cultos, como se vê por exemplo na fala mãe 2: “É culto de criança só tem quando o mês é de cinco semanas. É porque são quatro, começa com varões, senhoras, jovens, missões aí acabou, se o mês tem mais um sábado aí dá pras crianças. [...] antigamente tinha um culto pra criança todo mês [sic] (Informação verbal)”. Na tentativa de mudar esse quadro, o pastor anunciou no começo do ano de 2022 que aos domingos pela manhã haveria culto infantil, uma vez por mês.

Aqui não posso afirmar se minha presença, enquanto pesquisadora, que já era conhecida pela comunidade desde julho de 2021, fez alguma diferença com relação às decisões tomadas. De minha parte, apenas realizei observações não proferindo opiniões a respeito da condução de nenhum trabalho conduzido por ou para crianças. O processo de desenvolvimento dos trabalhos na igreja não segue dinâmica fechada. Como não é algo sistemático, as alterações podem ocorrer em qualquer etapa do planejamento.

Na prática, o lugar da criança, permitindo-lhe o seu agenciamento, nem sempre é respeitado. Mesmo numa igreja como a IPRC, onde há um esforço por realizar um trabalho específico para o público infantil, ainda há um caminho longo para que, de acordo com os próprios padrões da denominação, a formação dessas crianças seja atendida, segundo o que é almejado por elas(es) mesmas(os), membras(os) da igreja.

A retirada da turma para a salinha ocorre rapidamente, como cada criança já está ambientada com os trabalhos no templo, sabem que primeiro tem os momentos de liturgia com todas(os) as(os) adultas(os), depois, seja nos cultos à noite, seja no domingo pela manhã, na EBD, elas são direcionadas às suas respectivas salinhas, divididas por faixa etária. Quando há crianças visitantes, as tias vêm até elas convidá-las. Ao chegar na salinha, após acomodarem-se todas elas, meninos e meninas conversam entre si. Algumas demoram para se assentarem, mas a professora chama-lhes a atenção e estas obedecem.

A professora começa perguntando como foi a semana deles e se estão bem. Sempre tem relatos de experiências que vivenciaram no lar ou na escola. Há uma rápida conversa sobre um assunto ou outro que surgiu dessa conversa inicial, em

que há partilha sobre coisas que as estão inquietando, e logo em seguida a tia⁶³ convoca à oração de abertura dos trabalhos e, uma das crianças é convidada a orar, muitas vezes a partir dos assuntos surgidos: “vamos orar em prol disto!” (Informação verbal).

Essa conversa inicial motiva a expressividade do grupo que será exposta pelo momento de oração. Aqui a criança aprende a ouvir o outro e refletir também sobre si, comunicando seus anseios pela oração. O incentivo à oração é feito em vários momentos da rotina da criança evangélica. Pois percebe-se que,

A criança que cresce em um contexto religioso, cercada de tradições, leituras e orações, a princípio apenas reflete como espelho, imitando gestos e falas. No entanto em algum momento ela desperta para o significado das palavras que repete, do gesto usado em determinado momento. (MEIRA, 2016, p. 236)

Na sequência, a professora evoca o tema da aula. Segundo a professora entrevistada, procura-se estabelecer temas curtos, objetivos e que permitam trabalho em torno deles por um mês, ao menos. De acordo com ela: “[...] eu faço o cronograma assim, eu trabalho com o tema aberto. Daí eu coloco: ‘quem é Jesus?’ daí eu fico o mês: quem é Jesus? Pra ficar bem fixado na mente deles” [sic] (Informação verbal). Para desenvolver o tema, usa-se imagens de cartazes, bonecos, livros e revistas. A igreja disponibiliza material adquirido pela editora da IPR, a editora Aleluia, mas ela usa pequenos vídeos no celular. Quando faz isto, divide a turma em pequenos grupos e espalha um aparelho por grupo.

Na sala, não há um painel fixo ou mural, que poderia ajudar na contação de histórias, se já estivesse pré-decorado com símbolos mais genéricos do cristianismo evangélico, como a figura de Jesus, ovelha, pombas, animais, rios, fogo. Após a narrativa, a professora aplica uma atividade com alusão ao tema, com ilustrações de desenho livre, colorir algum desenho, fazer dobradura, caça-palavras, resolver em grupo cruzadinhas, dura em média de 10 a 15 minutos.

Todo o desenvolvimento na salinha é bem rápido. O tempo com as crianças é maior na EBD, na qual a parte da contação de história e ensinamentos dura mais que nos dias de culto, geralmente uns 20 minutos. Depois, o tempo da tarefinha vai até 20 minutos, no entanto, essa parte da tarefa varia de uma criança a outra. As

⁶³ Muitas vezes as professoras são chamadas pelas crianças de tias. As mães se referem a elas como professoras, assim como o restante das(os) adultas(os).

que terminam logo ficam movimentando pela sala e, não demoram a pedir para as tias as liberarem para a brincadeira. O tempo na EBD ainda sede espaço para um rápido ensaio de um louvor para cantar no culto à noite em grupo, diante da igreja.

Observei que o momento da brincadeira livre entre elas, ocorre como uma recompensa pelo bom comportamento durante o encontro. Ficam ansiosas para que todas terminem e então podem correr, pular, rapidamente organizam brincadeira de pega-pega, brincam de se esconder. Às vezes, a professora direciona as brincadeiras, outras vezes não. Mas fica atenta com a escada para nenhuma delas descer. Funciona ainda como uma pequena interação entre elas. E este momento faz parte do processo. Antes de terminarem ainda lancham, algumas vezes ocorre antes da brincadeira, outras depois.

Para encerrar elas fazem uma oração, às vezes o diácono vem chamar e não dá tempo de concluir com a oração, o tempo, de fato, é muito curto. O resultado do trabalho exercido com elas se dá pela continuidade, pois é desenvolvido ao longo de todos os cultos principais, mas também em casa, no caso daqueles em que os pais são evangélicos assíduos, também. Por isso que Gohn (2014) se refere a educação não formal como uma troca de experiências que se estabelece na vida dos indivíduos, que somente acontece com a participação popular. No caso da professora de crianças na igreja, a função é exercida de maneira espontânea, acreditando que o exercício da ação é como um chamado de Deus. Algo que se faz como ato de adoração à divindade.

A cultura vivida na Assembleia de Deus (AD) é, sob certos aspectos, similar com a IPRC, portanto cabe aqui algumas observações feitas por intermédio da pesquisa antropológica feita por Silva (2017), na qual constatou que:

A participação em atividades na AD é algo que desperta o interesse de todos os membros e congregados. Desde ajudar com a organização do lanche das crianças, cantar um louvor, limpar a Igreja, conduzir estudos bíblicos, seja qual for a atividade, o que importa é *trabalhar na obra do Senhor*” (SILVA, 2017, p.144).

O processo de ensino e aprendizagem praticado na salinha infantil torna-se consistente pela sua longevidade, já que este tipo de educação é praticado de forma mais difusa (GADOTTI, 2005). Maria Edi Silva (2017) considera uma hierarquia

assimétrica o grau de importância da formação da criança⁶⁴, concluindo que o volume de construção de saberes no processo formativo religioso é maior na igreja, sendo colocada a família em segundo lugar. No caso de crianças IPRC, essa relação depende da família, uma vez que há famílias que não vão em todos os cultos à igreja, ainda assim exercem uma rotina de ensinamentos religiosos em casa.

A princípio a criança é levada todos os dias em que há programação na igreja, mas as atividades exercidas naquele ambiente nem sempre são direcionadas a elas com linguagem específica para sua compreensão. Não obstante os momentos em que elas participam das atividades voltadas para as(os) adultas(os), não se pode afirmar que elas não construam sua própria interpretação da liturgia e da narrativa em algum grau, pois elas a todo tempo reinterpretam a cultura a sua volta.

4.2.1 Contação de história

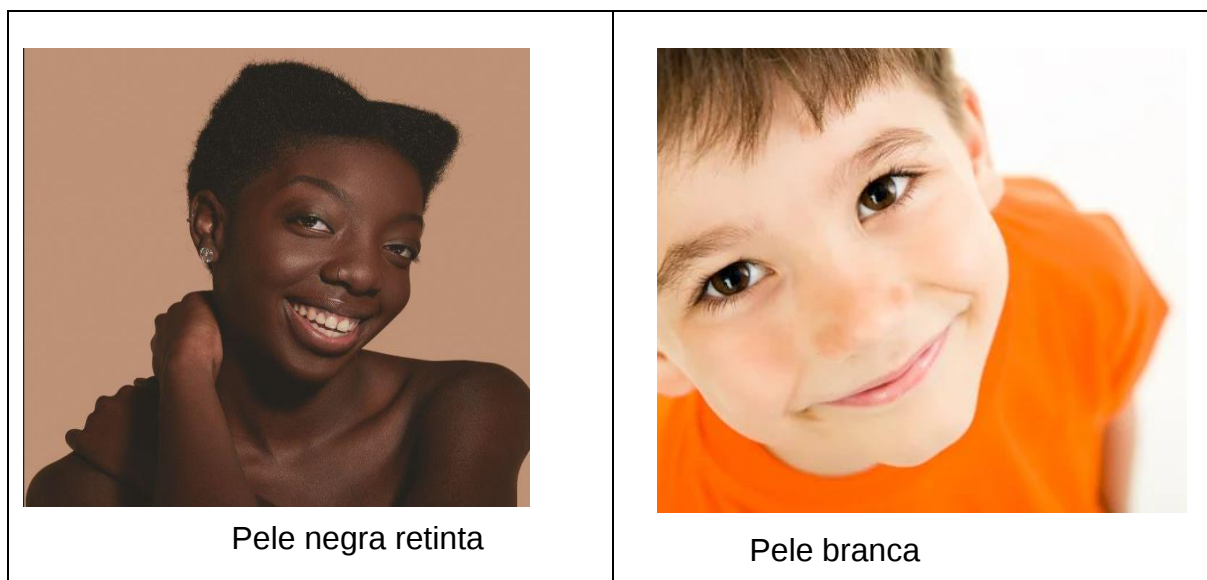
A ação realizada na salinha infantil da IPRC, em 06.03.2022, teve como objetivos: interagir diretamente com as crianças de forma que oportunizassem depoimentos de situações que pudessem envolver questões raciais, conhecer a autoimagem delas crianças a partir de suas respectivas autodeclaração de cor, além de compreender a dinâmica de uma aula com o público infantil religioso. Para tanto foi realizada uma roda de conversa, que incluiu a autodeclaração de cor; a contação de história primeiro com vídeo, depois de forma oral por mim; reflexões da história contada trazendo para o cotidiano das crianças; finalizando com aplicação de uma atividade. No momento da roda de conversa, por vezes as crianças me procuravam individualmente para compartilhar as suas experiências com relação ao tema que estávamos trabalhando.

Anteriormente a este momento, houve um período de observação nos encontros da salinha, durante cultos à noite e EBD, por seis meses, foi possível conversar rapidamente com elas. Mas era preciso ter um momento mais específico em que eu pudesse falar sobre questões étnico-raciais. Além disso, ouvir a criança, permitir que expresse sua opinião pela fala, por gestos, atitudes, são etapas importantes na compreensão do universo infantil.

⁶⁴ No caso, crianças assembleianas. Sujeitas da pesquisa da antropóloga, mas que pode ser estendida para reflexão deste tema em questão.

Antes, preciso deixar evidente o que estou pretendo dizer quando me refiro a tonalidades de cor da pele, as imagens seguintes exemplificam as colorações:

Imagem 1 – Cor de pele



Fonte: purepeople.com.br

Fonte: depositphotos.com

Neste dia houve o culto de Santa Ceia, que para os evangélicos é o culto principal. Por essa razão, a concentração de pessoas é maior. A chance de ter mais crianças, também. Geralmente, a frequência das crianças nas programações nem sempre é linear, elas faltam, mas existem aquelas que são muito assíduas por conta dos pais. Ainda assim, não compareceram todas do grupo neste dia⁶⁵, no entanto, as que estavam são frequentemente assíduas, assim como seus pais.

Subi então à salinha com as crianças, elas estavam muito eufóricas e precisei contar com a destreza das professoras⁶⁶ para acalmá-las e iniciar minha intervenção. Esperei que elas dessem as boas-vindas, achei que iam fazer uma oração, mas não fizeram. Estavam presentes onze crianças, duas professoras e eu.

Me apresentei oficialmente, em seguida expliquei em rápidas palavras a programação daquele encontro. Entreguei as imagens para que realizassem a autodeclaração de cor. Pedi que assinalassem a imagem da criança que mais se

⁶⁵ De acordo com a professora em entrevista, o grupo Ágape, de crianças de 6 a 11 anos, têm 18 matriculados.

⁶⁶ Na data da contação de história, não estava mais à frente da classe Ágape a professora que foi entrevistada para esta pesquisa, esta entregou o cargo em dezembro de 2021. No ano de 2022, o pastor resolveu criar um departamento mais amplo com um grupo de cinco integrantes, conforme já explicado no primeiro capítulo, seção 1.2.

parecia com eles. As duas professoras distribuíram as imagens, uma delas é a líder atual do ministério infantil. Na hora de recolher, fui discretamente anotando o nome de cada criança e assinalando aquela em que a identificação correspondia, fazendo uma espécie de heteroidentificação imediata.

De acordo uma cartilha publicada pela UFSB:

O termo heteroidentificação é a junção da palavra hétero = outro e identificação, ou seja, identificação pelo outro ou pelos outros. Assim, este procedimento é o processo em que outras pessoas (devidamente capacitadas para a tarefa e conhecedoras das formas como racismo ocorre no Brasil) confirmarão ou não se a/o candidata/o é identificada como pertencente ao grupo étnico em que se autodeclarou. [Enquanto que] a autodeclaração é uma faculdade de qualquer indivíduo e garantindo o direito constitucional de liberdade de expressão qualquer pessoa pode se autodeclarar como bem entender. (SILVA, N; FERREIRA, S., 2021, p. 19,23)

Como já havia explicado de forma resumida o que ia fazer, uma das professoras resolveu pegar mais celulares com internet, duas delas e um meu, já que o segundo que levei não estava pegando internet (capricho, deve ter sido). Esse momento que antecedeu a exposição do vídeo foi bem rápido, não demorou três minutos. Ficamos com três grupos, sendo dois com uma professora segurando o celular e em um deixei meu celular com uma das crianças, queria ficar livre para observar. Eu me preparei para reforçar a história do vídeo, por isso levei cartazes com os barquinhos em tamanho de 30cm X 20cm e *tags* com os personagens.

Percebi que toda estratégia que for implantada numa salinha de igreja, precisa ser o mais objetiva possível, as contações de história têm que ser breves e dinâmicas, com recursos que despertem a atenção das crianças e ao mesmo tempo interativas para envolvê-las. Elas já chegam ansiosas para fazer tarefinha, isso já tinha observado desde encontros passados, não sei se é reflexo da ausência da escola secular. Pois estávamos no período da pandemia.

O vídeo escolhido para a contação de história foi “O menino de todas as cores”, ele apresenta uma narrativa com personagens em forma de bonecos de papel de cinco cores diferentes, branco, amarelo, preto, vermelho e marrom, em representação às cores do censo no IBGE. O personagem que narra a história é o bonequinho branco, ele vive num mundo branco e resolve sair numa aventura para conhecer o mundo. Ao longo de sua viagem conhece bonequinhos de outras cores, o mundo de cada boneco possui a cor dele. É possível falar de diversidade a partir

do vídeo, mostrar como cada uma das personagens apresentadas é feliz no seu espaço vivendo de acordo seus costumes.

Algumas ressalvas são necessárias quanto a este vídeo. O vídeo em si, caso não seja feita uma releitura da história e readaptação do enredo, expressa a pessoa branca num lugar de protagonismo e privilégio. Um outro ponto, que desperta reflexão, é que no final o menino branco retorna ao seu mundo, seu barquinho não é mais de uma só cor e ele passa a desenhar bonecos de todas as cores.

O lado positivo da mensagem, a vida do boneco foi influenciada pelos saberes e vivências adquiridas na aventura. Entretanto, esse colorido que sua vida adquiriu nos faz lembrar do processo de colonização exercida a partir da Europa/EUA que vem ao sul global expropriar riquezas e de fato, o mundo deles ficou mais “colorido”. Então, depende de como vai ser utilizado este recurso. Assim como na sala de aula, é importante problematizar os recursos didáticos, pois nem sempre eles estarão condizentes a atender ao direito da criança de ter uma educação antirracista. Fora da escola não é diferente.

Após a exposição do vídeo, reforcei alguns pontos da história, mas as crianças me interromperam o tempo todo, completando as informações que viram no vídeo. Então fui aproveitando para inserir minhas perguntas, quando perguntei sobre a cor deles, a maioria disse que gostava da cor, mas uma menina e um menino declararam que não, não gostavam da cor e gostariam de ser diferentes, perguntei diferente como, “ah tia, com cabelo liso e cor clara”. Ao final, duas crianças levaram a tarefa consigo, não me devolveram, teve duas que não quiseram fazer a tarefa. No total, sete me devolveram.

O uso de desenhos para entrevista de crianças é um recurso necessário não apenas para obter informações daquelas que ainda não estão alfabetizadas, mas porque “constroem sentidos à medida que desenham” (SOUZA; PIRES, 2021, p. 68). Mas para além disto, de acordo com as antropólogas Emilene Souza e Flavia Pires (2021), “os desenhos dão pistas de algo que pode ser percebido em campo” (2021, p. 88), ainda segundo orientação das antropólogas, a interpretação dos desenhos deve ser da própria criança. Pensando nisso, à medida em que fui recolhendo os desenhos, que foi para acrescentar cabelos aos bonecos, ia pedindo que me explicassem seus desenhos.

À medida que eles realizavam a atividade, fui procurando histórias sobre situações que envolviam racismo, questionei: ‘Você já foi tratado diferente por causa

de sua cor?’ Perguntei nesse momento porque esta pergunta não deu tempo de fazer junto com a contação de história, o tempo é muito curto, foram 30 minutos para o encontro.

Terminada a realização das tarefas, veio um obreiro avisar que o tempo tinha acabado, então, foram distribuídos os doces que havia levado para elas. Não deu tempo de as professoras encerrarem com a oração. Geralmente na despedida e na acolhida elas fazem pequena oração. Há encontros em que eles cantam também.

4.2.2 Autodeclaração de pertencimento étnico-racial com base em fotografias

A contação de história pretendeu identificar a relação das crianças com sua cor e outros traços fenóticos, além de ouvir relatos de experiências de alteridade no cotidiano. Os elementos que vão contribuir para a formação da identidade racial, segundo Eliane Cavalleiro (2007), partem da identidade racial da família que influencia a socialização racial a que a criança estará exposta.

No caso das crianças da salinha da IPRC, o momento de autodeclaração da cor foi um momento em que elas expressaram sua opinião sobre a imagem que possui delas, neste caso, devido a terem idades entre seis e onze anos, as crianças já assimilaram elementos de racialidade que são percebidos desde a primeira infância, portanto já detêm um julgamento de si e do outro, fundamentados nos elementos que a destoam dos demais sujeitos com quem convivem nos círculos sociais. Segundo Bento (2012, p. 102), “a consciência cognitiva de raça surge nessa etapa da vida”, dos três aos cinco anos de idade. Sendo que, para a psicóloga, isto se dá por conta dos primeiros três anos serem de identificação dos fatores raciais presentes na rotina social da criança (BENTO, 2012).

As imagens utilizadas para realizar a autodeclaração foram buscadas em banco de imagens da internet. Elas foram oferecidas para as crianças assim que foram acalmadas pelas professoras. Foram distribuídas seis fotos de crianças.

Imagem 2 – Fotos de crianças para autodeclaração



Fonte: banco de imagens de domínio público. In: Google.

A escolha das imagens seguiu o critério de que pudesse ter duas opções de gênero, menino e menina, contando com os três pertencimentos étnico-raciais mais comuns à vivência das crianças da salinha da IPRC: negra, indígena e branca. Todas as crianças expressam alegria e a menina negra apresenta o cabelo trançado, uma opção mais comprida, geralmente alvo de desejo dentre as meninas, como resultado da racialização do corpo negro que não valoriza midiaticamente o cabelo armado, imponente e amplo, como é o cabelo afro, para não gerar uma possível rejeição. Optei por não incluir imagem de criança que pudesse expressar fenotipicamente uma miscigenação, portanto que pudesse fornecer uma autodeclaração de cor parda, que para os fins de classificação étnica é agrupado com a cor preta como grupo negro.

De acordo com Munanga (1999), “a mestiçagem como etapa transitória no processo de branqueamento, constitui peça central da ideologia racial brasileira” (1999, p. 110). Sendo uma condição transitória, é vista socialmente como lugar social de refúgio da autodeclaração de cor/etnia, na medida em que admitir-se negro é assumir a diferença estruturalmente negatizada desde que este indivíduo passa a conviver com outro indivíduo branco.

Historicamente foi construído, a ideia de ascensão ao status de ser branco (MUNANGA,1999). E é um recurso que serve para enfraquecer a luta da comunidade negra, por provocar cisões nas diversas graduações de cor presente dentre os descendentes afro-americanos. Segundo Munanga (1999, p. 88), “o sonho de realizar um dia o *‘passing’* que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indistigíveis”. Neste caso, a mestiçagem torna-se fuga, para não se identificar como pessoa negra, um meio termo. Assumir a verdade sobre si mesmo é enfrentar todas as lutas atreladas a esta afirmação identitária. Desde a infância a(o) sujeita(o) negra (o) já percebe esses campos de batalha que se estabelecem por conta de sua aparência.

No momento da autodeclaração, as crianças receberam lápis para irem demarcando a sua opinião. Das onze crianças presentes, quatro delas se autodeclararam corretamente, segundo o que avaliei, um tipo de heteroidentificação. Já sete delas não realizaram a identificação de acordo com sua cor de pele. Vejam como ficou a autodeclaração da turma, considere F para as meninas e M para os meninos:

Tabela 5 – Autodeclaração das crianças na IPRC

Criança	Heteroidentificação	Autodeclaração
F1	Menina parda	Identificou as meninas negra e indígena
F2	Menina negra	Identificou a menina indígena
F3	Menina branca	Identificou a menina negra
F4	Menina negra	Identificou a menina indígena
M1	Menino negro	Identificou o menino branco
M2	Menino negro	Identificou os meninos branco e negro
F5	Menina negra	Identificou as meninas negra e indígena
F6	Menina branca	Identificou a menina branca
F7	Menina negra	Identificou o menino negro
M3	Menino branco	Identificou a menino branco
F8	Menina branca	Identificou a menina branca

Fonte: elaborada com base nas fontes produzidas no curso desta pesquisa

Das que realizaram uma autodeclaração diferente da sua cor de pele, foram obtidos dois tipos de respostas: as que expressaram dúvida quanto a sua cor, ficando entre duas, e àquelas que apontaram uma cor completamente adversa à sua.

Duas meninas se autodeclararam pretas e indígenas. No entanto, uma delas é parda, pele clara com cabelos frisados. Pode ser que seja descendente de pessoas negras. A outra menina é negra, mas ficou entre duas opções também. Enquanto que um menino negro se autotranscreveu como branco e negro. A duplicidade de marcação apresentada pelas crianças pode expressar o desejo de ter uma imagem diferente do que se vê, embora admitam a sua cor de pele, já se reconhecem como negras, podendo transparecer uma relação sofrida com a sua imagem, podendo vir de experiências racistas vividas. Um outro olhar sobre isto, pode ser que, pelo fato de não ter sido apresentada uma opção de imagem de uma criança parda, tenha gerado nestes uma inexactidão quanto à sua identificação. Esta

situação de ambiguidade sobre sua cor ainda pode revelar o desejo de ter outra cor. Veja a autodeclaração de uma das meninas:

Imagem 3 – Autodeclaração de menina negra



Fonte: produzida no curso desta pesquisa

Com relação ao menino negro, que fez dupla identificação, a marcação de lápis está mais leve no menino branco e mais forte no menino negro da foto. Ele reconhece-se negro, mas estaria presente na segunda marcação a projeção do ideal de brancura? O menino que assim se identificou é uma criança de pele negra retinta, cabelos crespos cortados curto, altura e peso típicos para sua idade, por volta dos nove anos, que, aparentemente recebe afeto da família, filho único do casal⁶⁷, uma criança amável no trato com seus pares. O pai é negro de pele retinta e a mãe parda de pele média, com cabelos cacheados. Ele está constantemente nos cultos da igreja, participa em momentos de louvores, realiza ações que o protagoniza, como cantar à frente e conduzir orações na salinha. Esta foi a identificação dele:

Imagem 4 – Autodeclaração de um menino negro:



Fonte: produzida no curso desta pesquisa

⁶⁷ A mãe tem uma filha de um relacionamento anterior que possui uma diferença de uns 12 anos em relação ao menino.

De acordo com Cavalleiro (2007), nas pesquisas que desenvolveu junto a crianças negras e suas respectivas famílias, ainda que envolvidas num lar que as acolhem e apresentem um pertencimento racial, isso não é suficiente, pois o acolhimento tem que ser extensivo à sociedade. Ela cita um exemplo de uma menina:

[...] percebeu-se que ela, mesmo nomeando seus familiares como preto, declara a si própria como moreninha. O que indica para si um clareamento, em relação aos seus familiares, que não é percebido na realidade. Letícia é tão preta quanto seus pais e sua irmã (CAVALLEIRO, 2007, p. 135)

As outras duas meninas negras, de pele retinta, se autotransclassificaram como indígenas, sem fazer dupla opção. Admitir-se indígena, como pode ser notado na identificação de F2 e F4, pode demonstrar uma aproximação com a pele mais escura e o desejo de ter cabelos lisos como são as crianças de descendência indígena. F2 tem em torno de dez anos de idade, enquanto que F4 tem seis anos, ambas têm cabelos crespos, a primeira tem mais aspectos fenotípicos da etnia negra que a segunda. Uma dessas autodeclarações ficou assim:

Imagem 5 – Autodeclaração de menina negra



Fonte: produzida no curso desta pesquisa

Numa das entrevistas, a mãe 1, ao ser perguntada sobre a cor de pele de sua filha, a mesma declarou que ela é morena. Por heteroidentificação percebo que a menina é negra de pele retinta, de cabelos entre cacheados a crespo, que geralmente estão trançados⁶⁸. Repeti a pergunta dando-lhe opção do censo, ao que ela ignorou as opções e insistiu que a menina é morena. Pela terceira vez repeti, afirmando que não possuía tal opção na lista dada, e como alternativa ela declara:

⁶⁸ Nas vezes que pude observar.

“Então indígena, né *filha*⁶⁹?! Ela é da cor de índio” (Informação verbal), disse ela olhando para a menina que reparava a conversa de outro canto da sala, distante da mãe. A menina sorriu. Parecia satisfeita com a resposta da mãe.

A entrevista na casa da menina citada acima foi anterior à na igreja, então tal resposta pode ter influenciado sua autodeclaração na igreja. Até que ponto essa é uma conclusão da filha ou da mãe? Num país que consagrou a ideia de que a miscigenação gerou uma unidade nacional, mas no fundo representa um gradual distanciamento da condição de ser negro, se considerar moreno é colocar-se num lugar menos hostil, o de mestiço. Considerado superior a ser pessoa negra. Situação que se cristaliza continuamente nas redes sociais que atendem essas crianças, como a escola (BENTO, 2012), onde às crianças brancas ainda lhes são asseguradas sua superioridade em contraponto à inferiorização das crianças negras.

Das crianças que apresentaram identificação adversa à sua, segundo a heteroidentificação por mim realizada, uma delas é a F3, uma menina branca que se identificou como negra. Desconheço⁷⁰ até este momento a ascendência da menina, se sua família é composta por pessoas negras é possível que sua autodeclaração seja com relação a sua origem e etnicamente se perceba enquanto negra. Outra hipótese, poderia ser que, dentre seus pares, haja uma predominância de colegas e amigas(os) negras e negros. O que é curioso visto que a pele branca suscita privilégios. Esta referida criança é a mais desenvolta para realizar as tarefas na igreja.

De todas as autodeclarações, a mais adversa foi a do menino que tendo como aparência a pele negra retinta, cabelos crespos, rosto com fenótipos de pessoa negra, se identificou como branco. Um extremo que demonstra uma negação da cor ou assim como a menina de pele clara que se vê como negra, ele responde por sua origem? Mas devemos lembrar que, predominantemente, a população negra predomina na cidade. Esta foi sua identificação:

⁶⁹ Grifo meu. Aqui a mãe cita o nome da menina, que resolvi não divulgar aqui.

⁷⁰ Não tive a oportunidade de ter acesso a todas as famílias das crianças que frequentam a salinha. Algumas eu conheço, de quatro delas estive com as famílias.

Imagem 6 – Autodeclaração de um menino negro:



Fonte: produzida no curso desta pesquisa

Duas das crianças (F6 e M3), dois irmãos, cuja família visitei (mãe 3) identificaram corretamente sua cor. As crianças são brancas e sua família é igualmente branca. São as crianças que mais participam à frente da liturgia. Observo que há um direcionamento franqueado à participação de todas(os), entretanto estes irmãos se voluntariam. Até as(os) outras(os) adultas(os) reconhecem, quando perguntei se na igreja há crianças que se destacam mais que outras, a mãe 1 disse: “ah sim. Tem sim. É por que muitas não quer, né! Feito F2 mesmo, se chama ela pra dirigir, ela não quer, ela tem vergonha. Se botar ela pra fazer um louvor, ela tem vergonha. E já F6, a da mãe 3 e as outras, não tem. F8, se deixar F8 dirigia tudo”⁷¹ [sic] (Informação verbal). Com relação a mesma pergunta, a mãe 2 relatou: “Eu percebo, algumas crianças, a da mãe 3 mesmo. O menino é mais tímido, mas F6 gosta de tomar a frente, daqui uns dias vai estar dirigindo. Mas a gente vê que já é da personalidade dela. O irmão vai com ela”.

A mãe 1 cita uma menina branca, a F8, que também se protagoniza nas atividades desenvolvidas na igreja, essa menina foi mencionada na entrevista como a referência que a F2 tinha de comparativo constante dos cabelos lisos e compridos. Existe sim o fator de personalidade, como cita a mãe 2, que possibilita a espontaneidade de estar à frente do grupo, só que para a criança que vivencia o processo de subalternização de sua imagem, é mais difícil demonstrar suas habilidades naturalmente, como o fazem crianças não negras.

Já com relação às crianças que reconhecem sua cor, o simples reconhecimento de si não basta. É importante como primeiro passo no processo de afirmação da consciência racial. No entanto, as narrativas que chegarão até esta

⁷¹ Os grifos são para ressaltar que os nomes citados nas entrevistas foram substituídos.

criança, precisam alimentar positivamente seu pertencimento, para que suas habilidades possam ser potencializadas.

Uma menina negra, a F7, se identificou como menino, disto decorrem duas possibilidades nesta identificação. O fato de que crianças terem o rosto com traços suavizados, não sendo possível identificar gênero se estas não estiverem vestidas de acordo com as convenções de menina/menino ou mesmo do corte de cabelo e, portanto, ela achou que fosse uma menina de cabelos curtos. Ou ainda pode revelar a forma como ela se vê, um menino.

4.2.3 Desenho de cabelos em bonecos

Após a contação de histórias tivemos o momento de aplicação de uma atividade para que eles pudessem desenhar cabelos nos bonecos, como parte de obter a ideia do grupo sobre sua autoimagem, os desenhos apresentados tiveram diferentes formas. Apresentarei aqui três deles, por representarem significados diversos entre si, sem apresentar os demais que seguem a mesma abordagem. Vejamos:

Imagem 7 – Atividade pós contação de história



Fonte: produzida no curso desta pesquisa

Imagem 8 – Atividade pós contação de história



Fonte: produzida no curso desta pesquisa

Na pergunta sobre os cabelos teve muito alvoroço, porque cada um queria dizer como preferia, alguns disseram que sua mãe não deixava soltar, outros diziam que gostava de fazer o corte que raspa do lado e moicano. As meninas disseram que gostam das trancinhas, mas queriam também usar solto mais vezes.

O desenho de cabelo da imagem 7 mostra um maior realismo por parte dos cabelos por demonstrar fios cacheados em quase todos os bonecos, mas no boneco branco, há uma representação com fios lisos. Enquanto que na imagem 8, a representação dos cabelos é a forma alisada, compridos e médios. Esses dois tipos de representação corroboram o que pude perceber na conversa com eles neste dia da contação da história. No período de observação na igreja e em seus lares.

Ainda com relação ao cabelo, questionei ao pastor sobre como a igreja lida com costumes, cortes de cabelo. Ao que ele disse no início haver a determinação de que fosse o cabelo feminino usado de forma comprida, no entanto hoje, segundo ele: “Eles orientam que elas mantenham o cabelo comprido. Mas não pune mais. É uma orientação e não imposição” (Informação verbal).

O antropólogo Alef Monteiro (2019) pesquisou mulheres negras evangélicas assembleianas no Belém/PA, numa região periférica que ainda guarda rigorosamente os costumes de proibições, incluindo não cortar cabelo, não trançar, alisar etc. Na sua análise, o Ideal de Ego do pentecostal é de ser igual a Deus, mas esse Deus é descrito pelas membras, como um homem branco, neste caso, se a projeção do modelo padrão a ser seguido e desejado é branco, o entendimento da fiel é o embranquecimento, gerando uma não identificação com a divindade, a colocando sempre em situação de inferioridade, neste caso, mas urgente se faz em redefinir a imagem que é projetada por essas(es) fiéis, enegrecer esse deus.

Nesta pesquisa ele notou que: “Para todas as mulheres perguntei como elas achavam que deve ser o cabelo de uma “mulher de Deus” a resposta foi unânime: longo/comprido” (MONTEIRO, 2019, p. 8) Como perseguir esse ideal, se o cabelo crespo cresce para cima e para os lados, numa grande copa?⁷²

⁷² Se me permitem um parêntese, faz parte da minha memória de infância as festas do Círculo de oração de minha igreja. Uma vez por ano, vinham caravanas de duas ou três cidades diferentes para comemorar a principal festa da igreja, que como era pequena, tomava a rua. E, apenas neste dia, vinha o pastor presidente da igreja, ele morava em Itabuna. Como as irmãs já sabiam disto, não prendiam os cabelos, não podia trançar, nem fazer a popa (coque) habitual. Minha avó tinha os cabelos crespos que alisava, mas como era proibida de cortar, ficavam desalinhados assim como os das demais irmãs. O dia de festa era uma visão vexatória. Lembro que para nós crianças era como um espetáculo horroroso, crescíamos não podendo deixar os cabelos soltos porque armavam e esteticamente ficava feio. E elas, as mulheres casadas, faziam isto como um ato de obediência ao

Dentre as mães entrevistadas nesta pesquisa, a mãe 2, conversa sobre suas impressões sobre o corpo negro e a religião:

Essa questão de cor, ela tinha quando era mais pequena... Ela perguntava: 'eu sou marron?' hoje já é a questão do cabelo. Pois o cabelo dela é cacheadinho e a menina que toma conta dela é enteada da minha irmã, tem o cabelo liso. Aí prancha, daí ela fica: 'papai quando eu crescer eu posso pranchar?' aí ela está querendo mexer na identidade dela, né?! O meu está assim porque não estou podendo cuidar ((o cabelo dela parecia meio alisado deveria estar pranchado ou algo parecido)), mas eu quero manter os cachos. Porque temos que assumir nossa identidade. [...] Então até na igreja, para as pessoas, seu cabelo só está arrumado se estiver escovado pranchado... Você mete seu black tipo assim você não está arrumada... 'você não arrumou o cabelo não?' é complicado. Né? (Informação verbal)

Nessas entrelinhas de conversa percebemos a atuação do racismo. A estética da mulher “de Deus” deve se aproximar de uma estética branca. As tranças e o turbante, assim como adornos coloridos, roupas muito coloridas, são demonstrações de alinhamento com a herança afrodescendente, colocados como parte da cultura mundana a ser evitada. Mas são as mulheres mais jovens, são as meninas que vêm quebrando essas regras e é cada vez mais comum ver tranças de diferentes estilos e o *black* na igreja. Sinais que talvez apontem um início de ruptura com esse “ideal do Ego branco” (MONTEIRO, 2019) dentre os pentecostais.

Uma outra atividade trazida aqui foi a de F4. Realizou o desenho de cabelos compridos em todos os bonecos. Nenhum cabelo possui uma forma que possa lembrar um típico *black power*. Pelo que consegui observar não há aceitação de sua identidade negra, pelo contrário, ela não se percebe assim. Trataremos desse tópico na próxima seção. Veja o desenho de F4, em como ela projeta o cabelo do boneco marrom:

líder, que diga-se de passagem não vinha frequentemente, ainda bem. Mas o pastor local tolerava os cabelos frisados e presos. Lembro de minha avó dizer tristemente: “tem que deixar assim”, era uma humilhação. Eu pensava, nunca vou fazer isto. Há mais de 15 anos deixei de alisar os cabelos e os seco de cabeça-pra baixo para armar mais. Porque o conceito do belo já não é o da infância.

Imagem 9 – Atividade pós contação de história



Fonte: produzida no curso desta pesquisa

Os cabelos do boneco vão quase ao chão, longo e reto. Quando lhe perguntei se tinha desenhado orelhas, ela me disse: “não, não são orelhas, é laço!” (Informação verbal). Os cabelos estão enfeitados com laços. Tratou de colocar roupa em todos, desenhou rosto na maioria e tem uma base, ela desenha um chão. Este último elemento do desenho mostra a maturidade no olhar da criança em definir um contexto ao redor das coisas (SOUZA; PIRES, 2021)

4.3 Cotidiano atravessado pelo racismo

A rotina da criança evangélica é permeada por narrativas que definem sua fé e contribuem para definir suas identidades. Nestes ambientes, embora não se fale, não se discuta, muitas vezes, não significa que inexistem situações discriminatórias e práticas racistas sofridas pelas(os) fiéis fora ou dentro da igreja, às quais as crianças também estão expostas.

As entrevistas feitas com membras(os) da IPRC e a intervenção feita com as crianças permitiram acessar relatos de racismo sofridos e/ou testemunhado pelas(os) depoentes. Foi importante questionar não apenas as crianças sobre tais situações, mas também entrevistar as(os) adultas(os) para delinear o ambiente social que fornece o perfil de letramento racial fornecido às crianças.

Segundo Reina (2017) o protestantismo que foi assimilado por fieis negros foi de forma integral, devido ao caráter universalista, não houve uma adaptação à cultura do povo negro, portanto ele é admitido na igreja, mas esta não reflete as especificidades de sua herança cultural. Em que implica a negação das origens? De acordo Reina (2017), ao desconsiderar esse passado, no qual “o negro é aceito no seio da comunidade evangélica se, e somente se, abandona o que faz dele negro

(REINA, 2017, p. 261)⁷³. A população negra é bem-vinda sim nas igrejas, muitas delas são formadas em sua maioria por indivíduos negros. Então onde está o problema?

O que parece contraditório é o fato de que cinco das(os) sete adultas(os) entrevistados, não assumirem a cor preta e admitirem situações em que foram discriminados, inferiorizados.

Ao passo que na mesma entrevista relatam não existir tratamento desigual na igreja, demonstram que, em alguma medida, a prática religiosa não contribui positivamente para a formação de suas identidades raciais. Quando perguntadas(os) se já foi tratada(o) diferente por causa da cor, a mãe 1, a professora, e os dois porteiros disseram nunca ter sofrido tratamento diferenciado por conta de sua cor. Destes, com exceção da mãe 1 que se declarou como parda, após lhe dar as opções do censo, pois primeiro se disse morena, e possuir pele clara, os demais todos são negros, mas não se reconhecem como negras(os). Já o pastor e a mãe 2 admitiram que por conta da sua cor já vivenciaram situações de racismo, sendo que o pastor enfatizou: “já, em vários momentos da vida” (Informação verbal). Apenas a mãe 3, uma mulher branca, citou situação de discriminação que respondeu no campo da aparência e não com relação a sua cor.

Durante a entrevista o pastor relatou uma destas experiências quando, na compra de seu primeiro carro, o vendedor tentou demovê-lo da ideia de adquirir um carro mais caro, afirmando, segundo ele: “vamos colocar os pingos nos is, o carro do senhor é o de cá ó”⁷⁴ (Informação verbal). A forma de lidar e tentar superar os traumas advindos do racismo é diferente para cada pessoa ou contexto do ocorrido, no caso do pastor foi o de revolta, procurando denunciar ao gerente da loja e até chegou a cogitar processo judicial, mas desistiu posteriormente. O esquecimento também é usado por crianças e adultas(os), mas não significa que resolve o problema. Cavalleiro (2007) em sua pesquisa demonstrou que os sentimentos da criança negra com relação a seu pertencimento racial, têm a ver com uma autodefesa, ao que diz: “Tobias, mesmo sendo levado a lembrar o episódio, não tece qualquer comentário. Parece ter aprendido a lição do silêncio que impera em sua família” (CAVALLEIRO, 2007, p. 127).

⁷³ Para fundamentar sua teoria, a autora cita um relato da pastora, em que uma jovem de outra denominação lhe relatou a perseguição sofrida com o antigo pastor, porque ela assumiu seu cabelo afro.

⁷⁴ De acordo com o pastor, o vendedor tentou lhe vender um carro inferior ao que ele queria.

Já com a mãe 3, uma mulher branca, sua família é composta por pessoas de pele branca, comentou que suas(eus) filhas(os) demonstraram medo de um homem negro que ia passando na rua, entrando assustados em casa. Ainda que estas crianças na igreja e na escola convivam com pessoas negras, a ideia de perigo associada à cor já está presente no imaginário destas crianças. Este relato surgiu quando perguntei se ela conversava com a filha e o filho sobre racismo. Ao que deixou parecer que apenas conversa em situação que surja oportunidade. Ela afirma ter dito: “Não precisa ter medo não, ele é gente igual a você [...] é porque papai do céu deixou ele mais um pouquinho no forno” (Informação verbal).

Quando Bento (2002) versa sobre os privilégios da branquitude, ela aponta o silêncio em torno do lugar ocupado pelo branco para manutenção do seu *status quo*, que “protege os interesses que estão em jogo. [...] com forte componente narcísico, de autopreservação. [...] e que gera aversões ao que é estranho, diferente (BENTO, 2002, p. 3-6)”. O fato destas crianças brancas crescerem rodeadas de indivíduos negros, apenas esta condição não é garantia de que está sendo apreendido, por familiaridade, um letramento racial que garanta uma vivência não discriminatória com o outro, o diferente.

Quando perguntadas(os) se já houve alguma situação envolvendo racismo ou discriminação racial na igreja, as(os) adultas(os) disseram não haver discriminação, não se recordar de situação em que alguém tenha sido discriminado na igreja. Possivelmente isso deve acontecer como elas relataram, pois como as situações de racismo são difusas na sociedade, elas passam despercebidas, na condição de normalidade. Sobre a normatização da condição de inferioridade da pessoa negra, Almeida (2021) questiona:

O que me leva a “naturalizar” a ausência de pessoas negras em escritórios de advocacia, tribunais, parlamentos, cursos de medicina e bancadas de telejornais? O que nos leva – ainda que negros e bancos não racistas – a “normatizar” que pessoas negras sejam a grande maioria em trabalhos precários e insalubres, presídios e morando sob marquises e em calçadas? Por que nos causa a impressão de que as coisas estão “fora do lugar” ou “invertidas” quando avistamos um morador de rua branco, loiro de olhos azuis ou nos deparamos com um médico negro? (ALMEIDA, 2021, p. 62-63)

Neste sentido, a igreja ainda se mantém distante dessa realidade sofrida na pele pela membresia negra, quando as ações não provêm de uma consciência racial positiva, a coloca ainda na neutralidade no enfrentamento ao racismo, como

historicamente tem se percebido durante sua consolidação protestante no país (MENDONÇA, 2005). Um outro olhar da negação de circunstâncias racializadas no interior da igreja pode representar, segundo Reina (2017), um silêncio ou omissão como forma de proteção à instituição. De acordo com a socióloga, as(os) fiéis podem ignorar ou amenizar as situações de discriminação dentro da igreja, para defender sua fé (REINA, 2017, p. 264).

A rejeição à pele preta também perpassa a condição da história local mais recente. No capítulo 1, tratamos da aversão local ao campo, decorrente do processo exploratório. Vimos que a cidade é composta por maioria de pessoas negras, sendo que a presença negra retinta se nota na estiva, ligada a um trabalho braçal. Já no interior das lojas nos balcões, comprando e vendendo, temos uma presença de cor mais clara. Muitos sertanejos compõem esse cenário étnico.

Outro tópico que surgiu durante as entrevistas com as(os) adultas(os) foi a relação da pele preta com a feiura e sua inferiorização, uma das expressões do racismo, resultado do mito negro⁷⁵ (SOUZA, N., 1985) normatizado socialmente. O próprio pastor faz essa correlação: “Mas em várias outras ocasiões, não sei se é a pele negra, não sei se é a aparência feia, ((risos)), mas na verdade, infelizmente, é que a gente passa por situações como essas” (Informação verbal). E quando perguntei à mãe 1 se já havia conversado com a filha sobre racismo e/ou discriminação racial ela respondeu:

Já falei pra ela, já. A pessoa não pode fazer acepção. Quando eu sento com ela eu falo: ‘oh minha filha, a gente não pode ser melhor que as outras, às vezes tem uma coleguinha que é mais pobrezinha, mais sujinha, não pode se recusar a sentar junto de você, de pegar na sua mão, tá entendendo?! Se você tiver algo tem que dividir com quem não tem [sic] (Informação verbal).

A mãe 1, de pele mais clara, tem uma filha negra que se autot classificou como indígena (na tabela 06 aparece como F2). Ela é tímida e sua mãe faz comparação constante entre ela e a prima branca (F8), a primeira retraída e a segunda extrovertida, que sempre se voluntaria para participar das coisas na igreja. A primeira negra, a segunda branca. Quando o pastor Pacheco evoca uma teologia

⁷⁵ De acordo com Neuza Souza (1985, p. 27): “O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro”.

que abarque as dores que perpassam o corpo sofrido do povo negro, ele lembra que:

[...] os corpos listados no Evangelho de Mateus, no capítulo 25, que está para muito além de uma metáfora usada apenas como recurso pedagógico para falar de salvos e condenados. [...] É dizer que a história da revelação atravessa corpos, e não o ignora para valorizar exclusivamente a alma. No corpo as lutas. No corpo a identidade e o sangue" (PACHECO, 2019, p. 74-75).

Esta mesma menina (F2) tem relação complexa com o cabelo. Durante a contação de história, pude conversar um momento com ela e ela disse não gostar de seu cabelo. A mãe 1 já havia falado sobre isto, que a filha sonha em alisar os cabelos. A corporeidade é elemento que perfaz a forma como a pessoa negra é tratada e, diferentemente da pessoa branca, é um signo a ser constantemente destacado nas relações entre si e o outro. Gomes (2003, p. 8) afirma: "O cabelo crespo na sociedade brasileira é uma linguagem e, enquanto tal, ele comunica e informa sobre as relações raciais. Dessa forma, ele também pode ser pensado como um signo, pois representa algo mais, algo distinto de si mesmo".

Sem a devida valorização de seus traços fenóticos, crianças negras, como F2, continuarão tímidas, retraídas, buscando o branqueamento de seus traços negróides. O fato de a igreja não disponibilizar narrativas com a presença de pessoas negras na Bíblia, também não ajuda (CALDEIRA, 2013). Essa invisibilização das(os) sujeitas(os) negras(os) é importante porque a religiosidade compõe parte muitas vezes central na formação identitária dos indivíduos.

Os relatos de racismo das crianças partiram mais dos meninos. Dois meninos (M1 e M2) se voluntariaram para contar como foram vítimas de racismo de colegas na escola, um outro (M3) contou que presenciou um terceiro colega ser rechaçado por sua cor de pele. De acordo com M2, quando foi vítima de racismo, ele revidou. Perguntei como ele se sentiu ao agredir o colega? Ele disse que era errado o que fez, mas não ia deixar que alguém o chamasse de pretinho. E como vocês estão hoje? Disse que brinca com esse e os demais colegas na classe. Como foi um tempo curto com que conversei com eles, não pude aprofundar em mais perguntas a um só menino, mas no geral observei que ele é um garoto tranquilo, participativo nas aulas da salinha. Sua experiência expressa a resposta que muitas crianças dão

quando são vítimas de racismo. Outras, no entanto, escolhem apenas recuar e chorar, terminam por silenciar do que agir.

Uma menina negra (F5) contou que foi discriminada (não com esta palavra) por uma menina loira, dizendo que “ela [a coleguinha] não queria brincar comigo, eu chamei e ela não quis, ela é loirinha” (Informação verbal). No depoimento de F5, não ficou evidente se a menina não queria brincar com ela por ela ser negra, mas ao enfatizar em tom mais baixo para mim, e em forma de segredo, que a coleguinha é loira, demonstrou que o sentimento que ela teve com a situação foi de rejeição com relação a sua aparência. A leitura que F5 fez da atitude da colega foi que sua cor a colocava numa situação de exclusão daquela brincadeira.

Ainda que potencialmente a outra criança tenha rejeitado brincar com ela por fatores diferentes do demonstrado por F5, importa aqui o sentimento de inferiorização sentido pela criança negra. Como afirmou Fanon (2008, p. 163) “o preto, em todos os momentos, combate a própria imagem”.

4.3.1 O que dizem as(os) adultas(os)? (Sou moreno)

As(os) adultas(os) são as(os) responsáveis diretas(os) pela formação da(o) futura(o) membra(o) e fiel. Por isso foram entrevistadas(os) as(os) adultas(os) que convivem diretamente com estas crianças para compreender todo o contexto de educação que é ofertado à criança evangélica.

O critério de seleção das(os) adultas(os) para fornecer as entrevistas se deu a partir da escolha dentre aquelas(es) que têm maior contato com as crianças, mães e pais. O pastor avisou no púlpito em linhas gerais sobre esta pesquisa e pediu que as(os) membras(os) contribuíssem. Pensei em conversar com famílias que têm crianças negras, mas também com famílias que não possuem filhas(os) negras(os). Ao final de uma EBD procurei uma mãe e ela me passou seu número de telefone e se colocou à disposição. Em seguida procurei um pai, porque queria a participação de homens e mulheres, mas ele se esquivou, disse que seria melhor conversar com sua esposa, que naquele momento não estava presente. Mas foi este mesmo pai que durante a entrevista à sua esposa, a mãe 2, mais falou. O pastor da igreja foi entrevistado porque ele define os aspectos administrativos, mas também a teologia praticada na igreja; enquanto que, dentre os porteiros, foram entrevistados apenas dois deles, como amostragem dentre os porteiros que são responsáveis pela

segurança na porta e circulação dos menores pelas dependências internas do templo. Entrevistei também a professora da classe em que realizei as observações, a classe Ágape.

Foi perguntado às(aos) adultas(os) sobre como eles identificavam sua cor, ao que responderam:

Tabela 6 – Autodeclaração de cor das(os) adultas(os) entrevistadas(os)

Adulta(o)	Autodeclaração da cor	Heteroidentificação	Filhas(os) que estavam no dia da contação de história
Mãe 1	Morena	Parda	F2
Mãe 2	Preta	Preta	----
Mãe 3	Branca	Branca	F6 e M3
Porteiro 1	Moreno	Preta	----
Porteiro 2	Pardo	Preta	-----
Pastor	Preta	Preta	----
Professora	Morena/preta	Preta	F4

Fonte: elaborada com base nas fontes produzidas no curso desta pesquisa

De todos os pais entrevistados apenas um das(os) adultas(os) não titubeou em sua resposta, foi com ênfase, e aparente orgulho, que a mãe 2 respondeu: “sou preta”. Esposa de um homem também negro, os dois funcionários públicos. Com ensino médio completo, a mãe 2 é uma membra ativa na igreja, frequentando todos os dias de culto e responsável, junto com o companheiro, por comandar uma congregação da 1ª IPRC num dos distritos do município. Ela é uma mulher de pele negra retinta, cabelos crespos, que foi a única que declarou já ter precisado falar sobre racismo com a filha e o filho.

Declararam-se como morenos: a professora, o porteiro 1 e a mãe 1. A professora citou esta cor, mas quando lhe dei as opções de acordo com o censo, ela afirmou que era preta. Já a mãe 1 e o porteiro 1, mesmo dando opções, eles continuaram afirmando serem morena e moreno. No caso do porteiro 1, este ficou visivelmente incomodado e preferiu não optar nenhuma.

A negação da cor é a evidência mais palpável do triunfo do racismo que institucionalizado se perpetua, sendo uma autodestruição (FANON, 2008), por isso o aparente incômodo, por dentro se desfaz em parte cada vez que a pessoa negra que não aceita a si mesmo precisa admitir-se diferente, fora da ‘normalidade’ instituída.

Amparados no mito da democracia racial, identificar-se moreno se torna um refúgio da dor de admitir seu corpo, sua origem.

Em seu livro, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Munanga (1999) cita o trabalho de Clóvis Moura, no qual foi verificado a partir do censo que dentre as 136 cores declaradas, vinte eram variações da palavra moreno. Ao que ele informa:

O levantamento feito pelo historiador Clóvis Moura, após o censo de 1980, ilustra com eloquência a adesão popular ao mito de democracia racial brasileira e ao ideal do branqueamento sustentados pela mestiçagem. O que significa o total de 136 cores levantadas nessa pesquisa? Emprestando os argumentos do próprio autor citado, esse total de cores demonstra como o brasileiro foge de sua realidade étnica, de sua identidade, procurando, mediante simbolismo de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior, isto é branco (MUNANGA, 1999, p. 120).

O próprio Munanga (1999, p. 65) alerta que esse refugio é provisório e também ilusório, visto que o branco não aceita o mestiço, isso se tratando do mestiço. O que se dirá do negro? No caso do porteiro 1, que tenta vender a ideia de que não é negro, embora sua aparência assim o diga. O outro obreiro, o porteiro 2, embora seja negro retinto, se vê como pardo. Esses são exemplos do perfil de pessoas adultas que participam do processo formativo das crianças na igreja.

Ainda que seja uma igreja pentecostal, de maioria negra, como vimos no capítulo 1, a valorização da membresia negra ainda não ocorre de fato. O pastor admite ser negro e quando informado que no que pude apurar em pesquisa, seus liderados não reconheciam, na maioria, serem pessoas negras, ele demonstrou surpresa. Segundo o pastor, há uma orientação do ministério para que sejam abordados temas que envolvem as vivências das(os) fiéis.

É aconselhado quando nós estudamos no seminário, que a gente aborde temas que a sociedade sofre. E o racismo, é um tema, que realmente a sociedade sofre muito. Quem é negro sabe do que eu estou falando, né?! Quem teve a felicidade de nascer com a pele negra, também tem a infelicidade de enfrentar os preconceitos da sociedade. Então. A gente trabalha de uma forma bem informal, e eu acho muito pacata, como: na consciência negra a gente dá mensagem sobre essa questão do racismo, eh, em eventos esporádicos. A gente deveria trabalhar mais. Mas somos bem pacatos neste tema (Informação verbal).

O pastor realiza uma autocrítica com relação a insuficiência de trabalhos voltados para o combate ao racismo. Ouvir uma informação esporádica e não vivenciar rotineiramente uma mudança de elementos culturais, a partir de debates e

acompanhados de ações contínuas, não provoca mudança sólida com relação à consciência que se tem de si mesmo e de sua identidade. Como um homem negro ele também relata suas experiências com racismo e como não é levado a sério, pela elite da cidade. Por se apresentar com vestimenta mais simples no cotidiano, embora tenha duas graduações, teologia, filosofia e estudando ciências políticas, percebe que o julgam pela aparência⁷⁶ (Informação verbal). Em conversa após a entrevista, ele comentou também sobre a predominância de brancos na cúpula da igreja.

Os pastores negros, portanto, podem ascender a lideranças locais e regionais, mas o poder nacional fica ainda restrito a homens brancos. Nestes casos, como podem perceber a importância de um letramento racial permanente na rotina da igreja? Derivando direcionamento de teologias, de material didático a sugerir formações da membresia, do acolhimento às dores dessas pessoas?

4.3.2 O lugar da criança na igreja

A igreja é o espaço de convivência da criança que se torna familiar devido à frequência com que a família a conduz, desde o nascimento ou a partir da conversão das(os) adultas(os), ou até da conversão da própria criança. No lugar que é destinado a criança ou o que ela ocupa, porque nem sempre é uma imposição, há crianças que se destacam, há aquelas que são tímidas e, portanto, precisam ser direcionadas a praticar atos na liturgia, outras que mesmo com os incentivos têm grande dificuldade com a realização de determinadas tarefas no espaço da igreja.

Em qualquer unidade social existem indivíduos que se sobressaem mais que os outros. Até certa medida, enquanto há uma não familiaridade com o espaço, a criança tende a se retrair, mas, conforme foi visto anteriormente, as crianças evangélicas vão bastante à igreja. Como pode ser que mesmo crescendo, amadurecendo, tendo nove ou dez anos ainda haja timidez?

No geral, um pouco de timidez ocorre em muitas pessoas. A timidez excessiva é uma patologia clínica e suas causas precisam ser investigadas e tratadas a doença. Na atrelagem à baixa autoestima, a timidez impede o indivíduo a

⁷⁶ Informações retiradas da entrevista feita com o pastor em sua casa, em 12 jan. 2022.

demonstrar suas capacidades e interagir com o grupo, embora o queira fazer. No caso da criança negra, essas situações são mais frequentes.

O racismo causa danos graves e profundos, a timidez da criança negra pode ser apenas um dos sintomas dentre os grandes danos causados pela estrutura racializada em que se insere as redes sociais que abarcam essa criança, visto que há um constante desconforto, por parte da criança negra, nas situações em que seus estereótipos se evidenciam em relação às crianças não negras (BENTO, 2012). A psicóloga questiona o impacto que os signos culturais têm sobre a formação psíquica infantil, nas palavras dela: “como, em idade tão tenra, as crianças podem estar tão ligadas às dimensões de fenótipos bem como aos valores que informam essas dimensões [...] a consciência racial não chega antes da avaliação racial” (BENTO, 2012, p 102-103).

A psicóloga Denise Barrozo de Paula, procurou abordar sobre as patologias psíquicas oriundas do racismo, num artigo em que apresentou os seguintes dados:

Segundo um levantamento realizado pelo Ministério da Saúde em parceria com a Universidade de Brasília (2018), a cada dez jovens e adolescentes que tiram a própria vida no Brasil, seis são negros. O levantamento mostra que, entre 2012 e 2016, a taxa de suicídio entre pessoas brancas de 10 a 29 anos permaneceu estável, enquanto para pessoas negras esta taxa subiu, passando de 4,88 para cada 100 mil habitantes para 5,88 por 100 mil habitantes. (PAULA, 2022, p. 85)

Dados que refletem as consequências do racismo sofrido por pessoas negras. Ainda segundo esta psicóloga:

[...] essa dinâmica faz com que o negro entre em uma estrutura de desconhecimento e reconhecimento que causam sérios problemas à sua imagem e como ele se relaciona com o mundo exterior [...]. As consequências do social acabam se transpondo ao corpo da pessoa negra. [...] a pressão emocional estabelecida pode ser percebida ou lida como perturbação do pensamento e do comportamento, através de comportamentos como timidez, isolamento ou agressividade (PAULA, 2022, p. 84).

Julgada e medida, apenas pelos caracteres de sua aparência, a criança negra, para a autodefesa, pode tentar se anular socialmente. Na casa da mãe 2, uma família de pessoas negras retintas, a mãe conta como dentre eles a menina reproduz o que aprende na salinha infantil, na escola, mas na igreja sente-se intimidada. A mãe faz um trabalho de convencimento com a criança e a acompanha

para incentivá-la na hora de contar na frente das pessoas, na igreja. A mãe 2 contou: “Ela é tímida, está se soltando agora, mesmo assim é preciso eu ir. Que antes ela não ia nem lá pra frente, mas agora ela vai” (Informação verbal).

Embora, aparentemente haja uma consciência do pertencimento racial nesta família, isso não impediu que o filho, hoje com 14 anos, que passou metade de sua infância na igreja, tenha sofrido com o racismo praticado por colegas na escola, e tenha se tornado um garoto intimidado. O pai do adolescente disse: “[...] mas ele é tímido também. [...] ele não fica mais com a cabeça dele baixa”. Com relação a estar de cabeça baixa, o pai se refere ao fato de que o filho esteja participando da rádio⁷⁷, na parte técnica, e isto pode já estar gerando um resultado positivo.

A situação deste adolescente vai ao encontro com o que afirmou Cavalleiro (2007) sobre o fato de que o pertencimento racial da família por si mesmo não seja suficiente para blindar a criança das consequências do racismo a que está exposta no convívio social externo a ela.

As crianças da IPRC estão presentes em todas as liturgias. Até mesmo quando os trabalhos são direcionados apenas as(aos) adultas(os), em reuniões de departamento, encontros para ensaios, orações, com exceção das reuniões do conselho administrativo, lá estão presentes. As agitações são contidas, em grande parte das vezes as(os) adultas(os) conseguem controlar suas crianças, mas a adequação ao espaço é mais comum àqueles que são filhas(os) de crente. Quando perguntei à professora se ela notava diferença entre as crianças que frequentavam a igreja com frequência e as que não, ela respondeu:

Oh eu noto, às vezes principalmente, quando é santa ceia, acontece que vem muita criança. Certo?! Crianças que não faz parte. Aí a gente já começa a introduzir, que vem o povo de Leventura⁷⁸, das congregações, sempre vem algum visitante no meio. Junto com eles. Alguns deles são muito agressivos. É tanto que eu falei com o pastor, não tem como ficar uma pessoa só, principalmente na santa ceia. Que é onde o fluxo de convidados é maior. Então o comportamento deles, são agressivos, não é alinhado igual ao da gente (Informação verbal).

De acordo a professora então, as crianças que possuem uma presença constante na igreja são menos propensas à agressividade. Devido a frequência, já internalizaram os padrões de comportamento, como manter-se em silêncio, esperar

⁷⁷ A rádio Renovo, é uma rádio da igreja que transmite os cultos em tempo real. Nos intervalos transmite músicas gospel.

⁷⁸ Leventura é um distrito de Camacã, fica a quatro quilômetros ao sul deste município.

o momento de sua participação mais ativa na liturgia. O que não as impede, conforme observei por vezes, de levantarem para ir ao banheiro ou beber água. Mas comparativamente às crianças que não são evangélicas, apresentam comportamento diferenciado, ao menos no espaço da igreja.

Conforme detectou a antropóloga Silva, M. (2017): “as crianças evangélicas assembleianas possuem um comportamento diferenciado das demais, revelando características do *ethos* evangélico, de como ser crente e mostrar-se crente. (SILVA, M., 2017, p. 15). Mesmo tratando de assembleianas(os), os princípios são próximos em certa medida. A IPR não chega a ser tão rígida, de forma geral, nos costumes. Digo geral porque há uma certa adaptação às regionalidades, ficando a cargo do conselho local a interpretação dos costumes. Vejamos o que diz o pastor:

Quando criaram [a IPRB], o uso e costumes era administrado pela nacional, que é o corpo de obreiros que é da denominação. A partir do ano de 2000, foi liberado, que uso e costumes seria liberado, que os presbitérios seriam os responsáveis. O que é o presbitério? O presbitério é a junção de algumas igrejas numa determinada região. [...] Cada presbitério é responsável para ditar as regras de usos e costumes. Doutrina não, a doutrina bíblica é universal. Usos e costumes é regional [sic] (Informação verbal).

A grande narrativa universalizante da mensagem cristã, como absoluta, não é apenas um discurso, ela integra a teologia praticada no espaço da igreja, sendo um elemento fundante da formação que é direcionada à criança, na igreja e no lar. A regionalização do padrão de comportamento que é cobrado das(aos) adultas(os) e ensinado às crianças possibilita que lideranças mais conservadoras se direcionem à atrelagem da vida de santidade ligada a comportamentos exclusivistas, nos quais a mulher é o principal alvo declarado de limitações.

A igreja incentiva que as meninas cantem, participem em peças teatrais (coreografias), todas estas sendo funções podem ser exercidas por meninos. No entanto, ainda que não haja uma proibição para tocarem instrumentos musicais, são os meninos que mais são incentivados para tal. Por exemplo: a F6 é mencionada nas entrevistas pelas(os) adultas(os) como uma criança que se destaca, se protagoniza, mesmo assim é o seu irmão M3 que sempre vejo, desde muito pequeno ainda bebê, sentado ao colo do pai na bateria. O pai, que integra o ministério de música, toca diferentes instrumentos e desde sempre incentiva o filho, que agora com 6 anos, já toca sozinho um ou outro cântico.

Não é verdade, porém, que apenas crianças não negras apresentem atitudes protagonistas na igreja. Existem sim, crianças como F4 que é bem ativa, que canta, conduz orações, participa das tarefas com destreza e destaque perante os demais.⁷⁹ Na entrevista com a professora, mãe desta menina, ela disse que parte da formação religiosa é a realização de cultos domésticos em que F4 faz pequenas pregações (sermões). Mas isso não a protege das afetações provocadas pelo racismo. Segundo a mãe (a professora), que vê a filha como negra, embora a própria filha não admita a sua cor, já conversou sobre racismo com a filha, ela contou que:

[...] já. Mas ela não aceita que ela é negra. Ela fala assim: 'não, eu sou cor de amendoim!' Não sei porque. Aí eu falei pra ela, eh, na banca que ela estuda tem um menino moreninho. Bem moreninho mesmo, da cor do irmão [porteiro 2] negro na verdade. Ela é muito amiga dele, Guilherme. Aí ela me disse: 'oh mamãe, todo mundo hoje riu do Guilherme', porque riram do Guilherme? 'Porque ele é uma criancinha pretinha', aí eu falei: 'ah mais todo pretinho é bonitinho, ele também é bonitinho! Porque ele filho de Jesus, e filho de Jesus é todos bonitos, mas aí você não acha ele bonito, nem todo mundo vai achar ele bonito, nem todo mundo vai achar você bonita, mas alguém vai achar, mas a gente é bonita, tá bom?!' Aí ela ficou assim, mas ela não aceita que fale: ah sou negra! ela fala: 'eu sou cor de amendoim' (Informação verbal).

Neuza Santos Souza (1985) em sua pesquisa procurou pessoas negras em condição social ascendente e na sua análise ela percebeu que em função de todo o mito criado com relação às pessoas negras, tende-se a autonegação de sua identidade, visto que ao ascender-se socialmente ancora-se neste fator, dentre outros, para rejeitar sua identidade. De acordo a psicóloga: "O sujeito, na tentativa de desfazer-se da identidade negra, dissocia a percepção de sua representação psíquica. Cria no sistema do pensamento um ponto cego, ativamente encarregado de dissipar os traços das imagens e ideias constitutivas desta identidade" (SOUZA, N., 1985, 14). A psicóloga Neuza Souza (1985) faz referência a estudos realizados com adultas(os). É ainda mais cruel constatar que ainda na infância, uma criança de seis anos de idade apresente essa autorrejeição, ainda que esteja amparada afetivamente por seus familiares.

⁷⁹ Inserir nesta discussão a questão da pesquisa crescimento de renda a diferença entre brancos e negros ainda existe.

Parece que o conflito com a cor é uma recorrência para F4, pois num momento anterior à contação de história, na entrevista com a professora⁸⁰, quando lhe perguntei sobre os projetos desenvolvidos na IPRC para discutir sobre a consciência negra, ela cita a própria filha num questionamento que lhe fez na ocasião:

[...] não, comentei assim: 'que Deus criou a gente, que todo mundo é igual' teve uma [F4] mesmo foi uma das que falou: 'as crianças pretinhas são de Deus?' Eu respondi: 'ela é de Deus, porque para Deus não tem branco e nem preto', eu explicando para ele que a cor da pele é só um detalhezinho (Informação verbal).

Dessa maneira, ainda que numa situação de protagonismo, a criança negra vivencia o sofrimento do olhar racializado, diferentemente das crianças não negras, como F6, que podem expressar livremente sua potencialidade, ou M3, que ainda que mais tímido não deixa de ocupar lugar de destaque e status como o de um instrumentista.

4.4 Combate ao racismo na salinha da igreja

A formação antirracista de crianças no espaço da igreja precisa ser fundamentada em uma teologia que também reflita o tornar-se negro (SOUZA, N., 1985). A teologia que melhor atende ao antirracismo é a teologia negra. Segundo Pacheco (2019), ela não se restringe apenas à contextualização da realidade deste povo, mas esse sopro do Espírito é antirracista porque emerge a partir do povo negro, o convoca à libertação do colonialismo presente na igreja, trazendo à luz a ancestralidade africana presente no texto bíblico, mas como afirma Caldeira (2013), ainda é invisibilizada.

Como disse Munanga (1999, p. 80), os mecanismos de exclusão são sutis, permitindo a cegueira das ações discriminatórias e a ausência de elementos que fortaleçam a identidade da pessoa negra. Como foi apresentado anteriormente, tanto adultas(os) quanto crianças da IPRC não aceitam a sua cor pele, chegando ao ponto de que se não podem se identificar como moreno, como o porteiro 1, preferem silenciar a admitir a cor preta da pele. Uma dessas sutilezas pode ser percebida no

⁸⁰ A entrevista com a professora foi em 07 jan. 2022 e a contação de história aconteceu em 06 mar. 2022.

discurso de que todos somos iguais perante Deus. Uma herança colonialista, sobretudo do messianismo estadunidense, no qual protestantes se mantiveram na neutralidade (SILVA, E., 2003) com relação à escravização no Brasil.

A igualdade preconizada sempre quando há as tentativas de combate ao racismo pode parecer um caminho seguro para discutir e formar as crianças, mas é ineficaz sob o ponto de vista de que anula as especificidades dos fenótipos negros, na qual o corpo contradiz o discurso. Então se para Deus todos somos iguais, então eu não sou vista em minhas particularidades? Ainda que ouça em casa, na igreja que é igual ao seu colega não negro, a criança negra continua sentindo o peso de sua diferença (FANON, 2008).

O reconhecimento e a valorização das diferenças na formação promovida na salinha infantil devem enaltecer a corporeidade negra. Para a teologia negra, de acordo com Pacheco (2019, p. 74), “a revelação tocou o corpo, e o compromisso de libertação do Deus libertador veio operar sobre o corpo”. A relação de alteridade precisa ser problematizada. É no contraponto ao outro que a criança percebe-se diferente, mas também a forma como é percebido pelo outro. A formação deve se dar numa duplicidade de ações, ações que envolvam a criança negra e a não negra. Gomes (2003), explica essa relação conflituosa do corpo negro afirmando que:

É importante lembrar que a identidade construída pelo negro se dá não só por oposição ao branco, mas também, pela negociação, pelo conflito e pelo diálogo com este. As diferenças implicam processos de aproximação e distanciamento. Nesse jogo complexo, vamos aprendendo, aos poucos, que as diferenças são imprescindíveis na construção da nossa identidade. (GOMES, 2003, p. 172)

A formação da criança evangélica na igreja é permeada e organizada por cânticos, sermões, materiais didáticos da EBD, peças teatrais, músicas coreografadas, cenário decorativo da salinha infantil, todos os atos e elementos presentes na liturgia direcionados a criança evangélica. Estes elementos compõem uma narrativa universalizante em torno da imagem branca de Jesus Cristo e informada por uma teologia hegemônica colonial e escravista. Uma educação antirracista passa também pela problematização destes elementos que podem enaltecer as diferenças por traduzir muito mais que apenas caracteres físicos, mais uma historicidade.

Textos infantis com conteúdo de promoção a um letramento racial infantil existem, felizmente em grande volume no país, mas para o público evangélico, textos que não apresentem um viés bíblico são vistos com desconfiança e, por vezes, não são cogitados para compor a formação sequer de adultas(os), que dirá das crianças, alvo cada vez mais cuidado, pela crescente tendência ao conservadorismo. O texto bíblico é elemento central para a cultura evangélica, que a coloca como fonte de verdade.

O desafio do combate ao racismo na salinha infantil evangélica precisa dialogar com esta realidade, partindo do texto bíblico, porém buscando uma ressignificação das personagens negras, mas sempre trazendo para uma contextualização na vivência da criança. Aproximar o discurso teológico à territorialidade em que este público vive. Este é um dos compromissos da teologia negra. Isto porque:

A violência que marca muitas das periferias (se não todas) no Brasil são sim objetos de reflexão e denúncia da teologia negra. Sobretudo porque grande parte desses territórios são ocupados por igrejas diversas, de denominações diversas e, sendo assim, faz-se necessário pensar como as vidas nestes territórios se vulnerabilizam” (PACHECO, 2019, p. 64)

O território onde está inserida a IPRC é uma área periférica da cidade, o chamado “morro”, onde o pastor Ricardo no início da década de 1980 encontrou muitos terreiros que aos poucos foram retirando-se do lugar. Convive com diversidade social também, há famílias muito carentes, que recebem auxílio e ajuda da igreja, dentre outras assistências sociais, mas há também famílias pobres, que vivem com 1 a dois salários mínimos, as crianças destas famílias estão expostas a diferentes realidades, muitas vezes de opressão, ausências, possivelmente até de abusos. Segundo relatos de um dos fundadores, muitas crianças frequentavam a igreja sem suas mães ou pais, buscando alento na religião. Posteriormente, muitas(os) mães e pais se converteram.

A formação destas crianças precisa atender a estas necessidades também. Um ponto positivo na formação que já existe, direcionada às crianças na IPRC, é a roda de conversa estimulada antes de iniciarem os trabalhos do dia. Antes mesmo da oração inicial. A oportunização da fala da criança permite a expressão de seu agenciamento que ocorre quando ela se sente acolhida. A própria oração, quando incentivada de forma livre e não decorada, amplia essa expressividade.

O ambiente precisa também estar de acordo com a valorização da criança. Para que a criança negra e não negra sintam-se representada, imagens de personagens negras, mulheres e homens, em posição de destaque, com expressão de força, riqueza e alegria, contribuem neste processo.

É imprescindível que temas de fortalecimento da identidade racial da criança que sofre diariamente o olhar do outro, por vezes dos seus pares, que a inferiorizam, sejam problematizados rotineiramente neste espaço de prática religiosa, de forma a realizar uma desconstrução dos mitos (SOUZA, N., 1985) presentes no imaginário social que marginaliza o negro, forçando-o à condição de autoaniquilamento (FANON, 2008)

Para desconstruir os mitos, o reconhecimento da ancestralidade, em como os elementos culturais e vivências de quem descendemos compõem quem somos. Para a teologia negra, “os antepassados são a permanência contínua da ancestralidade que não se encontra distante, fixada num tempo passado, mas viva no presente da comunidade” (PACHECO, 2019, p.73). Ao compreender quem somos, percebendo também o lugar de privilégios que ainda são atribuídos a pessoas não negras, somadas a uma representatividade que traduza uma imagem positivada só podem favorecer a formação antirracista. Não deixando de considerar as contribuições históricas do povo negro desde os tempos bíblicos.

Como instrumento de promoção de uma educação antirracista, um material didático é uma ferramenta que pode orientar planejamentos de aulas nas salinhas. No entanto, um único material não conseguiria dar conta de todas as especificidades apresentadas aqui. E apenas o material didático não é suficiente, se a professora não estiver com sua consciência racial trabalhada e ele mesmo já ter vivido a aceitação de sua identidade.

Então a formação de professoras e professores da EBD deve também acontecer, assim como o letramento racial de toda a comunidade religiosa deve também existir, para que as crianças possam estar de fato envolvidas numa formação antirracista. Assim como na educação formal, apenas a escola não dá conta de preparar a criança, a educação não formal tampouco cumprirá seus objetivos se apenas dentro da salinha infantil ou nos momentos direcionados pelas professoras a criança tiver acesso a linguagens e narrativas que enaltece sua identidade. Toda a igreja precisa se envolver.

Amparadas desde o porteiro que a recebe e cuida de sua segurança no espaço, dos músicos que reconhecem a musicalidade que expresse considere a herança cultural que nos permeia, vendo igualmente meninas e meninos como potenciais musicistas, às obreiras e obreiros, incluindo o pastor que vão direcionar ações potencializadoras da consciência racial na formação de crianças negras e não negras.

O produto elaborado no âmbito deste programa de mestrado busca contribuir para uma educação antirracista no espaço de educação não formal de igrejas evangélicas a partir da experiência relatada na IPRC. Foi organizado um *e-book*, contendo quatro histórias com inspiração bíblica, promovendo uma releitura de narrativas com ênfase em personagens negras. Valorizando características do fenótipo negro, tais como cabelo e cor da pele, mas também lugares de poder ocupados por personagens negros, como princesas e príncipes, tendo o rio Nilo azul como fio condutor e cenário principal das histórias. No conjunto de textos o rio é denominado tal como aparece no livro do Gênesis: Giom. O *e-book* é acompanhado por um suplemento para que professoras(es) possam compreender o objetivo e a fundamentação das histórias.

Considerações finais

Mesmo que muitas igrejas tenham um trabalho infantil organizado, a formação da criança evangélica, negra e não negra, ainda precisa se fundamentar em princípios antirracistas para promover um letramento racial crítico que dignifique a criança negra, e forme na criança não negra uma identidade consciente de seus privilégios, que possibilite a todas assumirem com orgulho sua identidade.

Embora o primeiro capítulo descreva um panorama geral das religiões em Camacã, não foi possível tratar com detalhes nenhuma delas, devido à diversidade e à profundidade, exigindo uma pesquisa mais específica de cada uma. Optei então, por apresentar algumas considerações históricas a respeito da prática religiosa popular na cidade, além da ênfase na fundação da igreja e caracterização geral da IPRC na atualidade. Ficou de fora todo o panorama histórico da igreja, apenas foi dado ênfase ao contexto em que são formadas as crianças naquele espaço.

O espaço religioso se apresenta também como lugar de educação não formal, e que criar espaços de debate e reflexão a respeito da teologia praticada é um caminho para descolonizar a teologia hegemônica que ainda impera nos púlpitos denominacionais evangélicos. Estes discursos podem ser mais messiânicos, como propõe a teologia negra, no sentido de retomar ao que pregava Jesus no amor ao próximo, luta pela liberdade e contra as injustiças.

A partir das entrevistas com adultas(os), das observações da rotina na igreja e da roda de conversa com as crianças, foi possível observar como os conflitos vividos por elas por conta do racismo estão presentes nos dois ambientes: em casa e na igreja. Demandando assim um processo de formação antirracista que possa perpassar esses ambientes. Embora o produto seja direcionado apenas à formação na igreja, sua contribuição para esta formação potencialmente pode atingir também os lares. De todo modo, a pesquisa leva a concluir que seria interessante um produto direcionado de modo específico para os lares evangélicos.

Devido à limitação do tempo, não foi possível desenvolver alguns pontos aqui. Por exemplo, o lugar que a mulher ocupa nos espaços da igreja evangélica e que inicia ainda na infância, quando certas funções são incentivadas para que a mulher ocupe em detrimento de outras, ou mesmo a ausência da figura feminina na cúpula administrativa da igreja. As relações de gênero no meio cristão, especificamente em

segmentos pentecostais, se apresentam complexas e, portanto, demandam estudo específico.

A pesquisa procurou evidenciar a urgência do debate da igualdade racial e a formação das(os) fiéis cristãs(os), visto que a religião ocupa o espaço que deveria ser do Estado, esta ausência se efetiva de maneira tão grave que a igreja assume esse papel. O cotidiano da sociedade deveria, em todos os âmbitos, expressar políticas públicas que não apenas servissem como combativas ao racismo como reparadoras pelos danos que ainda causam à população negra.

Espera-se que esta pesquisa possa vir a contribuir com o processo de formação de crianças evangélicas, nos seus diferentes segmentos denominacionais, mas que possa igualmente demonstrar aspectos da cultura evangélica infantil para fins consultivos em demandas de organização de material didático no ensino religioso da educação formal não proselitista e, por conseguinte, embasar a criação de políticas públicas que contemplem a educação religiosa antirracista.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Paulo César Bahia de; PIRES, Mônica de Moura. A região cacauera do sul do estado da Bahia (Brasil): crise e transformação. Cuadernos de Geografía: **Revista Colombiana de Geografía**. v. 28, n. 1, p. 192-208, 2019. Universidad Nacional de Colombia. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcdg/v28n1/2256-5442-rcdg-28-01-192.pdf> Acesso em 10 set. 2022.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; BARBOSA, Rafael Grigório Reis. A religião como educação. **Revista de Educação**. PUC-Campinas, v. 21, n. 1, p. 127-137, 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5720/572061624010/html/> Acesso em 13 mar. 2022.
- ALENCAR, Gedeon Freire. Pentecostalismos no Brasil. **Religião e poder**. 18 mai. 2022 .ISER. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/pentecostalismos-no-brasil/> Acesso em: 22 dez. 2022.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.
- ALVES, Amanda Menezes; MIRA, Elson Cedro. A Camacã pós crise do cacau: um diagnóstico socioeconômico contemporâneo. GT 10 – Planejamento Regional e Urbano. In: Semana de economia, 7, Ilhéus, **Anais**. Ilhéus, UESC, out. 2018. Disponível em: http://www.uesc.br/eventos/viiiisemeconomia/anais/gt10/gt10_t1.pdf Acesso em 28 fev. 2022.
- ANDRADE, Claudionor de. **Teologia da educação cristã**: a missão educativa da Igreja e suas implicações bíblicas e doutrinárias. CPAD, Rio de Janeiro, 2002.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia social do racismo** – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 25-58.
- _____. et al. **Educação infantil, igualdade racial e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais**. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT, 2012.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. CNE/CP 01/2004, 17 de junho de 2004. BRASIL. Ministério da Educação. Parecer CNE/CP 3/2004, de 10 de março de 2004.
- CALDEIRA, Cleusa. Hermenêutica Negra Feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. **Estudos feministas**. Florianópolis, set/dez, 2013.
- _____. Teologia negra: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 17, n. 53, p. 991-1020, mai/ago. 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20502/16476> Acesso em: 20 jan. 2022.

Teoquilombismo: resistencias espirituales afrobrasileñas.
Revista Internacional de Teología Concilium. n. 384. p. 75-86, 2020. Disponível em:
[file:///C:/Users/Computador/Downloads/TEOLOGIA DECOLONIAL VIOLENCIAS R ESISTENC%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Computador/Downloads/TEOLOGIA%20DECOLONIAL%20VIOLENCIAS%20R%20ESISTENC%20(2).pdf) Acesso em 20 fev. 2022

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **REVISTA USP**. São Paulo, n. 67, p. 100-115, set/nov. 2005. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458/15276> Acesso em 22 jan. 2022.

CAMURÇA, Marcelo. A religião e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. **Revista ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, p. 8-17, set. 2014. Disponível em:
https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Comunicacoes_ISER_n69.pdf Acesso em 20 set. 2022.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CAVALLEIRO, Eliane. Em busca de uma infância cidadã: socialização, identidade e pertencimento racial. In: COSTA, M. F. V.; COLACO, V. F. R; COSTA, N. B. (Org.). **Modos de brincar, lembrar e dizer: discursividade e subjetivação**. Fortaleza: Editora da UFC, 2007, v. 1, p. 117-139.

CECEÑA. Ana Esther. Estratégias de construção de uma hegemonia sem limites. In: CECEÑA. Ana Esther (org.). **Hegemonias e emancipações no século XXI**. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005, p. 33-55.

CONE, James. **O Deus dos oprimidos**. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

CORSARO, William. **Sociologia da Infância**. 2 ed. São Paulo: editora Artmed, 2011.

ESCOLA BÍBLICA em crise? **Comunhão**. 7 jun. 2019. Disponível em:
<https://comunhao.com.br/escola-biblica-em-crise-2/> Acesso em 13 mar. 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. EDUFBA: Salvador, 2008.

FERREIRA, Juarez Mendes. **Os arrumadores de cacau do município de Camacan**: memória e cotidiano. 2009. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Santa Cruz. Ilhéus, 2009.

FONSECA, Carlos da. “Deus Está do Nosso Lado”: Excepcionalismo e Religião nos EUA. **Contexto internacional**. Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 149-185, jan/jun. 2007. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/cint/a/4ZvcTYg6drfXZTnHb4hJZnF/?format=pdf&lang=pt>
Acesso em 10 jul. 2022.

FORA DO ARRAIAL, Longe do Arraial. **ADC**: acervo digital cristão.
<https://acervodigitalcristao.com.br/produto/fora-do-arraial-longe-do-arraial/> Acesso
em 13 mar. 2022.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993.

_____. Protestantismo e democracia no Brasil. **Lusotopie**, n. 6, p. 329-340, 1999.

GADOTTI, Moacir. **A questão da educação formal/não-formal**. Institut International des droits de L'enfant (IDE), 2005. UFPA. Disponível em:
https://aedmoodle.ufpa.br/pluginfile.php/305943/mod_resource/content/1/Educacao_Formal_Nao_Formal_2005.pdf Acesso em 15 ago. 2021.

GINI, Sérgio. Conflitos no campo protestante: o movimento carismático e o surgimento da igreja presbiteriana renovada (1965-1975). **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 8, p. 121-164, set. 2010.

GOHN, M. G. Educação não formal, aprendizagens e saberes em processos participativos. **Investigar em Educação**, série 2, n. 1, 2014.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. 2003. **Revista Educação e pesquisa**. V. 29, n.1. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/ep/a/sGzxY8WTnyQQQbwjG5nSQpK/> Acesso em 10.02.2022

_____. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem fronteiras**. v. 12, n. 1, p.98-109, jan/abr. 2012. Disponível em:
http://www.apeoesp.org.br/sistema/ck/files/5_Gomes_N%20L_Rel_etnico_raciais_educ%20e%20descolonizacao%20do%20curriculo.pdf Acesso em 10 set. 2021

_____. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOMES, Nilzete; FARINA, Marianne; FORNO, Cristiano Dal. Espiritualidade, religiosidade e religião: reflexão de conceitos em artigos psicológicos. **Revista de Psicologia**, Passo Fundo, v. 6, n. 2, p. 107-112, dez. 2014.

GUIAME. Evagélcos negros se mobilizam em grupos. **Guiame**, 19 nov. 2008. Disponível em: <https://guiame.com.br/noticias/sociedade-brasil/evangelicos-negros-se-mobilizam-em-grupos.html> Acesso em 31/07/2021.

GUIMARÃES, Valdirene Silva. **Levantamento documental, com considerações preliminares, para subsidiar futuras abordagens históricas dos eventos relacionados com a demarcação administrativa da reserva Caramuru-Catarina-**

Paraguassu em 1937/38. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Santa Cruz. Ilhéus, 1999.

_____. **Um olhar sobre a cidade:** Camacan (1953 – 1964). 2001. Monografia (Pós-graduação em História Regional) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2001.

HERMIDA, Jorge Fernando. Criança e infância na obra de Philippe Ariès e nos clássicos da História Social da Classe Operária: em busca das crianças invisíveis – as crianças proletárias. **Polyphonia**, v. 32, n. 2, p. 17-38, jul/dez. 2021. Disponível em <file:///C:/Users/Computador/Downloads/alessandracarrijo,+Artigo+Dossie+1-Crian%C3%A7a+e+Inf%C3%A2ncia+na+obra+de+Philippe+Ari%C3%A9s+-+p.+17-38.pdf> Acesso em 10 mar. 2022.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2000 e 2010.** Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/home/pnadct/brasil>. Acesso em 15 ago. 2022.

IPRB. Estatuto da IPRB. *In*: **iprb.org.br**. Sumaré, 2001. <http://iprb.org.br/legislacao/estatuto-da-iprb/> acesso em 01 mar. 2022

_____. Regimento da IPRB. *In*: **iprb.org.br**. Sumaré, 2001. Disponível em: <http://iprb.org.br/legislacao/regimento-interno-da-iprb/> acesso em 01 mar. 2022.

MATOS, Alderi Souza de. "Presbiterianos": Origem e Significado do Termo. 23 out. 2010. *In*: NASCIMENTO, Josivaldo. **IPBITA**. Disponível em: <https://ipbita.webnode.com.br/news/presbiterianos-origem-e-significado-do-termo/> Acesso em 12 mai. 2022

MATOS, Alderi Souza de. et. al. **História da Igreja Presbiteriana da Bahia (1872-2022).** São Paulo: Cultura cristã, 2022.

MEIRA, Vanessa. Oração, linguagem e pensamento: o desenvolvimento da religiosidade infantil. **Reveleto**. v. 10, n. 18, p. 233-247, jul./dez. 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/Computador/Downloads/29217-83506-1-PB.pdf> Acesso em 11 ago. 2021.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, p. 48-67, set./nov. 2005. Disponível em: <file:///C:/Users/Computador/Downloads/13455-Texto%20do%20artigo-16429-1-10-20120517.pdf> Acesso em 15 jul. 2022.

MONTEIRO, Alef. Servas do Deus branco: ideal de ego, estigma e sofrimento emocional de mulheres negras no pentecostalismo. *In*: COPENENORTE, 2, 2019, Palmas. **Anais**. Palmas, ABPN, 2019, p. 1-13.

MOTA, Clarice Novaes da. Religiosidade indígena nas Américas. **Revista Paralellus**. Recife, v. 11, n. 26, p. 029-044, jan./abr. 2020. Disponível em: file:///C:/Users/Computador/Downloads/RELIGIOSIDADE_INDIGENA_NAS_AMERICAS.pdf Acesso em 18 ago. 2022.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. (org.). **Superando o Racismo na Escola**. 2 ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

Mundo Serelepe. Meninos de Todas as Cores – História Contada / Infantil / Educacional. **You tube**. 10 mai. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=g-HEhUf_5wo. Acesso em 02 mar. 2022.

M'BOKOLO, Elikia. A escravatura dos negros: interesses econômicos e problemas de consciência. In: M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações**. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. p. 369-379.

OLIVEIRA, Claudete Ramos de. **A invisibilidade do trabalho das mulheres**: as memórias das trabalhadoras rurais acerca das relações de trabalho na lavoura cacaueira. 2018. Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2018.

OLIVEIRA, Guilherme Ferreira. Pensamento missionário estadunidense e evangelização para o Brasil em fins do século XIX: algumas considerações. **Oficina do Historiador**, Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 7, n. 2, p. 97-117, jul./dez. 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/Computador/Downloads/16533-Texto%20do%20artigo-77674-1-10-20141204.pdf> Acesso em: 20 jul. 2022.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, n. 26, n.01, p. 15-40, 2010.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. Opção decolonial e antirracismo na educação em tempos neofascistas. **Revista da ABPN**, v.12, n. 32, mar./mai, p. 11-29, 2020.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Viçosa: Ultimato, 2015.

PACHECO, Ronilso. **Teologia Negra**: o sopro antirracista do Espírito. Brasília: Novos Diálogos, São Paulo: Editora Recriar, 2019.

PAULA, Denise Barrozo de. Sofrimentos psicológicos oriundos do racismo: Reflexões dentro da Psicologia. In: Prêmio Jonathas Salathiel de Psicologia e Relações Raciais, 2, São Paulo. **Anais**. São Paulo, CRP, 2014, p. 78-91. Disponível em: https://www.crpsp.org/uploads/impresso/217943/fhlwfBU6hdjFDXB_vJ9UbzQWC6V/VcV1i.pdf Acesso em 28 out. 2022.

PAULA, Sara. Programa Nacional Antirracismo da Igreja Metodista. **Igreja Metodista portal nacional**, 2016. Disponível em:

<https://www.metodista.org.br/programa-nacional-antirracismo-da-igreja-metodista>
Acesso em 15 fev.2022

PESTANA, Matheus. As religiões no Brasil. In: **Religião e poder**. Rio de Janeiro, 24 ago. 2021. Disponível em:
<https://religioepoder.org.br/artigo/a-influencia-das-religioes-no-brasil/> Acesso em 13 nov. 2022.

PIRES, Flávia. Tornando-se adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, jul. 2010. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rs/a/xsshmHTcZvj3M7y64TPwVQx/?format=pdf&lang=pt>
Acesso em 15 jun.2021.

PORTELLA, Rodrigo. Pentecostalismo clássico e valores de autonomia: sobre o poder simbólico das representações pentecostais. **Reveleto**. São Paulo, v. 6, n. 10, jul/dez. 2012. Disponível em: [file:///C:/Users/Computador/Downloads/13129-Texto%20do%20artigo-31532-1-10-20121227%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Computador/Downloads/13129-Texto%20do%20artigo-31532-1-10-20121227%20(3).pdf) Acesso em 12 jan. 2022.

REINA, Morgane Laure. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. **Plural**, São Paulo, v. 24, n. 2, p.253-275, 2017.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1996.

ROMANO, Gionanna. Mulheres e negros compõem maioria de evangélicos e católicos. **Veja**. 13 jan. 2020. Disponível em:
<https://veja.abril.com.br/religiao/datafolha-mulheres-e-negros-compoem-maioria-de-evangelicos-e-catolicos/>. Acesso em 15 jan. 2022.

SÁ, Charles Nascimento. **Festa da cidade**: cultura e turismo na periferia do cacau. 2003. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2003.

SANTOS, Adriana Martins dos e SILVA, Letícia Santos. Luciano Santana (1924-1999). **Dicionário Biográfico-Histórico da Bahia**. Fundação Pedro Calmon. Salvador, 2016. Disponível em:
<https://dbhb.fpc.ba.gov.br/2019/12/08/lucianosantana/> Acesso em 15 ago. 2022.

SANTOS, Beatriz Barbosa. **A consolidação do movimento pentecostal em Camacan**. 2004. 86 f. Monografia (Pós-graduação em História Regional) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2004.

SANTOS, Ivalcy Bispo dos. **Viver, trabalhar e contar outras histórias de Camacã**. 2002. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Santa Cruz. Ilhéus, 2002.

SANTOS, Lyndon de Araújo. Protestantismo e modernidade: os usos e sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina. **Projeto História**, São Paulo, n. 37, p. 180, dez. 2008. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/3051/1964> Acesso em 10 jul. 2022.

SANTOS, Maria Goreth. Os limites do Censo no campo religioso brasileiro. **Revista ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, p. 18-33, set. 2014. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Comunicacoes_ISER_n69.pdf Acesso em 20 set. 2022.

SANTOS, Milton. As cidadanias mutiladas. In: LERNER, Julio (org.) **O preconceito**. IMESP. São Paulo, 1996/1997, p. 133-144.

SANTOS, Renato Zumaeta Costa dos. **Fabricação dos mitos**: Política, poder e discurso em Camacã-Ba. 2017. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2017.

SANTOS, Richard. **Maioria minorizada**: um dispositivo de racialidade. Editora Telha: Rio de Janeiro, 2020.

SILVA, Elizete da. Visões Protestantes Sobre a Escravidão. **REVER**-Revista de estudos de religião. n. 1, ano 3, p. 1-26, mar. 2003. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2003/t_silva.htm Acesso em 15 jul. 2022.

SILVA, Maria Edi da. **A formação da criança evangélica: observações dos processos educativos na família-igreja-escola**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/29455> Acesso em 15 jul. 2021.

SILVA, Neymar Ricardo Santos da; FERREIRA, Sandro Augusto Silva. **O procedimento de heteroidentificação**. UFSB, 2021. Disponível em: https://ufsb.edu.br/images/HETEROIDENTIFICAO_CARTILHA_FINAL_PDF_PARA_IMPRESSO_compressed_1_1.pdf Acesso em 08 out. 2022.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras. In: MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o Racismo na Escola**. 2 ed. Revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p.101-115.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícia de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. [Prefácio]. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**, São Paulo: Edusp, 2007.

SILVA, Wilton Bruno Cardoso da. A luta pelos direitos civis nos Estados Unidos. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**. São Paulo, v. 7. n. 9, p. 414-423, set. 2021. Acesso em 08 fev. 2021. Disponível em: <file:///C:/Users/Computador/Downloads/a-luta-pelos-direitos-civis-nos-estados-unidos.pdf>

SOUSA, Emilene Leite de; PIRES, Flávia Ferreira. Entendeu ou quer que eu desenhe? Os desenhos na pesquisa com crianças e sua inserção nos textos

antropológicos. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 61-93, maio/ago. 2021.

SOUZA, Lidyane Maria Ferreira. Intolerância religiosa ou racismo religioso? Um percurso pela linguagem dos direitos. *In*: SILVA, Paulo Vinicius Batista da. et. al. Negras escrituras, interseccionalidades e engenhosidades: movimentos negros, pensamento, história e resistências. COPENE, 9, 2020. UFPR: Curitiba, 2020. **Anais**. p. 461-473.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed. Rio de Janeiro: edições Graal, 1985.

THORNTON, John Kelly. Religiões africanas e o cristianismo no mundo atlântico. *In*: THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos de mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 312-354.

TONIOL, Rodrigo. A dimensão racial no pentecostalismo brasileiro, uma questão difícil, 13 abr. 2021. **Revista Estado da Arte**. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/toniol-dimensao-racial-pentecostalismo-brasil/> Acesso em 22 jan. 2022.

APÊNDICE A – Roteiros das entrevistas

Roteiro para as entrevistas com as(os) adultas(os) da IPRC

Para as mães:

- 1) IDENTIFICAÇÃO GERAL: Nome, idade, estado civil, formação escolar, profissão, função na igreja, cor/raça
- 2) Em algum momento da sua vida você já percebeu que foi tratado diferente por conta de sua aparência?
- 4) Você soube de algum caso de alguém que foi tratado diferente aqui ou em outra igreja?
- 5) Quantas(os) filhas(os) você tem?
- 6) Com que frequência leva suas(eus) filhas(os) ao templo?
- 7) Como você avalia a aprendizagem da(o) sua(eu) filha(o) na igreja?
- 8) Como é o envolvimento do seu filha(o) na igreja com relação a programação desenvolvida e com relação a outras crianças?
- 9) Você já notou algum tratamento diferenciado, nesta ou em alguma outra igreja, com crianças na qual uma possuía mais destaque que outras, em virtude de cor ou origem econômica dos pais?
- 10) A igreja costuma fazer peças teatrais com as crianças? Fale sobre esses momentos. Você sabe como são escolhidas as crianças que participam?
- 11) Você tem fotos de trabalhos desenvolvidos com as crianças na igreja?
- 12) Com relação a questões de racismo, discriminação racial ou preconceito, você costuma conversar com sua(eu) filha(o) em algum momento?

Para os porteiros:

- 01) IDENTIFICAÇÃO GERAL: Nome, idade, estado civil, formação escolar, profissão, função na igreja, cor/raça
- 02) Em algum momento da sua vida você já percebeu que foi tratado diferente por conta de sua aparência?
- 04) Você já presenciou ou soube de tratamentos diferenciados nesta ou em outra igreja por conta da cor? E você? Já viveu algo parecido?
- 05) Como você descreve a relação dos porteiros com as crianças? Existe alguma orientação da denominação em como deve ser sua função para com elas?

06) Existem crianças que apresentam um comportamento que você julga inadequado na igreja? Como vocês lidam com estas situações?

07) Você já notou algum tratamento diferenciado na igreja com crianças, na qual uma possuía mais destaque que outras, em virtude de cor ou origem econômica dos pais? Neste caso você pode relatar experiência em outra igreja também.

Para o pastor:

- 1) IDENTIFICAÇÃO GERAL: Nome, idade, estado civil, formação escolar, profissão, função na igreja, cor/raça
- 2) Em algum momento da sua vida você já percebeu que foi tratado diferente por conta de sua aparência?
- 4) Como foi o seu processo de conversão, ordenação?
- 5) E a sua vinda para essa igreja? Como foi?
- 6) Você se vê como exemplo de representatividade por negro? Ou sua aparência não promove diferenças pelo fato de ser um líder da comunidade?
- 7) Como a igreja lida com questões de uso e costumes com relação a roupas, cortes de cabelo, por exemplo.
- 8) Como a IPR lida com as questões étnico raciais na igreja?
- 9) Nos seus anos de ministério pastoral, já teve que lidar com alguma situação que envolvia discriminações dentre os membros aqui ou em outra congregação? Como foi?
- 10) Como crianças e adolescentes são envolvidos na liturgia do culto de forma a apreenderem a assumir papéis na igreja?
- 11) Existe alguma orientação a nível denominacional ou de presbitério sobre como devem ser formadas as crianças da IPR?
- 12) Existem estratégias na igreja que promovem democratização no envolvimento dos membros na liturgia do culto?
- 13) Você tem fotos de trabalhos desenvolvidos com as crianças na igreja?

Para a professora da classe Ágape:

- 1) IDENTIFICAÇÃO GERAL: Nome, idade, estado civil, formação escolar, profissão, função na igreja, cor/raça
- 2) Em algum momento da sua vida você já percebeu que foi tratado diferente por conta de sua aparência?
- 4) Dados de sua classe: nome, número de crianças, todas com pais membros da igreja? Quantos negros e brancos? Faixa etária. Condição social. Escolarização

secular. Apresentam dificuldades pedagógicas típicas como: dificuldades com leitura, escrita, expressão oral.

- 5) Fale sobre o espaço físico destinado às crianças na igreja.
- 6) Como é sua convivência com as crianças?
- 7) Quem decide os temas a serem trabalhados? O pastor contribui de alguma forma no planejamento do que será trabalhado com as crianças?
- 8) Quem financia os recursos utilizados?
- 9) Como você descreve o envolvimento das crianças nos trabalhos desenvolvidos pela igreja.
- 10) Você me disse outro dia, que há três crianças especiais na sua classe. Relate como é essa convivência sua com elas, delas com relação às demais crianças?
- 11) Quais brincadeiras eles costumam brincar, são direcionadas ou livres?
- 12) Quais são as datas comemorativas trabalhadas com elas?
- 13) Os pais se envolvem com o processo de formação das crianças na igreja de alguma maneira?
- 14) Existem conflitos entre eles? Geralmente são de que natureza? Como é resolvido?
- 15) Você mencionou antes que faz debate bíblico com eles. Fale sobre essa estratégia e outras que você se lembre.
- 16) Você tem fotos de trabalhos desenvolvidos com crianças na igreja?

Perguntas que orientaram a conversa com as crianças:

- 1) Quais cores aparecem no vídeo?
- 2) Como era a cor do barquinho no começo da historinha?
- 3) Como ficou o barquinho no final? Porquê?
- 4) Você gosta de sua cor?
- 5) O que gosta em você?
- 6) Como prefere pentear ou cortar seu cabelo? Por quê?
- 7) Você já foi tratado diferente por causa de sua cor?

APÊNDICE B – Questionário aplicado às igrejas



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL - MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA (UFSB)
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SERES HUMANOS – CEP/UFSB

Nome: _____

Função que exerce na igreja ou segmento religioso: _____

Nome da Igreja ou segmento religioso _____

Data de fundação da igreja na cidade: _____

Perfil dos membros (são trabalhadores urbanos ou rurais, tipo de renda): _____

Forma de governo eclesiástico da igreja

() Episcopal () Congregacional ()

Presbiteral

() Outro,

especificar: _____

Quanto ao tipo de ramificação de origem

() Tradicional () Pentecostal () Neopentecostal

Quanto ao templo:

() Possui templo próprio

() Não possui templo próprio, aluga de terceiros

() Não cultua em templos

Média de membros que compõem o rol da igreja atualmente

() até 50 pessoas

() de 51 a 100 pessoas

() de 101 a 200 pessoas

() de 201 a 300 pessoas

() de 301 a 400 pessoas

() de 401 a 500 pessoas

() acima de 500 pessoas

A maioria da membresia é formada por

() mulheres () homens () é equilibrado

Há escola bíblica dominical em funcionamento?

() sim () não

Existe trabalho voltado às crianças?

() sim, qual _____

() não nunca teve

() não, mas já existiu _____

Assinatura