

**18 ° Congresso Brasileiro de Sociologia
26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)**

**A disputa pela identidade negra entre as religiões afro-brasileiras e as
igrejas pentecostais**

Grupo de Trabalho: Religião, conflitos e questão de secularização

Autora: Maria Inês Ferreira da Costa de Almeida Ribeiro

Instituição: Escola de Serviço Social- Universidade Federal do Rio de Janeiro

O mito da “democracia racial”

As primeiras pesquisas em torno da questão racial brasileira datam do século XIX, muito embora, dependendo do contexto histórico e suas especificidades, o enfoque conferido à questão tenha sido diverso. Desta forma é possível agrupar os estudos étnico-raciais em três correntes distintas: a primeira delas conhecida como a corrente aculturacionista, foi inaugurada pelas pesquisas de Nina Rodrigues (1862-1906)¹ e Arthur Ramos (1903-1949)² cujos estudos tinham como preocupação determinar em que medida a cultura africana tinha contribuído para a formação da cultura nacional brasileira.

A segunda corrente denominada de histórica inaugura-se com as obras de Gilberto Freyre (1900-1987), *Casa Grande & Senzala* (1933) e *Sobrados & Mucambos* (1936), nas quais descreve como o negro ingressa na sociedade brasileira e qual tem sido o seu destino. Em ambas as obras, o autor descreve a vida cotidiana das famílias de fazendeiros com seus escravos, onde num contexto de um *ethos* patriarcal demonstra como o africano influenciou a vida da aristocracia agrícola local, no que se refere à alimentação, ao vestuário e aos costumes sexuais. O autor destaca a riqueza étnica do Brasil como patrimônio inestimável para a humanidade, desconstruindo a crença que a miscigenação iria causar um dano irreparável ao país. Para o autor, todas as raças – europeia, africana e indígena – tinham contribuído com igual valor de importância para a construção multirracial da sociedade brasileira e que as consequências indesejáveis, que outrora tinham sido atribuídas à miscigenação não se devia à mistura de raças propriamente dita, mas sim, ao tipo de relação doentia que se estabelecera entre o senhor e escravo. De acordo, com Joel Rufino dos Santos (1985), com Freyre inaugura-se o mito da “democracia racial” assente em três pilares: as relações entre as raças são harmoniosas; a

¹ Nina Rodrigues, um jovem médico mulato da faculdade de medicina da Bahia, seria o primeiro brasileiro a fazer um estudo etnográfico sobre os afro-brasileiros. O trabalho etnográfico foi o primeiro esforço sistemático de identificar a influência africana no país, pela catalogação minuciosa das origens precisas, na África, dos negros trazidos para o Brasil. Apesar, da conhecida “simpatia” que nutria pelos negros brasileiros, não escondia os seus receios quanto ao problema do negro no Brasil, sendo considerado um dos mais prestigiados doutrinadores racistas da sua época. Não só não duvidava da condição de inferioridade do negro brasileiro, como rejeitava a ideia da possibilidade deste alcançar a inteligência atribuída especificamente à raça branca.

² Arthur Ramos publicou vários livros e artigos sobre a cultura afro-brasileira, com base nas informações coletadas por Nina Rodrigues, pesquisador que admirava. O seu empenho contribuiu para a fundação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia em 1941.

miscigenação é a contribuição do povo brasileiro para a civilização humana e o atraso social dos negros se deve ao seu passado escravagista (SANTOS, 1985: 288). Deste modo, a partir da década de 30 e aproximadamente durante as duas décadas seguintes, se recusa não só as teorias científicas racistas que tinham imperado no país até então, como se nega a existência de discriminação entre as raças, o que tornaria o povo brasileiro moralmente superior em relação aos povos dos países tecnologicamente mais avançados onde imperava o preconceito e a repressão às minorias raciais.

Com a terceira corrente dá-se uma mudança significativa de enfoque nos estudos realizados, na medida em que estes deixam de ser essencialmente descritivos sob a influência das disciplinas da antropologia e da etnologia, para passarem a problematizar a condição social do negro na sociedade brasileira. Esta corrente conhecida como sociológica é inaugurada com o trabalho pioneiro de Donald Pierson (1900-1995) sobre as relações interracialis entre brancos e não-brancos na Bahia, no período de 1935 a 1937.

Para Oracy Nogueira (2006) no Brasil sempre houve resistência em admitir-se a existência de preconceito racial, sendo este compreendido como uma disposição (atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação a um determinado grupo que devido às suas características físicas ou ascendência étnica é estigmatizado. No Brasil, as relações entre brancos e negros estiveram longe de ser horizontais devido à escravidão institucionalizada que subjugou durante três séculos o povo negro africano e seus descendentes às piores atrocidades. Mesmo com a abolição da escravatura - Lei Áuria (1888) e a instauração da República (1889), o negro não deixou de ser marginalizado, pois o novo projeto de nação brasileira não pressupunha a presença da cultura negra, deste modo qualquer forma de expressão cultural e religiosa que estivesse relacionada ao negro foi sistematicamente reprimida. A imigração europeia foi a solução encontrada para garantir a “evolução” e o desenvolvimento sadio do país, com o claro propósito de melhorar o fenótipo e a cultura da população brasileira, pela redução do sangue negro – africano que a tornava geneticamente inferior (NASCIMENTO, 1978).

Pensar sobre o ser-se negro no Brasil é compreender que o ser-se negro foi uma construção social, reconstruída ao longo de diferentes momentos

históricos com participação ativa da classe acadêmica. Oriundos de distintas escolas de pensamento, os autores num contínuo diálogo encontravam pontos de concordância e discordância quanto à contribuição do negro e o seu lugar na sociedade brasileira.

Estas reflexões se faziam à total resvalia do negro, um aspecto apontado por Abdias do Nascimento durante o depoimento que fez sobre o seu engajamento na militância negra. Nesse depoimento comenta que um dos objetivos do Congresso Negro (1950) era “desmascarar os estudos chamados afro-brasileiros, que eram estudos de brancos utilizando negros como objeto de pesquisa, objeto de estudo” (CONTINS, 2005: 27). Para Nascimento, o Congresso do Negro simbolizou um movimento de mudança relativamente aos anteriores congressos³, pois se registrou uma profunda separação entre os cientistas tradicionais e os militantes negros, que tinham uma posição completamente oposta..

Outro ponto que merece ser refletido prende-se com a crença na existência de uma “democracia racial” no Brasil. A crença da não existência de preconceito racial foi uma das primeiras batalhas a ser ultrapassada pelo Movimento Negro. A Comissão Nacional do Negro, instaurada no momento da reconstituente do país, tendo como propósito estudar os problemas políticos emergentes, entre eles o preconceito racial que vinha sendo denunciado pelo Movimento Negro. Em 1946, o senador Hamilton Nogueira (1897-1981), apresenta a primeira tentativa de criminalização do preconceito racial que foi recusada pela maioria dos deputados que negavam a existência do racismo no país, afirmando que no Brasil não havia negros nem brancos, e sim brasileiros (CONTINS, 2005). Apenas em 1951 a Lei é sancionada sob o nome de Lei Afonso Arinos que proíbe e criminaliza qualquer forma de preconceito racial.

O racismo sempre se fez presente no Brasil assumindo diferentes roupagens em distintos momentos históricos: a inferioridade da raça negra relativamente à raça branca foi validada por teorias racistas que influenciaram todo o séc.XIX e inícios do séc. XX; foi posteriormente negado sob a fábula das três raças (DA MATTA, 1999) e foi não assumido mesmo perante a incontestável exclusão social dos negros no Brasil. Como sugere Hélio Santos

³ O congresso de 1934, organizado por Gilberto Freyre no Recife e o congresso de 1936, organizado por Édison Carneiro, que teve lugar na Bahia.

“o 14 de maio [...] é o dia que eu gostaria de entender. O dia seguinte, pela manhã, quando 700 mil pessoas foram liberadas de uma só vez” (OLIVEIRA, 2015: 49), deixaram de ser escravos, mas foram deixados à sua sorte e sem qualquer tipo de competências para fazerem frente ao mercado de trabalho, cada vez mais industrializado e urbano. Os estudos patrocinados pela UNESCO⁴ e muitos outros que se seguiram em distintas regiões do país, evidenciaram a desigualdade social e econômica que acometia os negros, esta era invariavelmente justificada pela desigualdade de classes e não pelas diferentes oportunidades dadas a brancos e negros, o que refletia a dificuldade de tratar a questão racial no Brasil. Como Roger Bastide (1955) constatou, no Brasil há o preconceito de se ter preconceito, o que significa que parece haver uma espécie de fidelidade ao ideal de “democracia racial”, que nada mais era do que uma ideologia que se sustentava para mascarar os fatos. Deste modo, “é verdade que esse ideal de democracia impede as manifestações demasiado brutais, disfarça a raça sob a classe, limita os perigos de um conflito aberto” (SANTOS 2005: 124).

O negro entre o catolicismo e os cultos afro-brasileiros

Durante o Brasil colônia a Igreja Católica se firmou como a religião oficial do império, posição que se manteve mesmo com a instauração da 1ª República e a conseqüente separação oficial dos poderes do Estado e dos poderes da Igreja, embora estas instituições continuassem a estabelecer relações privilegiadas entre si (GIUMBELLI, 2008). A Constituição do Império é clara ao estabelecer o catolicismo como a religião oficial, sendo que as restantes denominações religiosas presentes no país eram obrigadas a realizar os seus cultos em espaços privados – casas das pessoas – ou praticados em espaços onde não houvesse qualquer referência a símbolos religiosos externos (SILVA,

⁴ A UNESCO, partindo da suposição que a experiência brasileira tinha uma lição a ensinar ao resto do mundo, sobre a convivência racial “harmoniosa”, ampliou os apoios financeiros à pesquisa inicial, para que esta incluísse nos seus objetivos a análise das relações raciais no Brasil. Deste modo, Charles Wagley (Univ. de Columbia) trabalhou em parceria com Thales de Azevedo (Univ. da Bahia) na Bahia, enquanto Roger Bastide (École Pratique des Hautes Études, Paris) trabalhou com Florestan Fernandes em São Paulo. Outras pesquisas patrocinadas pela UNESCO tiveram lugar em Recife, realizada por René Ribeiro (Instituto Joaquim Nabuco) e no Rio de Janeiro, por Luís Costa Pinto (Universidade do Brasil). Na década de 60, os resultados sobre o quadro das relações raciais no Brasil não correspondiam às expectativas da UNESCO, que entre diversas correlações possíveis entre as categorias cor e posição social, apontavam que quanto mais escura fosse a pele de um brasileiro, maior a probabilidade de este se encontrar no extremo inferior da escala socioeconômica (SKIDMORE, 2012).

2014). Isto significa que mesmo na presença de uma religião oficial o campo religioso brasileiro nunca deixou de ser plural, até mesmo porque desde 1640 há registro da presença das tradições africanas no país.

A convivência entre estas e a Igreja Católica esteve longe de ser uma convivência pacífica. Para os padres católicos, recém chegos no Novo Mundo, os negros eram percebidos como não tendo alma, sendo por isso identificados como os principais destinatários da evangelização cristã, para qual a única *“escravidão que se devia evitar era a escravidão da alma, causada pelo pecado, e não a escravidão do corpo”*(CARVALHO, 2002: 49). Deste modo, a escravatura era legitimada dentro dos limites da esfera material, enquanto que, na esfera espiritual a ideologia católica mostrava-se implacável na necessidade de libertar os escravos da sua condição embrutecedora. Os documentos históricos dão prova que uma vez no Brasil, os escravos africanos mal saíam das embarcações eram batizados, recebendo um nome católico, que além de simbolizar a pertença à nova religião, simbolizava também o corte com toda a sua história e cultura passada (GONÇALVES, 2009).

Apesar do batismo, a cosmovisão africana não só não foi esquecida, como resistiu e recriou-se no contato com uma nova cultura, expressando-se através dos cultos religiosos africanos. Estigmatizados e associados a estereótipos e denominações fortemente negativas: de magia negra e práticas diabólicas, os cultos africanos foram usados para justificar a inferioridade atribuída à raça negra, pois tratando-se de religiões politeístas e animistas justificavam a incapacidade de os negros alcançarem níveis mais abstratos e sofisticados de pensamento característicos da raça branca e católica (NASCIMENTO, 2010).

Com a Constituição Republicana de 1891, assegurava-se que “todos os indivíduos e confissões religiosas podiam exercer publicamente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (art. 72 §3). Contudo, toda a forma de manifestação cultural e religiosa associada à raça negra era alvo de repressões policiais, situação que prevaleceu até às décadas de 60 e 70, em que os terreiros tinham de cumprir exigências de autorização administrativa ou registro policial para funcionarem. Como esclarece Giumbelli (2008), os dispositivos legais versavam fundamentalmente sobre o tipo de liberdade que a “religião” poderia usufruir e

quase nunca sobre qual “religião” teria essa liberdade, uma vez que o termo “religião” se referia exclusivamente à Igreja Católica e ao catolicismo eclesial, sobre os quais não se tinha dúvidas quanto ao seu estatuto de religião.

Na década de 30, no governo Vargas, os terreiros começam a ser identificados como espaços privilegiados para a socialização dos negros e mestiços. Se por um lado, os terreiros têm reconhecimento do governo quanto ao seu legado cultural, um espaço de resistência que manteve viva a cosmovisão africana e negra no Brasil, por outro lado, os terreiros continuavam a ser alvo de repressões policiais (SILVA, 2014). Aos terreiros se fazia corresponder três imagens: a de guardiões das raízes africanas no Brasil, mesmo perante a disputa entre as duas principais expressões religiosas: o candomblé e a umbanda. O candomblé tem sido apontado por lideranças religiosas e acadêmicas como o guardião da origem africana no Brasil, principalmente os terreiros de candomblé Jeje Nagô (SILVA, 2014). As matizes sincréticas que estão na origem da umbanda, na qual se reconhecem aspectos da cultura branca, negra e indígena fez com que esta tradição afro-brasileira se fundisse com a identidade nacional brasileira (PIERUCCI, 2004). Por esta razão a umbanda é fortemente criticada por lideranças religiosas e intelectuais vinculados ao candomblé que veem nela a descaracterização da tradição da herança africana.

A Igreja Católica teve uma posição ambígua em relação aos cultos de matrizes africanas, pois ora via estes com maus olhos condenando-os, ora estimulava a sua assimilação através do sincretismo religioso. Para Santos (1986), o sincretismo é um mito que fez crer na justaposição das religiões africanas ao catolicismo, quando na verdade não se registrou um verdadeiro sincretismo e sim uma estratégia para evitar o preconceito a que estavam sujeitas estas religiões (MARIZ, 1994). E por fim, a imagem do terreiro como um espaço despolitizado.

O primeiro Movimento Negro, a Frente Negra Brasileira (1931-1937), considerava que a luta contra o racismo e a integração do negro à sociedade brasileira seria muito mais eficaz se esta se mantivesse distante de qualquer forma de religiosidade e traços culturais, como a dança, o samba e a capoeira tradicionalmente associados à cultura negra (HOFBAUER, 2006: 359). Parecia haver um antagonismo entre a necessidade de uma luta política que

combatesse o racismo e assegura-se a integração do negro na sociedade brasileira e os cultos religiosos afro-brasileiros.

Até meados da década de 70, os terreiros são vistos como espaços despolitizados uma situação que se altera a partir dessa época. Um dos principais fatores que contribuíram para essa mudança foi a maior abertura dos terreiros à sociedade brasileira pelas suas lideranças que gradualmente vão penetrando diferentes espaços da sociedade: espaços culturais, universitários e da mídia. A abertura dos terreiros contribuiu para uma maior diversidade étnica dos seus membros, deixando estes de serem exclusivamente negros para passarem a ser também brancos (SILVA, 2014). Uma realidade que se verifica até aos dias de hoje, tanto no candomblé como na umbanda, “*despite its origins in the poorest stratum of society, the descendants of slaves, the Afro-Brazilian religion, both Candomblé and Umbanda, has now reached all social levels*” (PRANDI, 1991 *apud* MARIZ, 1994: 23). Esta abertura dos terreiros levou igualmente ao diálogo com outros atores sociais, como partidos políticos, o movimento negro institucionalizado e com grupos artísticos que através da cultura promoviam a conscientização do lugar do negro na sociedade.

O Concílio Vaticano II, convocado em 1961, através da bula papal “*humanae salutis*” pelo Papa João XXIII, teve o intuito de refletir sobre a Igreja e as suas relações com o mundo, conferindo maior flexibilidade de ação à pastoral da Igreja (OLIVEIRA, 2011). A partir das décadas de 70 e 80, formou-se pequenas comunidades territoriais, as Comunidades Eclesiais de Base-CEB, ligadas à Igreja Católica, que participavam no dia-a-dia das classes trabalhadoras empobrecidas. Vivendo de perto as carências e as dificuldades dos seus membros e influenciadas pela Teologia da Libertação, estas comunidades promoviam a leitura da Bíblia em articulação com a realidade política e social, buscando a sua transformação no sentido de torná-la mais justa para todos. A luta pela justiça social e econômica aproximou as CEB’s de outros movimentos sociais, principalmente aqueles que lutavam contra o regime militar e de outros grupos religiosos como os terreiros.

Os Agentes da Pastoral do Negro-APN consistiam em pequenos grupos de trabalho formados por padres e praticantes religiosos que trabalhavam com o intuito de promover a valorização do negro. Eles denunciavam a pouca presença de negros na hierarquia da Igreja e a histórica exclusão social do

negro na sociedade brasileira. Desenvolviavam ações que tivessem em vista o resgate da identidade negra e sua conseqüente valorização, aproximando a Igreja das religiões de matrizes africanas;

“A gente não começa um trabalho pra uma celebração afro, mas principalmente pra fazer despertar a consciência de negritude. A celebração afro é consequência. [...] Os europeus naquela época não entenderam, acharam que era bicho, como alguém vai entender e achar que aquilo que a gente faz é cultura, é resgate da história, se eles não conhecessem a nossa história” (CONTINS, 2005: 79)⁵.

Uma das principais atividades desenvolvidas pela APN's a nível nacional foi a Campanha pela Fraternidade em 1988 que teve como slogan “ouçam as demandas das pessoas”, questionando a posição da população negra na sociedade brasileira. A aproximação com o Movimento Negro trouxe uma maior conscientização do que era ser-se negro numa sociedade que se apresentava sob o manto de uma verdadeira cordialidade inter-racial, escondendo a realidade de exclusão e marginalização da população negra, que para muitos não o era percebida enquanto tal.

O negro no espaço evangélico

O tratamento da identidade negra nas igrejas evangélicas tem sido um assunto espinhoso, principalmente após os sucessivos ataques das igrejas neopentecostais às religiões afro-brasileiras. Desde a década de 80 tem sido amplamente noticiado os ataques de intolerância religiosa das igrejas evangélicas contra membros e espaços de culto das religiões afro-brasileiras. Apesar de os atos de discriminação e intolerância em relação a estas religiões não terem uma história recente, o que parece novo é o grau de agressividade destes ataques realizados principalmente por atores sociais vinculados às igrejas pentecostais, apresentando novas características e motivações (HARTIKAINEN, 2013).

A construção do ser-se negro na sociedade brasileira não pode ser concebida sem se fazer referência à história de escravidão e exclusão que escravos e seus descendentes estiveram sujeitos. Situação perante a qual a igreja católica e as igrejas evangélicas foram coniventes, o que tornou a aproximação dos ativistas negros com estas religiões um caminho poroso e complexo, marcado por idas e vindas. Contudo, esta aproximação, como

⁵ Depoimento de Cristina Ferreira Gomes que participava APN.

vimos, foi possível através APN's e com alguns segmentos das igrejas evangélicas, como a igreja Metodista, que tem um Ministério de Ação Afirmativa para tratar especificamente a questão racial.

Elizabete da Silva (1998) analisou a posição das igrejas protestantes Batistas e Anglicanas com a escravatura, no contexto baiano entre 1880 a 1930. A sua pesquisa, revelou que a igreja Batista era muito frequentada por negros que procuravam aí uma comunidade de afeto e uma maneira de obter prestígio social, uma vez que se tratava de uma igreja liderada por brancos e norte-americanos. Mesmo perante a elevada assiduidade de negros nos cultos, nos documentos analisados não há qualquer referência à cor dos seus membros, como se a partir da conversão todos os traços que pudessem ligar os negros a uma identidade africana fossem totalmente apagados. Por outras palavras era como se o negro sofresse um processo de desafricanização (PEREIRA, 2010).

Para a autora, havia uma discrepância entre aquilo que era valorizado como sendo a ética protestante, de todos serem iguais aos olhos de Deus e aquilo que acontecia na prática. Na prática, os protestantes consideravam o negro física e mentalmente inferior ao branco, confirmando as teorias racistas da época. A escravidão era justificada pela Teoria de Aristóteles, segundo a qual haveria povos que nasceriam para serem escravos enquanto outros povos nasceriam para serem senhores; pela Bíblia, na medida em que não existia nenhuma referência bíblica que condenasse a escravidão e, pela Doutrina da Igreja Espiritual, à igreja caberia o cuidado das almas enquanto a resolução dos assuntos políticos e económicos caberia ao governo. Para além destas justificativas havia o fato de o protestantismo ser uma religião minoritária no país, lembrando que na época a Igreja Católica disputava o espaço com os restantes grupos religiosos minoritários (PEREIRA, 2010).

No livro "A religião mais negra do Brasil", o pastor Marco Davi de Oliveira aponta o pentecostalismo como sendo a religião mais negra do Brasil, uma vez que em termos absolutos a maioria dos seus membros é negra. Antes de nos determos nas suas reflexões, gostaríamos de apresentar um breve resumo sobre o surgimento do pentecostalismo nos EUA.

O Pentecostalismo nasce a partir do Protestantismo histórico, num período de reconfiguração do campo religioso norte-americano, marcado pelo

descontentamento no cristianismo e pela procura de um Deus mais adaptado à cultura norte-americana. É também nesta época que outras denominações religiosas como os Mórmons, Testemunhas de Jeová e o Adventismo do 7º dia surgem (CAMPOS, 2005).

A primeira igreja Protestante foi a igreja Metodista fundada por John Wesley (1703-1791), que pregava duas bênçãos: a primeira bênção era a conversão ao cristianismo e a segunda bênção era a procura pela santificação que se traduzia num processo contínuo de aperfeiçoamento moral. Em 1867, criou-se a *National Holiness Association* que teve como função organizar encontros de fiéis com o intuito de estimular a santificação. Este movimento criou mal estar no interior da igreja Metodista levando à sua ruptura, dando origem a várias igrejas autônomas que ficaram conhecidas como as igrejas *holiness* (santidade): *Church of God* (1886); *United Holy Church of America* (1886); *Fire Baptized Holiness Church* (1989); *Pentecostal Holiness Church* (1899) e *Pentecostal Union* (1901).

No início do século XX, Charles Parsham (1873-1929) considerado o pai do Reavivamento, defende que a santificação seria obtida através da ação divina do Espírito Santo e não como resultado de uma conduta moral rígida. O batismo no Espírito Santo seria considerado a terceira bênção (ROLIM, 1987). Na sua origem o movimento pentecostal estava associado às ideias de “santidade completa”; “amor perfeito”; “perfeição cristã” e “pureza do corpo” fazendo com que:

“a novidade dessa doutrina era que a santidade não consistia na prática da caridade cristã, como na espiritualidade de Wesley, mas na presença do Espírito Santo...pregava a possibilidade de um poder esmagador e instantâneo” (OLIVEIRA, 2015: 26).

Em 1901, Parsham funda no Kansas, na cidade de Topeka, a *Bethel Bible College* onde realiza a cura divina e a assistência espiritual e material a pessoas pobres, ao mesmo tempo em que fornece treinamento a jovens missionários. O batismo no Espírito Santo revela-se através de uma experiência estática, com sinais físicos semelhantes a um estado de transe e a partir da fala de línguas estranhas conhecido pelo fenômeno de glossolalia (CAMPOS, 2005). Mais tarde, em 1905, Parsham funda na cidade de Houston, no Texas, uma nova escola bíblica em que um dos alunos é William Joseph Seymour (1870-1922), jovem inteligente e negro, que devido ao racismo de

Parsham é obrigado a assistir às aulas numa cadeira no lado de fora da sala (CAMPOS, 2005).

O pentecostalismo nasce oficialmente pelas mãos de Seymour que funda, em 1906, a Igreja Missão da Fé Apostólica na Azuza Street, em Los Angeles. Uma igreja frequentada por uma maioria de negros que passam a noite em oração em busca da santificação pelo Espírito Santo, santificação que Seymour alcança tendo ficado conhecido como o “negro profeta da Azuza Street”. Estes acontecimentos não passaram despercebidos da imprensa local que logo desde o início os classifica como a invasão da cultura africana numa cidade ianque (ROLIM, 1987). A presença do Espírito Santo parecia ter sido capaz de evitar as separações raciais e de classe nos primeiros anos de formação da igreja de Azuza Street, ultrapassando “*the color line*” que se fazia sentir na restante sociedade norte-americana. Enquanto que para Seymour, não havia qualquer tipo de discriminação racial, pois qualquer um pela santidade e por meio do Espírito Santo se poderia aproximar de Deus, os restantes negros dos EUA estavam a ser linchados e não tardaria que o racismo se fizesse sentir no interior da sua igreja. Fato que veio a ocorrer em 1914 com a fundação da Igreja Assembleia de Deus formada exclusivamente por pentecostais brancos que não aceitavam ser liderados por um negro (CAMPOS, 2005).

Desde que as primeiras igrejas pentecostais chegaram ao Brasil, tiveram entre os seus fiéis a participação ativa de negros nas suas liturgias e em alguns casos na hierarquia das suas igrejas. Estas foram fundadas por imigrantes europeus que viram no Brasil o solo fértil para a evangelização pelo Espírito Santo. De acordo com Oliveira (2015), o pentecostalismo teve início no Brasil a 19 de novembro de 1910, período em que o país se encontrava preparado para receber as novas ideias, principalmente devido a dois fatores: a Igreja Católica começava a apresentar os primeiros sinais de declínio pela perda de fiéis e na região do Norte, devido às precárias condições de vida existentes não havia disputa pelo espaço religioso, uma vez que os padres trocavam as zonas mais remotas por zonas com melhor acesso.

As primeiras igrejas evangélicas a chegarem ao Brasil foram: a Igreja Congregação Cristã no Brasil, fundada no bairro do Brás em São Paulo, por

Luigi Francescon⁶ em 1910; a Igreja Assembleia de Deus fundada por Daniel Berg e Gunnar Vingren⁷ em 1911, que inicialmente manteve o nome histórico de Missão de Fé Apostólica, tendo sido alterado para Assembleia de Deus em 1918; a Igreja do Evangelho Quadrangular fundada em São João da Boa Vista, interior de São Paulo, em 15 de novembro de 1951; a Igreja Pentecostal Brasil para Cristo, a primeira igreja pentecostal a ser fundada por um brasileiro, Manoel de Melo em 1955 e, a Igreja Pentecostal Deus é Amor fundada por David Miranda em 1961, um dissidente da Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo.

Segundo Oliveira (2015), o pentecostalismo conheceu uma expansão significativa no Brasil devido: a elevada imigração do meio rural para as grandes cidades (êxodo rural), principalmente para São Paulo e o Rio de Janeiro. Eram pessoas pobres que encontravam nos programas de rádio o alento para sobreviver às desventuras do dia-a-dia e aos domingos nas igrejas um lugar acolhedor e familiar. A imigração ocasionou o aumento da pobreza nos centros urbanos. Pobres e desempregados sentiam-se atraídos pela pregação evangélica que incluía na prática da fé a aspiração por uma vida material melhor. A pregação não se restringia aos dias de domingo nas igrejas, ela contemplava novos espaços de circulação dos fiéis como as praças, os trens e os ônibus proporcionando uma maior aproximação dos líderes com os leigos. Por fim, os dons do Espírito Santo estavam ao alcance de todos, independentemente da sua raça ou condição social. O poder da sua renovação levava os crentes a abandonar os seus vícios e a adotar novos comportamentos que lhes davam força para enfrentar a vida.

⁶ Foi um dos fundadores da igreja Presbiteriana da Itália em 1892, que aos 24 anos imigra para os Estados Unidos em busca de um futuro melhor. Em Chicago vive uma experiência que mudaria a sua vida, que seria a experiência no Espírito Santo que estava tomando toda a América. Em 4 de setembro de 1909, Francescon recebe uma grande revelação que o faz partir, junto com a sua mulher Resina Balzano, para Buenos Aires, junto com outros que acreditavam e já tinham experimentado o batismo no Espírito Santo. Chega ao Brasil em março de 1910, aproximando-se da comunidade imigrante italiana e da Igreja Presbiteriana do Brás, em São Paulo, acabando por criar uma grande divisão nesta igreja, formando a igreja Congregação Cristã no Brasil, formada por membros dissidentes daquela igreja e de outras igrejas protestantes históricas como a Batista e a Metodista (OLIVEIRA, 2005).

⁷ Em 1902 e 1903, dois suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren chegam aos Estados Unidos, aproveitando a onda de imigração da Europa para a América. Ambos se juntam à Igreja batista de Chicago, de origem sueca, pastoreada por W. H. Durham, que havia experimentado o batismo pelo Espírito Santo. Enquanto Berg foi membro da igreja de Durham em Chicago saindo de lá como missionário diretamente para o Brasil, Vingren foi pastor da Igreja Batista de Menominee, no Michigan. Posteriormente, foi pastor da Igreja Batista na cidade de South Bend, no Michigan de onde saiu como missionário para o Brasil (OLIVEIRA, 2005).

O pentecostalismo é por excelência a religião eleita pela população negra. Uma população que tem sido historicamente marginalizada e excluída das várias esferas da sociedade brasileira, mas que encontra no interior do pentecostalismo um lugar com o qual se identifica, pois as liturgias se aproximam da realidade do afrodescendente. Oliveira (2015) sugere que o negro pela sua história de resistência, apresenta uma forma própria de sentir Deus e viver a religiosidade:

“a comunidade negra mantém-se coesa na religião. Essa religiosidade tende a ser mais participativa por não se sustentar apenas em conceitos de uma teologia abstrata e metafísica – uma religiosidade na qual a fé torna-se real também pelo fato de o negro ter, em sua negritude e origem, uma relação com a natureza que o faz perceber a ação de Deus em todas as instâncias da vida e do cotidiano” (OLIVEIRA, 2015: 48).

As igrejas pentecostais ao assimilarem à sua liturgia aspectos da cultura negra abriram a possibilidade de o negro vivenciar a religiosidade na sua especificidade, uma situação bem distinta do que ocorria nas igrejas protestantes. As igrejas protestantes ao adotaram uma liturgia próxima à cultura europeia, estimulando a leitura integral da Bíblia, tornou a sua mensagem mais receptiva para as classes médias e altas afastando-se da forma de ser dos afrodescendentes e das populações excluídas. Observando as posições hierárquicas destas igrejas dificilmente se encontram pastores negros, pois um dos requisitos fundamentais para almejar chegar a essa posição é ter educação, um critério que só por si excluía muitos negros que não dispunham de meios financeiros para pagar os seus estudos. A importância dada à leitura integral da Bíblia fez com que estas igrejas fossem denominadas de “religião do livro” (OLIVEIRA, 2015).

Na década de 80, Regina Novaes e Maria Floriano (1985), conduziram uma pesquisa que teve como objetivo compreender as relações raciais no interior das igrejas protestantes, numa tentativa de traçar o perfil do negro evangélico. A pesquisa mostrou que a discriminação racial é um assunto a ser evitado no interior destas igrejas, quer pelos brancos que não querem que o preconceito racial seja desvendado, quer pelos próprios negros que negam a existência deste, ou se o sentem não o expõem publicamente. A pesquisa revelou igualmente que o negro é percebido de duas formas distintas, o negro que está fora da igreja e que por isso é olhado de forma suspeita, e o

negro crente que se converteu e faz parte da igreja, sendo considerado “um ganho para Cristo”. No discurso dos entrevistados é notória a oposição entre o ser-se crente e o ter-se preconceito racial, pois o crente que discrimina com base na cor ainda não é um verdadeiro crente;

“...a igreja não é perfeita. E aqueles que têm preconceitos e discriminam no interior da igreja não estão eles mesmos “totalmente ganhos para Cristo, transformados em Cristo” (NOVAES&FLORIANO, 1985: 39).

Salvo raras exceções, existiam poucos pastores negros nas distintas denominações protestantes, a dificuldade de acesso à educação formal é apontada como a causa que justifica o reduzido número de negros que chegam a posições hierárquicas superiores no interior destas igrejas. Contudo, quando existem pastores negros não raras vezes estes são alvo de preconceito racial, sendo que este varia em função da composição da igreja, assim nas igrejas de classe média e alta o preconceito se manifesta com mais intensidade do que nas igrejas do subúrbio. A única exceção identificada foi na Igreja Metodista onde se registra um significativo número de negros e descendentes de negros a ocupar posições de destaque na hierarquia da igreja. O documento Vida e Missão – Decisões do XIII Concílio Geral da Igreja Metodista, produzido no âmbito do Concílio Geral realizado em 1982, explícita que os metodistas têm o comprometimento “*com as lutas que visam denunciar a pobreza e toda a forma de exploração*” (NOVAES&FLORIANO, 1985: 60).

Deste modo, a pesquisa conclui que o preconceito racial existia nas igrejas protestantes, embora de forma velada, os negros crentes protegiam-se desse preconceito tornando invisível a sua própria cor. Logo no momento da conversão, os negros deixam de lado traços importantes da sua identidade negra, assimilando uma nova forma de estar condizente com os membros brancos de quem se tornam irmãos de fé. Uma vez fazendo parte dessa comunidade religiosa eles “*não se identificam como negros. Quando se veiculam à identidade crente, “cristãos verdadeiros”, separam-se definitivamente dos outros negros, dos traços culturais africanos e do passado histórico que têm em comum*” (NOVAES&FLORIANO, 1985: 58).

Se nas igrejas protestantes o negro sofria um processo de desafricanização, nas igrejas pentecostais o negro sofre um movimento reverso

retornando às suas origens africanas, fazendo com que os cultos pentecostais assumam “*uma brasilidade mais evidente e se coaduna com o jeito mais solto e irreverente da cultura do afrodescendente*” (OLIVEIRA, 2015: 66). A experiência religiosa dos negros no Brasil compreende a utilização do corpo como instrumento de culto, que é usado livremente no momento de adoração, podendo ir desde palmas e danças até o rastejar no chão ou abrir os braços em posição de voo entre outras. Outro aspecto que chama atenção nos cultos pentecostais e que atrai os negros é a musicalidade. No Brasil, a musicalidade desempenhou um importante papel na resistência do povo negro escravizado, pois era através da dança e da música que os negros superavam o seu sofrimento, desta forma “*a musicalidade do negro está relacionada com a vida, o sofrimento, as lutas por libertação e os momentos de nascimento e morte*” (OLIVEIRA, 2015: 66).

Tem se vindo a observar um fenômeno interessante, se por um lado, as igrejas pentecostais são apontadas como aquelas que abrem mais espaço à participação dos negros nos seus cultos e na estrutura hierárquica de poder, por outro lado, elas são identificadas como aquelas que mais demonizam as práticas culturais de origem africana. Um antagonismo que Oliveira (2015) classifica como imprudente, nas suas palavras “*seria inadequado, ou mesmo leviano, caracterizar certas práticas culturais como diabólicas só porque sua origem está na África*” (OLIVEIRA, 2015: 68).

Nas últimas décadas as igrejas evangélicas têm procurado redefinir o sentido de pertença e de participação. A construção de novos sentidos tem enfatizado o uso do corpo e da música, principalmente entre jovens, contribuindo para a abertura dessas igrejas ao debate sobre a negritude. Tradicionalmente, a referência à África tem feito a alusão à negritude associada às expressões do candomblé, da capoeira e dos orixás (BIRMAN, 1989). Expressões essas que têm sido associadas pelos pentecostais ao Diabo e conseqüentemente ao mal, devendo por isso ser rejeitadas. Mas a rejeição a estas expressões não significa que os pentecostais não tenham um posicionamento quanto à questão étnica e racial.

Márcia Pinheiro (2007) procurou compreender de que forma a apropriação da música negra ou *black music gospel* pelas igrejas protestantes – Batista, Presbiteriana e Metodista - tem contribuído para a redefinição da

cultura negra e do negro nestas igrejas. A sua pesquisa revelou que existe certa resistência quanto à aceitação da *black music gospel* no interior destas igrejas. A música negra é invariavelmente associada ao Satanás e aos cultos de possessão. Deste modo, as festas de *black music gospel* são organizadas sem apoio institucional, mesmo assim, os produtores que trabalham com a música negra veem o seu trabalho como complementar à prática da fé. Além disso, consideram que o seu trabalho contribuí para o resgate da cultura negra no meio evangélico, respondendo à necessidade de um grupo específico de crentes, fundamentalmente constituído por jovens negros que participam nessas festas. Através do resgate cultural torna-se possível pensar na articulação entre religião e a herança cultural negra.

Mesmo que na visão dos produtores o resgate da cultura negra possa simbolizar a possibilidade de reflexão e debate sobre a articulação entre religiosidade e negritude no interior destas igrejas, isto não necessariamente significa que os jovens que participam nas festas de *black music gospel* entendam estas como “*mobilizações étnicas e ligadas à inscrição política*” (SANSONE, 2003 *apud* PINHEIRO, 2007: 173). É interessante constatar que a cultura negra a que se faz alusão nas letras das músicas não se relaciona com o negro brasileiro, mas sim com o negro da diáspora Estados Unidos – Rio de Janeiro, no que respeita ao protestantismo e à escravidão (PINHEIRO, 2007).

A identidade negra é entendida aqui enquanto expressão cultural da forma de ser de um povo, o povo negro, que desde a sua chegada ao Brasil tem convivido com diferentes culturas e sido alvo de sucessivos ataques, dirigindo-se estes preferencialmente contra o panteão afro-brasileiro, especialmente a linha ou categoria de Exu que é associado ao Diabo cristão (SILVA, 2007).

De acordo com o relatório da ONG *Minority Rights Groups International* sobre os ataques de intolerância religiosa no Brasil e noutros países, publicado em 2010, a intolerância religiosa poderia ser considerada como um novo tipo de racismo. Um racismo que à luz da lente histórica não é assim tão “novo”, uma vez que as religiões afro-brasileiras foram perseguidas durante quatro séculos pela Igreja Católica, pelo Estado republicano, principalmente na primeira metade do século XX através dos órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e finalmente, pelas elites sociais

num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil (SILVA, 2007)⁸.

Se a relação entre identidade negra – África – e religiões de matrizes africanas parece constituir uma verdade inquestionável, esta tem vindo a ser questionada nos últimos anos. Oliveira (2015) tenta desconstruir esta relação ao afirmar que os negros têm vindo a perder espaço nas religiões afro-brasileiras. Segundo o autor, isto se deve ao afastamento destas religiões das camadas mais pobres e marginalizadas, onde se encontra a população negra, aproximando-se da população mais branca com mais poder de consumo para pagar as festas e as oferendas caras. Aponta também que estas religiões não desenvolvem estratégias que estimulem o relacionamento entre os seus membros, por forma a construir uma comunidade de pertença e nem estabelecem um código ético estruturado, deixando estas considerações à responsabilidade individual de cada membro (OLIVEIRA, 2015).

A associação do negro a outras formas de religiosidade, nomeadamente a sua conversão às igrejas evangélicas, tem indicado que *“quando os negros se tornam crentes, estes esquecem a sua identidade enquanto negros”* (BURDICK, 1999: 111). Recentemente, tem havido uma tentativa de aproximação do campo evangélico em relação à cultura negra e ao debate sobre o racismo na sociedade brasileira. Considerando que em termos absolutos há mais negros nestas religiões do que nas religiões afro-brasileiras, as igrejas pentecostais podem se constituir um importante intermediador no diálogo com o governo para a promoção da igualdade racial e valorização do negro na sociedade brasileira.

Sendo o campo pentecostal vasto e heterogéneo, não podemos deixar de referir que algumas denominações pentecostais, principalmente as igrejas neopentecostais (Igreja Universal do Reino de Deus; Renascer em Cristo e

⁸ A preocupação quanto aos ataques de intolerância religiosa e discursos das igrejas neopentecostais em relação às religiões afro-brasileiras surgiu no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia-ABA, com a instauração da Comissão de Relações Étnicas e Raciais- Crer em 2002. Pela primeira vez, a discussão sobre este tema foi incluída como um dos objetivos desta Comissão que derivou na realização de vários fóruns: “XXIV Reunião Brasileira de Antropologia e na Jornada de Direitos Humanos” (ABA e Universidade São Judas Tadeu), ocorridos em 2003 em Olinda e São Paulo, respectivamente, e no Seminário “Raça, Racismo e Políticas Públicas: um debate antropológico” (ABA-UFBA), ocorrido em 2004, em Salvador (SILVA, 2007).

Igreja Nova Vida) têm sido apontadas como as principais responsáveis pelos ataques de intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras e contra qualquer forma de expressão cultural que de forma direta ou indireta possa ser associada a estas religiões. A intolerância religiosa não se tem limitado aos ataques diretos a membros e casas de culto das religiões afro-brasileiras, mas também à estigmatização e combate aos símbolos da herança africana no Brasil (SILVA, 2007). No Rio de Janeiro, a organização não governamental-ONG, bateria mirim da “Toca o Bonde – Usina da Gente”, que ensinava samba a crianças e jovens moradores das comunidades carentes da região de Santa Teresa, foi completamente esvaziada. Os pais evangélicos retiraram os seus filhos da ONG justificando que o samba estava vinculado ao “culto do demônio”. Para os evangélicos a escola de samba é designada como a “escola do capeta” (SILVA, 2007).

O que torna interessante é que a desqualificação dos símbolos africanos faz-se através da “incorporação” destes símbolos às práticas evangélicas, contudo o processo de assimilação descaracteriza esses símbolos da sua raiz ancestral, isto é, da sua herança africana e conseqüentemente da sua ligação às religiões afro-brasileiras. Assim a capoeira, que esteve na sua origem, intimamente ligada ao candomblé, é designada pelos evangélicos como a “capoeira de Cristo evangélica”; o gospel evangélico que não faz qualquer referência aos orixás ou aos santos católicos; o acarajé, alimento associado ao orixá Iansã, tradicionalmente comercializado por baianas com as suas vestimentas brancas tradicionais e guias, nacionalmente conhecido como sendo dos terreiros, passa a ser designado pelos evangélicos de “acarajé do Senhor” (SILVA, 2007).

Referências Bibliográficas

- BIRMAN, Patrícia. Construção da negritude: notas preliminares. In: SILVA, J.; BIRMAN, P.; WANDERLEY, R. (org.). *Cativeiro e liberdade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1989.
- BURDICK, John. Tortura e redenção. In: *Religião & Sociedade*, n.1, v.20, p. 55-63, Rio de Janeiro, 1999.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP*, n.67, p. 100-115, set./nov. 2005.
- CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CONTINS, Marcia. *Lideranças Negras*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2005.
- FRIGERIO, Alejandro. Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religiãomundial. In: *Religião & Sociedade*, n.2, v.25, p.136-160, Rio de Janeiro, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan S.A., 1989.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: *Revista Religião & Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000200005>. Acesso em: 20 abr. 2014.
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.
- HARTIKAINEN, ELINA. *A Candomblé politics of respect: forming na african religious public in multiculturalista Brazil*. Tese de Doutorado. University of Chicago. Chicago, 2013.
- HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: UNESP, 2006.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA-IBGE. Censo demográfico – características gerais da população – resultados da amostra. 2010.
- MARIZ, Cecília L. *Coping with poverty. Pentecostals and Christian Base in Brazil*. Tese de Doutorado. Temple University Press. Philadelphia, 1994.
- NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, A. A. S. Candomblé e Umbanda: práticas religiosas da identidade negra no Brasil. In: *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 9 (27), p. 923-944, dez. 2010.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Tempo Social*, n.1, v.19, p.287-308, USP, nov. 2006.

NOVAES, Regina Reyes; FLORIANO, Maria da Graça. *O negro evangélico*. In: Comunicações ISER, ano 4, Rio de Janeiro, out. 1985.

NUCCI, Priscila. *Odisseu e o abismo: Roger Bastide, as religiões de origem africana e as relações raciais no Brasil*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, dez. 2006.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. *Orixás: a manifestação cultural de Deus: uma análise das liturgias católicas "inculturadas"*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2011.

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

PEREIRA, Cristina Kelly da Silva. Religião e negritude: discursos e práticas no protestantismo e nos movimentos pentecostais. In: *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 18, p. 95-113, dez.2010.

PINHEIRO, Márcia Leitão. Música, religião e cor – uma leitura da produção de black music gospel. In: *Religião & Sociedade*, n. 27 (2), p. 163-180, Rio de Janeiro, 2007.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

SANCHIS, Pierre. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. In: *Religião & Sociedade*, n.2, v.20, p.55-72, Rio de Janeiro, 1999.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. Tese de Doutorado, São Paulo: USP, 1998.

_____. Visões protestantes sobre a escravidão. In: *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, p. 1-26, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org). *Intolerância Religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora USP, 2007.

_____. Religion and black cultural identity. Roman Catholics, Afro-brazilians and Neopentecostalism. In: *Vibrant*, v.11, n. 2, 2014.