

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Mestrado em Sociologia

Dissertação



Os negros do “Saravá, meu Pai” para o “Amém, Jesus”:
abordagem sobre questões de fé e identidade.

Humberto Ribeiro Duarte

Pelotas, 2017

Humberto Ribeiro Duarte

Os negros do “Saravá, meu Pai” para o “Amém, Jesus”:
abordagem sobre questões de fé e identidade.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Vinicius Spolle

Pelotas, 2017

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas

Catálogo na Publicação

D812n Duarte, Humberto Ribeiro

Os negros do “Saravá, meu Pai” para o “Amém, Jesus”:
abordagem sobre questões de fé e identidade. / Humberto
Ribeiro Duarte; Orientador: Marcus Vinicius Spolle. – Pelotas,
2017.

116f.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de
Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia,
Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas.

1. Identidade negra. 2. Religião. 3. Conversão. 4.
Pertença. I. Spolle, Marcus Vinicius; orient. II. Título.

CDD 300

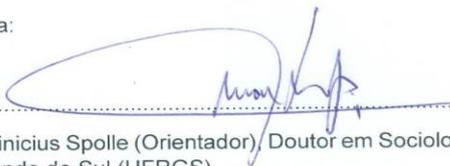
Humberto Ribeiro Duarte

O negro do "Saravá, meu pai" para "Amém Jesus": abordagem sobre questões de fé e identidade.

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 23 de junho de 2017.

Banca examinadora:



Prof. Dr. Marcus Vinicius Spolle (Orientador), Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).



Profa. Dra. Cassiane de Freitas Paixão, Doutora em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).



Profa. Dra. Patricia dos Santos Pinheiro, Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).



Prof. Dr. Sérgio Botton Barcelos, Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Este trabalho é dedicado a todas as pessoas que de maneira direta ou indireta, cooperaram com o seu apoio, demonstrado sob diversas formas.

Ao meu orientador pela confiança e, em especial, à minha família por todo amor, paciência e compreensão a mim concedidos ao longo dessa jornada.

.

*“Nós aprendemos a voar como os pássaros.
A nadar como os peixes.
Mas não aprendemos a conviver como irmãos!”
Martin Luther King*

Resumo

DUARTE, Humberto Ribeiro. **Os negros do “Saravá, meu Pai” para o “Amém, Jesus”**: abordagem sobre questões de fé e identidade. 2017. 116f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

O presente trabalho tem como foco compreender a dinâmica da construção das identidades de negros ex-praticantes de cultos afro-brasileiros, convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus na cidade de Pelotas. Para o desenvolvimento da pesquisa foram realizadas sete entrevistas, sendo cinco com negros convertidos à denominação neopentecostal, uma com representante de Centro de Umbanda/Nação de Pelotas e outra com representante do Movimento Negro Evangélico da região metropolitana de Porto Alegre. Foram realizados questionamentos sobre questões referentes às razões de ingresso, pertencimento, mobilidade social, discriminação racial, evasão, intolerância religiosa e identidade, em relação às religiões de matriz africana e Igreja Universal do Reino de Deus. Fez-se análise qualitativa das respostas dos entrevistados, após enquadramento em três categorias principais e estas, por sua vez, em subcategorias. A primeira categoria - Religiões de matriz africana tratou das razões de ingresso, pertença, mobilidade social e identidade; A segunda categoria - Saída das religiões de matriz africana, das causas para o trânsito religioso; a terceira categoria - O negro evangélico, tratou da pertença (amizades e ritos), identidade e negritude (cabelo, boa aparência, discriminação racial, hierarquia e o uniforme), intolerância religiosa e mobilidade social (dízimo e teologia da prosperidade). Além das entrevistas utilizou-se, também, como fonte, publicações do Movimento Negro Evangélico e da Igreja Universal do Reino de Deus. Através da análise dos resultados obtidos, conclui-se que os negros convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus apresentaram a construção de uma nova identidade a partir da ausência do sentimento de pertença e rejeição às religiões de matriz africana. Percebeu-se, também, que após a conversão, os entrevistados manifestaram sentimentos de acolhida pela nova denominação e reprodução dos discursos iurdianos, especialmente àqueles vinculados a mobilidade social através do pagamento do dízimo (é dando que se recebe), a consciência pessoal evoluiu no que se refere aos direitos sociais voltados aos negros, as entrevistadas apresentaram novas identidades, subordinadas ao discurso da Igreja Universal do Reino de Deus, segundo o qual Deus vê todos como iguais, indistintamente da cor de pele ou classe social (apesar de relato de discriminação racial por uma colaboradora). Sob essa ótica e atendendo aos interesses pessoais vinculados à ascensão social, status na coletividade religiosa pela assimilação/reprodução da estigmatização das religiões de matriz africana, as entrevistadas demonstraram ausência de preocupação com a herança cultural, enquanto afrodescendentes.

Palavras-chave: Identidade negra; Religião; Conversão; Pertença.

Abstract

DUARTE, Humberto Ribeiro. **The black from the “Saravá, my father” to the “Amen, Jesus”**: approach on issues of faith and identity. 2017. 116f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

The present work focuses on understanding the dynamics of identities construction of black people ex-practitioners of Afro-Brazilian cults, converted to the Universal Church of the Kingdom of God in the city of Pelotas. For the development of the research, seven interviews were accomplished, being five with black people converted to the denomination Neo-charismatic movement, one with the representative of Center of Umbanda/Pelotas Nation and another with the representative of the Evangelical Black Movement of the metropolitan region of Porto Alegre. Questions were performed on issues related to the reasons for entrance, membership, social mobility, racial discrimination, evasion, religious intolerance and identity, in relation to the African matrix religions and the Universal Church of the Kingdom of God. A qualitative analysis of respondents' answers was done, after being classified into three main categories and these, in turn, into subcategories. The first category - African matrix religions - dealt with the reasons of entrance, belonging, social mobility and identity; The second category - Exit of religions of African matrix, dealt with the causes for the religious transit; The third category - The evangelical black, dealt with belonging (friendship and rites), identity and negritude (hair, good looking, racial discrimination, hierarchy and the uniform), religious intolerance and social mobility (tithing and prosperity theology). Beyond the interviews, publications of the Black Evangelical Movement and the Universal Church of the Kingdom of God were also used as a source. Through the analysis of the results obtained, it is concluded that the black people converted to the Universal Church of the Kingdom of God presented the construction of a new identity from the absence of the feeling of belonging and rejection to the African matrix religions. It was also noticed that after the conversion, the interviewees manifested feelings of reception by the new denomination and reproduction of the iurdian discourses, especially to those linked to social mobility through the payment of tithing (it is giving that one receives), the personal conscience has evolved concerning black social rights, the interviewees presented new identities, subordinated to the discourse of the Universal Church of the Kingdom of God, according to which God sees everyone as equal, regardless of skin color or social class (despite a report of racial discrimination by a female collaborator). From this point of view and taking into account personal interests linked to social ascension, status in the religious collectivity by the assimilation/reproduction of the stigmatization of African matrix religions, the interviewees showed lack of concern with the cultural heritage, as Afro-descendant.

Key-words: Black identity; Religion; Conversion; Belonging.

Lista de Abreviaturas e Siglas

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
MNE	Movimento Negro Evangélico

Sumário

1	Introdução.....	10
2	Aspectos das religiões de matriz africana no Brasil.....	17
2.1	Formação das religiões de matriz africana.....	17
2.1.1	O Candomblé.....	17
2.1.2	A Umbanda.....	20
2.1.3	As religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: Batuque, Linha Cruzada e Umbanda	23
3	Os movimentos Pentecostal e Neopentecostal.....	30
3.1	A Teoria das “Três Ondas”	31
3.2	O Movimento Negro Evangélico: história, desafios e perspectivas	38
4	A construção da identidade social do negro através da religiosidade: discutindo conceitos de classe, identidade nacional e mestiçagem, democracia racial e negritude, negro e identidade religiosa	43
4.1	Classe.....	43
4.2	Identidade nacional e mestiçagem – os primórdios do desprestígio da identidade negra brasileira.....	47
4.3	O mito da democracia racial e negritude	53
4.4	O negro e a identidade religiosa.....	59
4.4.1	A conversão e o pertencimento religioso: construção de uma identidade do negro brasileiro?	64
5	As manifestações dos negros convertidos	68
5.1	As entrevistadas	68
5.2	Categorização dos resultados	70
5.3	Análise dos dados a partir das entrevistas realizadas	71
5.3.1	Categoria 1 – Religiões de matriz africana	71
5.3.1.1	Razões de ingresso e permanência nas religiões de matriz africana.....	71
5.3.1.2	Sentimento de pertença em relação às religiões de matriz africana.....	73
5.3.1.3	A mobilidade social dos negros nas religiões de matriz africana	75
5.3.1.4	Identidade negra nas religiões de matriz africana.....	76

5.3.2 Categoria 2 – Saída das religiões de matriz africana.....	77
5.3.2.1 Razões para o abandono das religiões de matriz africana e conversão à Igreja Universal do Reino de Deus	77
5.3.2.2 O embranquecimento das religiões de matriz africana.....	81
5.3.2.3 Formas de ingresso na Igreja Universal do Reino de Deus.....	82
5.3.2.4 Atrativos oferecidos pela Igreja Universal do Reino de Deus	82
5.3.3 Categoria 3 – O negro convertido à Igreja Universal do Reino de Deus	84
5.3.3.1 Sentimento de pertença religiosa do convertido à Igreja Universal do Reino de Deus, as amizades e semelhanças de ritos	85
5.3.3.2 Identidade do convertido e negritude	87
5.3.3.3 A discriminação racial.....	90
5.3.3.4 O cabelo do negro convertido e a “boa aparência”	93
5.3.3.5 A hierarquia e o uniforme	95
5.3.3.6 Intolerância religiosa.....	96
5.3.3.7 Classe (mobilidade social e crescimento patrimonial) após a conversão e o dízimo (dar para receber).....	99
6 Considerações finais	105
Referências	109

1 Introdução

Os negros capturados em solo africano, até mesmo por nativos, para cá trazidos como escravos em condições desumanas e degradantes nos navios tumbeiros¹ passaram a viver uma saga que durou de meados do século XVI até o século XIX. Provenientes de diversas regiões do continente africano os aprisionados, nos portos de embarque, eram apartados de suas famílias e tribos.

No Brasil, os escravos se incorporam à reprodução social dos engenhos e fazendas, assimilando a sua condição de mercadoria (“peças”), marcados a ferro. A sobrevivência do escravo estava condicionada a recriação de sua identidade no sistema escravista brasileiro. A assimilação da condição de escravo desencadeou processo de resignificação ao sentido de suas existências.

Dado fundamental do sistema escravista, a dessocialização, processo em que o indivíduo é capturado e apartado de sua comunidade nativa, se completa com a despersonalização, na qual o cativo é convertido em mercadoria na seqüência da reificação, da coisificação, levada a efeito nas sociedades escravistas. (ALENCASTRO, 2006, p. 144).

Sob o viés religioso no Brasil, os africanos trouxeram a diversidade cultural e de culto aos orixás, ligada diretamente às diferentes regiões africanas onde a população negra era capturada para tráfico negreiro. Não há como falar nas origens e evolução do Candomblé, Batuque e Umbanda sem correlacionar todo o contexto do negro como escravo e depois como liberto. Separados de suas famílias, o Candomblé brasileiro surge como meio de construção, interação de novos grupos e preservação de identidade do negro escravo para manter viva a herança étnica, pois

¹ Navio negreiro (também conhecido como "navio tumbeiro") é o nome dado aos navios de carga usados para o transporte de escravos até o século XIX, especialmente os africanos. Os negros eram acondicionados em compartimentos apertados nos porões, onde se alimentavam e defecavam nesses espaços com pouca luminosidade e ar empestado. Devido às péssimas condições em que eram trazidos para o Brasil (meses em alto mar) a maior parte da carga de escravos morria no trajeto e jogados ao mar. Fato esse que deu esse nome aos navios negreiros.

proibidos de praticar cultos e rituais, transformaram santos católicos em orixás.

Parés (2006), ao se referir à memória identitária, afirma que o Candomblé é uma herança religiosa africana mantida durante a escravidão e sua prática apresenta múltiplas “nações”, que significavam uma nova união e familiaridade, ou seja, com a escravidão os laços biológicos foram substituídos pelos laços étnicos, que se denominava “nação”² do Candomblé, atribuindo assim, a essa prática religiosa uma função agregadora, de solidariedade e identitária.

A Umbanda, nascida no início do século XX, sob influência de elementos do kardecismo, adquire nova dimensão no cenário social e religioso nacional. Ao final do período de escravidão e com o incremento no processo de industrialização, marcado pela marginalidade social dos negros a pouco alforriados e sua dificuldade de adaptação cultural e religiosa nos centros urbanos, a Umbanda surge e se fortalece enquanto religião institucionalizada, na medida em que, além de preservar, mesmo que sincretizada, algumas tradições africanas, torna-se capaz de, através do coletivo, promover a inserção social dos negros libertos.

O cenário religioso nacional, na década de 1970, testemunha o nascimento da Igreja Universal do Reino de Deus. Em poucas décadas a denominação religiosa se firma como a maior representante evangélica neopentecostal do Brasil. De acordo com dados do IBGE, em 2010, houve um acréscimo de 61,13% no número de evangélicos entre os indivíduos que se declararam praticantes de alguma religião. No ano de 2000, o Censo já havia computado a presença de 25 milhões de evangélicos no país. Nesse contexto, optou-se pela Igreja Universal do Reino Deus por apresentar, também, um crescimento no número de seguidores negros na cidade de Pelotas, segundo dados do instituto de estatística em 2010, a Igreja Universal do Reino de Deus, apresentou 3309 seguidores, sendo 1885 brancos e 1368 negros.

A Igreja Universal do Reino de Deus, segundo Matos (2015), sustenta-se em três premissas básicas, que serão detalhadas ao longo da dissertação: a confissão

² Os negros trazidos como escravos pertenciam a locais distintos na África, com costumes, dialetos e culturas diferenciadas. Eram daometanos, yorubás, congolenses, angolanos, malês e inúmeros outros grupos, que em terras brasileiras procuraram manter seus hábitos, sua cultura e também seus ritos religiosos. Daí surgiram as nações de candomblé, ou seja, a prática do candomblé conforme ritos específicos da origem do povo praticante, como a nação de Ketu, a nação Jêje, a nação Efon, Angola e Kongo. Disponível em: <<http://olhosdeoxala.blogspot.com.br/2012/03/as-diferencas-entre-algumas-nacoes-no.html>>. Acessado em: 22 abr 2017.

positiva, a teologia da prosperidade e a maldição hereditária.

Na confissão positiva, o fiel crê firmemente em algo, convicto que sua confissão a Deus se realizará pelo poder de sua fé, sendo transformador no indivíduo, dessa maneira tudo que acontecer é fruto e consequência da exclamação das palavras de fé.

O segundo fundamento diz respeito à Teologia da Prosperidade. Para obter as bênçãos de Deus, o fiel deve seguir as leis da prosperidade, confessando suas posses e através do princípio da reciprocidade, contribuir para a igreja na mesma proporção. Quanto maior a contribuição financeira, maior o agrado a Deus, conseqüentemente a obtenção de maiores bênçãos recebidas.

Através do combate a maldição hereditária ou teoria do pecado, Deus aponta que castigará a maldade dos pais através dos filhos até a terceira e quarta gerações. Essa terceira característica da Igreja Universal do Reino de Deus, a transformou na maior oponente às religiões de matriz africana, por acreditarem derivar delas todas as mazelas do mundo.

Nesse contexto marcado pela diversidade religiosa, com características específicas a cada uma delas, é que os negros saídos das religiões de matriz africana, convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus de Pelotas, tornam-se o foco da dissertação, para compreender seus processos identitários da transição à confissão da nova fé. O objetivo geral é compreender a dinâmica sobre esse processo no que se refere à possibilidade de uma agregação ou redefinição de suas identidades negras após a conversão.

De acordo com Simplício (1996) a palavra conversão etimologicamente significa “mudança em volta” um ideal de transformação. Para a autora a conversão religiosa nasce de uma situação de crise, um sentimento impotência diante dos problemas, da falta de compreensão.

Sentimento de pertença, prosperidade, mobilidade social, identidade religiosa, discriminação racial e religiosa contra denominações de matriz africana após a conversão, são questões norteadoras para compreender o processo relacionado à identidade dos negros convertidos à nova igreja neopentecostal.

Em relação aos objetivos principais, propõe-se a: identificar as razões que levaram os negros a se tornarem adeptos das religiões de matriz africana, seus sentimentos de pertença, agregação ou construção de uma nova identidade; identificar as causas que levaram os negros ex-participantes das religiões de matriz

africana declararem-se praticantes de cultos evangélicos e as formas de ingresso; compreender, a partir das discussões sobre classe, identidade nacional e mestiçagem, democracia racial e negritude, negro e identidade religiosa, como são construídas, desconstruídas e reconstruídas as identidades dos negros convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus, sua visão de religiosidade, sobre preconceito racial e intolerância religiosa, bem como sua postura de abandono ou não, de sua negritude.

As hipóteses desta pesquisa estão vinculadas às seguintes arguições: a identidade dos negros está vinculada às religiões de matriz africana, nascidas no período colonial brasileiro, porque além do culto às divindades, constituíram-se em espaços de resistência através da substituição dos laços biológicos, pelos étnicos (função agregadora e solidariedade de uma nova familiaridade), preservação da memória histórica e identitária do negro escravo; a ausência do sentimento de pertença devido ao embranquecimento das religiões de matriz africana e o não atendimento às demandas espirituais contribuem para o abandono da antiga religião e o trânsito para a nova denominação, em razão de determinadas vantagens oferecidas pelas igrejas evangélicas, especialmente a valorização da autoestima e possibilidade de ascensão social aos convertidos determinam a saída das religiões afro-brasileiras; os negros convertidos reproduzem discursos e práticas da Igreja Universal do Reino de Deus, rejeitando as antigas denominações de matriz africana, seus praticantes, significados religiosos e espaço de preservação da memória cultural e histórica afrodescendente, em razão da intolerância religiosa.

Quanto à metodologia utilizada, o trabalho se baseia em pesquisa qualitativa realizada na cidade de Pelotas, entre outubro de 2016 e fevereiro de 2017. No desenvolvimento da pesquisa além de entrevistas semiestruturadas com ex-participantes das religiões de matriz africana, convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus, fez-se levantamento bibliográfico sobre o surgimento das religiões afro-brasileiras e do movimento evangélico até vertente neopentecostal representada pela Igreja Universal do Reino de Deus; coleta de material bibliográfico produzido pela IURD, disponibilizado em livros de autoria do bispo Edir Macedo e outros textos de diversos autores veiculados no *site* da igreja, outras bibliografias consultadas estão relacionadas ao Movimento Negro Evangélico, através de livro e textos disponibilizados em *sites* de consulta.

Antecedendo a apresentação do público alvo da pesquisa, importa esclarecer

que das cinco entrevistas realizadas com negros egressos das religiões de matriz africana, convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus, quatro foram selecionadas por conveniência do líder religioso do município, mesmo diante da entrega, semanas antes, de cópia do projeto e algumas questões-chaves do trabalho. Consultado sobre a possibilidade de ceder entrevista, o pastor rejeitou de pronto o convite, sob o argumento que “era novo na cidade”, não conhecendo a realidade local e, também, porque era branco. Contudo é de se destacar que o religioso, reside no Rio Grande do Sul a mais de 20 anos, tendo sido pastor responsável por diversos templos de diferentes cidades gaúchas, o que poderia enriquecer o trabalho sob a ótica estadual. A isso se acrescenta que o pastor, embora autodeclare-se branco, seus traços negroides são perceptíveis a muita distância. Tentou-se a busca de outras pessoas da mesma filiação religiosa, mas todas rejeitaram sob os argumentos da hierarquia a que estavam submetidas pela Igreja Universal do Reino de Deus ou desinteresse no debate das questões norteadoras da pesquisa. O número reduzido de entrevistados da denominação religiosa em nada comprometeu a análise dos resultados obtidos, pois o material extraído das entrevistas realizadas, associado aos documentos obtidos, enquanto fontes primárias foram suficientes para atendimento aos objetivos propostos.

Além das entrevistas realizadas com membros da Igreja Universal do Reino de Deus, entrevistou-se uma responsável por centro de Umbanda/nação de Pelotas e outra entrevista foi realizada com representante do Movimento Negro Evangélico da região metropolitana de Porto Alegre/RS. A necessidade dessas falas surgiu para o contraponto às manifestações das entrevistadas iurdianas sobre os temas abordados, reproduzidos e analisados na dissertação.

No tratamento dos dados qualitativos obtidos nas entrevistas, aplicou-se uma análise descritiva e de conteúdo. Já para os dados primários, utilizou-se a técnica de análise de documentos e análise de discurso, pois, de acordo com Cellard (2008), a análise documental é capaz de acrescentar uma dimensão temporal à compreensão do lado social, favorecendo assim a observação e evolução dos indivíduos, dos grupos, conceitos e conhecimentos.

Para melhor classificar as respostas obtidas nos questionários, fez-se o uso de três categorias temáticas: Religiões de matriz africana, saída das religiões de matriz africana, o negro evangélico. Em sequência, para facilitar a classificação das respostas oferecidas pelas entrevistadas, subdividiu-se cada categoria, em tantos

subitens quanto necessários. De acordo com Bardin (2011), dois processos são importantes nessa fase: o processo por “milha” e o procedimento por “caixas”. O autor indica dois processos para categorizar os resultados: no procedimento por “milha”, as categorias surgem da análise do trabalho e da classificação dos seus elementos; no segundo procedimento, tomando-se como referência as hipóteses, cria-se um sistema de categorias que passam a abrigar respostas relativas aquele tema, esse é o procedimento por “caixas”.

Antecedendo às respostas aos questionamentos apresentou-se a biografia de cada participante através de indicadores sociais, educacionais e ocupacional, para obter-se uma melhor compreensão do seu envolvimento religioso anterior e atual na denominação neopentecostal, possibilitando um olhar abrangente sobre suas conformações identitárias, no que diz respeito à construção de sua religiosidade, cultura e mobilidade social, enquanto indivíduos negros da Igreja Universal do Reino de Deus.

A dissertação está organizada em três capítulos. O capítulo 1 apresenta o histórico de formação das religiões de matriz africana no Brasil e sua expansão para o Rio Grande do Sul e Pelotas. A narrativa histórica vai do Candomblé brasileiro à Umbanda, passando pelo Batuque e Linha Cruzada. Em sequência, no mesmo capítulo, historiciza-se o movimento evangélico brasileiro, do seu surgimento às vertentes pentecostal e neopentecostal e suas características. No neopentecostalismo, enfatizam-se as peculiaridades da Igreja Universal do Reino de Deus, considerada a maior representante do segmento religioso, a nível nacional.

Famosa por patrocinar a demonização das religiões de matriz africana, de acordo com interpretações dadas à Bíblia Sagrada, a Igreja Universal do Reino de Deus sofre forte oposição, também, do Movimento Negro Evangélico, que através de suas manifestações e atos, denunciam as distorções interpretativas como forma de perseguição as religiões afro-brasileiras e incitação à discriminação racial, especialmente dentro dos templos iurdianos.

O Capítulo 2 comporta o referencial teórico para apresentar discussões sobre classe, identidade nacional e mestiçagem, democracia racial e negritude, negro e identidade religiosa, como são construídas, desconstruídas e reconstruídas as identidades dos negros convertidos ao neopentecostalismo e sua visão de religiosidade, bem como sua postura de abandono ou não, de sua identidade negra.

No capítulo 3, promove-se a análise de dados a partir das respostas aos questionários obtidas durante o desenvolvimento da pesquisa, bem como através das fontes textuais consultadas.

Para as considerações finais sobre as análises feitas, tomou-se por base as diversas discussões de autores citados ao longo da dissertação, particularmente aqueles voltados às abordagens relativas à questão da dinâmica identitária dos negros convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus, saídos das religiões afro-brasileiras. As temáticas envolvendo classe, identidade nacional e mestiçagem, democracia racial, negritude e identidade religiosa, como são construídas, desconstruídas e reconstruídas as identidades dos negros convertidos, forneceram os elementos capazes de elaborar o fechamento da dissertação, em atendimento aos objetivos propostos.

2 Aspectos das religiões de matriz africana no Brasil

Os africanos trazidos para o Brasil, na condição de escravos, não se sujeitaram facilmente aos escravizadores. Lutaram, rebelaram-se, encontrando na religião formas de resistência e identidade para manter sua cultura e crenças. As religiões de matriz africana não podem ser vistas apenas sob o prisma do culto às divindades, em oposição ao controle e perseguição da igreja católica. A religião ultrapassa essa fronteira para servir de instrumento capaz de estabelecer e consolidar identidades, preservação da cultura africana, de como os negros escravos viam a si mesmos em relação aos seus escravizadores e, também como instrumento de solidariedade e ajuda mútua entre si.

2.1 Formação das religiões de matriz africana

2.1.1 O Candomblé

No que diz respeito ao contexto religioso no Brasil, não podemos falar em religiões afro-brasileiras sem retomar o período de escravidão dos africanos trazidos para o Brasil. A diversidade cultural e religiosa de culto aos orixás trazida pelos escravos estava ligada diretamente às diferentes regiões africanas onde a população negra era capturada para tráfico negreiro.

Para Cezimbra (2016) não há como falar nas origens e evolução do Candomblé, Batuque e Umbanda sem correlacionar todo o contexto do negro como escravo e depois como liberto.

Para compreender a religiosidade afro-brasileira há que se considerar a escravidão, o trabalho artesanal dos libertos, quadros sociais como estrutura familiar, organização política, corporativa, religiosa e os aspectos

geográficos, demográficos, políticos, econômicos e sociais em seus diferentes níveis. Todas essas inter-relações revelam a complexidade dos temas que envolvam origens religiosas, sobretudo, os africanos, neste país. (CEZIMBRA, 2016, p.5).

No mesmo viés, Bastide (1989) aponta que o Brasil foi o segundo maior importador de escravos do mundo. De acordo com autor, ao chegarem ao Brasil, os africanos foram propositalmente separados de suas famílias, forçando a criação de novos grupos e instituições como forma de sobrevivência. Neste viés de resistência o Candomblé surge como meio de construção, interação de novos grupos e preservação de identidade do negro escravo. Através de sua religiosidade conseguiram manter a herança étnica, pois proibidos de praticar cultos e rituais, transformaram santos católicos em orixás. Em razão da proibição do culto aos orixás valeram-se de imagens e referências católicas como forma de manter viva a sua fé.

De acordo com Moraes (2012), no que diz respeito aos negros, na época da escravidão no Brasil, os rituais e magias africanas eram considerados manifestações demoníacas, mas os senhores, apesar de não aprovarem os cultos, toleravam festas e danças pela necessidade de possibilitar diversão para moderar as revoltas e insurgências dos escravos. Segundo o autor, a igreja, que também primava por conter as fugas e manter os escravos em cativeiro, permitiu e colaborou para um sincretismo³ entre os santos católicos e os orixás. Outro ponto de inserção com as práticas católicas, destacado pelo autor, foi a necessidade de criar um intermediário para o contato com Deus, assim nos rituais africanos, os orixás faziam a ligação do homem com a divindade superior.

Parés (2006), ao se referir à memória identitária, afirma que o Candomblé é uma herança religiosa africana mantida durante a escravidão e sua prática apresenta múltiplas “nações”, que significavam uma nova união e familiaridade, ou seja, com a escravidão os laços biológicos foram substituídos pelos laços étnicos, que se denominava “nação” do Candomblé, atribuindo assim, a essa prática religiosa uma função agregadora e identitária.

Para Bastide (1989), o Candomblé brasileiro não é considerado uma religião puramente africana, visto que a sua consolidação no território nacional adaptou não só elementos culturais trazidos pelos escravos, tornando-os uma forma de resistência no temeroso cenário escravagista, como também, passou a ser integrado

³ De acordo com Renato Ortiz (1980, p.100), o sincretismo consiste em “unir pedaços das histórias míticas de duas tradições diferentes em um todo que permanece ordenado por um mesmo sistema”.

por índios e brancos, propiciando a miscigenação de culturas dos negros provenientes das mais diversas regiões da África, conforme ensina o autor:

No Brasil, porém, a novidade é que o Candomblé não é templo de uma única divindade; é um resumo de toda a África mística. Pode, sem dúvida, ser voltado de preferência para esta ou aquela divindade, mas efetivamente é a da “cabeça” de seu fundador ou fundadora, mas, apesar disso, compreende aposentos para todo o conjunto do panteão ioruba, sendo que, no decorrer das festas, todos os orixás são chamados a comparecer e dançar e, além do mais, na sua confraria entram filhos e filhas que pertencem a todos os deuses africanos que ‘baixam”. (BASTIDE, 2001, p.78).

No mesmo sentido, em sintonia com Bastide (2001), manifesta-se Ademir Barbosa Júnior (2011), em sua obra “Para conhecer os Orixás – Xangô”:

Tal como conhecemos, o Candomblé não existia na África, uma vez que, naquele continente, o culto aos orixás era segmentado por regiões (cada região, ou seja, cada família ou clã cultuava determinado orixá ou orixás – com exceção de Exu que, com nomes diversos e em virtude de sua natureza de abertura de caminhos e comunicação entre o humano e o divino, tem seu culto espalhado por toda parte). No Brasil, os orixás tiveram seus cultos reunidos em terreiros, evidentemente que com variações, bem como com interpenetrações teológicas e litúrgicas de diversas nações. (BARBOSA JÚNIOR, 2011, p.16).

Na adaptação que sofreu em solo brasileiro, conforme Parés (2006), o Candomblé, sob a chefia espiritual da “mãe de santo”⁴, passou a cultuar no mesmo solo sagrado diversos orixás⁵, diferente de como era estruturado na África onde cada região possuía um orixá regente. A divisão por nações foi feita pela língua, cantos e danças de cada um dos grupos formados, destacam-se a Nação Jeje, Nação Nagô e a Nação Ketu. A Nação Jeje consolidou-se na Bahia e Maranhão, sendo uma das mais significativas do cenário nacional, institucionalizando o Candomblé como religião afro-brasileira.

Segundo Prandi (2000) o Candomblé realiza ritos e celebrações peculiares, que envolvem sacrifício de animais, preparo de carnes e banquetes comunitários, com comidas específicas oferecidas aos orixás. As vestimentas para esses rituais também são especiais, devendo ser lavadas, passadas e engomadas. Bebidas, presentes e flores também são ofertados.

De acordo com o autor, as diferentes nações organizadas pelo Candomblé atribuem a sua prática um caráter mágico e místico. Seus praticantes dividem

⁴ Também chamada por *Iyalorixá*, tem função sacerdotal e liderança religiosa no terreiro (MARIANO, 2008).

⁵ São deuses africanos que correspondem a pontos de força da natureza e os seus arquétipos são relacionados às manifestações dessas forças naturais (O CANDOMBLÉ, 2008).

responsabilidades e obedecem a ritos de passagem que marcam a superação de cada etapa e o começo da nova aprendizagem de outra. Os membros mais idosos são muito respeitados pelos mais jovens, visto que a experiência é considerada chave do conhecimento religioso.

Ainda segundo o autor, é a partir dos anos 1960 que o Candomblé começa a firmar seu território, penetrando, até mesmo, nos núcleos de Umbanda, quando antigas umbandistas passam a se estabelecer como mães de santo e cultuar plenamente os orixás. Dessa forma, o Candomblé encontrou as condições ideais para formar seu novo território, principalmente de forma social, cultural e econômica, abrindo-se para várias camadas sociais, multiplicando o número de terreiros e frequentadores.

2.1.2 A Umbanda

De acordo com Bastide (1989), a Umbanda é derivada da macumba urbana, praticada especialmente em São Paulo, tendo acelerado seu desenvolvimento após o final do período de escravidão e com o incremento no processo de industrialização no início do século XX.

A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou de subsistir da África nativa. (BASTIDE, 1989, p.385).

Para o autor, o contexto social nos anos iniciais do século XX, especialmente nas grandes cidades do país, é marcado pela marginalidade social dos negros a pouco alforriados e sua dificuldade de adaptação cultural e religiosa nos centros urbanos. A chegada de imigrantes europeus para trabalharem no Brasil e a expansão da ideologia do branqueamento contribuíram para o aprofundamento da proletarização dos negros, diante da concorrência na ocupação dos postos de trabalho. Assim, segundo o autor, a Umbanda surge e se fortalece enquanto religião institucionalizada, na medida em que, além de preservar, mesmo que sincretizada, algumas tradições africanas, torna-se capaz de, através do coletivo, promover a inserção social dos negros libertos.

A Umbanda, segundo Jensen (2001), é vista como síntese entre tradições

religiosas afro-brasileiras, sendo considerada uma religião que reúne vários grupos étnicos brasileiros, na atualidade não é mais restrita aos negros. Para o autor, a Umbanda foi uma tentativa de formular uma religião nacional democrática, unindo classes sociais diferentes e grupos étnicos. Para Ortiz (1991) há uma discordância entre estudiosos sobre o significado da Umbanda, alguns historiadores a consideram a religião dos negros brasileiros oprimidos, outros, como opção religiosa da classe média branca. O autor vê a Umbanda como uma necessidade da sociedade moderna, pois surgiu e se consolidou nos centros urbanos mais desenvolvidos do país, por conta do desenvolvimento industrial iniciado nos primeiros anos do século XX.

O autor revela que a Umbanda tem grande importância no cenário religioso nacional, bem como nas identidades formadas através dela, por representar uma síntese de elementos históricos brasileiros.

Do ponto de vista sociológico o nascimento da Umbanda encerra outro argumento importante: a religião emerge no momento em que se consolida implantação de uma sociedade urbana, industrial e de classes. Isso fará com que a ideologia umbandista, reinterpretando os valores da “moderna” sociedade brasileira, vá traduzi-los dentro do campo semântico religioso [...] Não é por acaso que a Umbanda nasce no sudeste brasileiro, numa região onde a urbanização, mas, sobretudo a industrialização são responsáveis pela implantação de um novo estilo de vida. (ORTIZ, 1991, p.120).

Originada no Brasil em início dos anos 20, segundo Barbosa Júnior (2011), o carioca Zélio de Moraes afirmava “incorporar”⁶ o espírito de um velho padre jesuíta que lhe pedia para fundar uma nova religião que respeitasse os espíritos. No final dos anos 20, Zélio cria na cidade de Niterói, Rio de Janeiro, a primeira casa de Umbanda Nossa Senhora da Piedade e, sob a influência do Caboclo das Sete Encruzilhadas, foi-lhe determinado fundar outras sete tendas: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Tenda Espírita

⁶ Incorporação é o processo pelo qual, estabelecida a conexão mental entre o médium e a entidade espiritual, esta passa ter domínio, temporariamente, da matéria (corpo) desse indivíduo para suas manifestações. Disponível em: <<http://Umbandauthis.blogspot.com.br/2016/02/mediunidade-e-incorporacao-na-Umbanda.html>>. Acesso em 7 jul 2017.

De acordo com o Dicionário de Umbanda (PINTO, 2015), a incorporação perfeita ou completa é aquela na qual o médium perde toda a consciência do que se está passando nele próprio, ou no ambiente onde se encontra. A incorporação é imperfeita, quando o Protetor não toma conta de modo completo do aparelho acontecendo isso porque o médium não foi bem desenvolvido, ou por qualquer outro motivo, como, por exemplo, a impossibilidade mesmo de um completo desenvolvimento, pois existem médiuns que, por motivos que não conhecemos, não podem ser desenvolvidos. Todavia, neste caso, pode-se tentar o desenvolvimento fazendo o médium ser examinado por um vidente. Se mesmo assim nada se conseguir, então é porque esse médium só poderá ter a sua mediunidade desenvolvida noutra reencarnação.

Santa Bárbara, Tenda Espírita São Pedro, Tenda Espírita Oxalá, Tenda Espírita São Jorge e Tenda Espírita São Jerônimo.

Assim Barbosa Júnior (2011) descreve o cerimonial da nova religião em seus primórdios:

Por determinação do Caboclo, a ritualística era simples: cânticos baixos e harmoniosos, sem palmas ou atabaques, sem adereços para a vestimenta branca e, sobretudo, sem corte (sacrifício de animais). A preparação do médium pautava-se pelo conhecimento da doutrina, com base no Evangelho, banhos de ervas, amacis e concentração nos pontos da natureza. (BARBOSA JÚNIOR, 2011, p.28).

Segundo o autor, a doutrina umbandista é constituída de um universo de entidades espirituais que trabalham para os indivíduos, realizando curas e outros propósitos através um médium que “incorpora” o espírito de pessoas “desencarnadas”⁷. Morais (2012) acrescenta que a presença de simbolismos na Umbanda também se qualifica como instrumento de atração, por exemplo, a força atribuída ao número 7, representando os sete caminhos que levam a Deus (sabedoria, entendimento, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor).

Morais (2012) aponta a data de 15 de novembro como data oficial para a Umbanda no Brasil. A data que confere ao mesmo dia e mês da Proclamação da República, teria sido escolhida pela comunidade umbandista de forma proposital, simbolizando uma nova era de prosperidade religiosa para o povo brasileiro. O objetivo principal era tirar a Umbanda da obscuridade.

Completando a cronologia histórica da Umbanda, Jensen (2001) cita que em 1939, Zélio de Morais fundou a União Espírita da Umbanda no Brasil, a UEUB, primeira federação organizada da Umbanda do Brasil. O início dos anos 50 trouxe novos horizontes para os umbandistas com o fim do regime autoritário em 1945, a perseguição contra as religiões afro-brasileiras reduziu-se, as ideias de democratização espalharam a Umbanda pelo país através da utilização dos meios de comunicação, ampliando sua divulgação e estabelecendo novas federações da religião. O reconhecimento oficial da igreja católica, que passa a ver e respeitar a Umbanda como religião foi ferramenta importante na expansão da doutrina umbandista.

Segundo Ortiz (1991) a Umbanda adquiriu a capacidade de integrar várias

⁷ Desencarnar – É quando o espírito deixa o corpo por ter completado a sua missão terrena (PINTO, 2015).

práticas, legitimando essa religião na sociedade brasileira de classes. O autor também considera a Umbanda como uma religião nova, pois faltam estudos mais criteriosos sobre uma existência antes de 1915. Somente a partir de 1941, com o primeiro congresso umbandista brasileiro que a Umbanda ganha viés organizacional e agrega ferramentas para transformações sociais.

De acordo com Jensen (2001), em 1964 a Umbanda foi incluída no censo estatístico e suas datas comemorativas passaram a fazer parte do calendário nacional. Também neste período, a literatura sobre Umbanda começou a circular no país. Em 1977, chega ao fim à proibição contra os cultos umbandistas e de Candomblé.

Jensen (2001) aponta que a Umbanda é uma síntese de antigas tradições religiosas, mas as tendências socioculturais dominantes ainda têm olhos de preconceito sobre ela, mesmo dentre aqueles que a praticam. O cenário social no qual a Umbanda se origina foi bastante conturbado, a tensão da pré-ditadura, o Estado Novo e o nacionalismo serviram de alicerce para a conformação de uma ideologia que dizia buscar uma democracia racial.

A Umbanda se originou num período político turbulento que testemunhou, entre outros fenômenos, a emergência de movimentos nacionalistas e fascistas. Esse desenrolar político culminou na ditadura de 1937, com o chamado Estado Novo. Foi durante esse período de grande nacionalismo que a ideologia da democracia racial começou. De acordo com esta ideologia que era baseada no igualitarismo racial, os vários grupos teriam igual importância na formação da civilização brasileira. (JENSEN, 2001, p.8).

Esta pesquisa não prestigia apenas o Candomblé e a Umbanda como religiões de matriz africana. O Batuque e a Linha Cruzada também merecem referência, tendo sido realizado um recorte que apresenta a formação dessas religiões no Rio Grande do Sul, visando compreender suas influências na construção da identidade religiosa e social do negro em solo rio-grandense.

2.1.3 As religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: Batuque, Linha Cruzada e Umbanda

De acordo com Ari Pedro Oro (2009), as religiões de matriz africana, no Rio Grande do Sul, têm sua construção e desenvolvimento atrelados ao contexto histórico-social do estado, conforme suas palavras:

O Batuque floresceu na segunda metade do século 19 e adaptou-se às condições de um Rio Grande do Sul “tradicional”, eminentemente agrário, pois nessa forma religiosa a tradição regia a estrutura ritual com os orixás formando uma grande família patriarcal; os sacrifícios de animais não ofereciam problemas num estado pastoril e numa Porto Alegre em que havia ainda bairros “rurais”; as iniciações podiam ser mais demoradas, pois as relações de trabalho ainda não eram pautadas por uma legislação rígida e inflexível. [...] Já a Umbanda se instalou no Rio Grande do Sul na década de 1930 num quadro social em que a implantação do capitalismo encontrava-se numa fase mais adiantada: a economia se monetarizava, iniciava-se o processo de industrialização, já ocorria o êxodo rural. O tempo tomava nova dimensão. As pessoas centravam suas vidas em torno do trabalho. [...] Por seu turno, a Linha-Cruzada surgiu a partir da década de 1960 numa fase de consolidação do capitalismo com o consequente incremento de graves problemas, tais como desemprego, insegurança, doenças, frustrações. Neste contexto, a Linha-Cruzada torna-se uma religião prática, pragmática, de serviço, que se especializa nas soluções sobrenaturais dos problemas do homem moderno. (ORO, 2009, p.19).

Para o autor dentre os caminhos percorridos pelas religiões afro-brasileiras no país, o Rio Grande do Sul ganha destaque especial em relação às tendências religiosas de matriz africana, principalmente pelo elevado número de afrodescendentes. Nesse cenário o Batuque, a Linha Cruzada e a Umbanda, aumentaram sua capacidade de atrair frequentadores de todas as classes sociais, contribuindo para a formação cultural e integração no contexto religioso.

De acordo com dados estatísticos do IBGE, no ano de 2000, 1,62% da população gaúcha se declarou pertencente às religiões de matriz africana e, no Brasil, o índice foi de 0,3%. Já em 2010, no estado, esse índice foi de 1,47% e, a nível nacional, permaneceu em 0,3%. Em Pelotas, 2010, em números absolutos, 21.880 pessoas declararam-se praticantes de religiões de matriz africana, sendo 12.522 brancos e 9.157 negros, contra 10.163, em 2000, sendo 3.894 negros e 6.178 brancos.

No Rio Grande do Sul, Oro (2009) destaca o Batuque como a religião de raiz mais africana, pois idolatra orixás africanos, já a Umbanda possui um viés mais brasileiro, misturando espiritismo kardecista, rituais indígenas e catolicismo e a Linha Cruzada, como o próprio nome diz, entrelaça diferentes entidades e modalidades de culto.

Segundo Oro (2009), o Batuque rio-grandense teve seus primeiros terreiros instalados nas cidades de Pelotas e Rio Grande, nos primórdios do século XIX. Segundo o autor, a fundadora dessa prática no estado, teria sido uma escrava, trazida de Pernambuco e seu principal divulgador, um príncipe africano chamado

Custódio, que viveu no Rio Grande do Sul até 1935. O autor ensina que o Batuque divide-se em nações ou lados, mas independente da nação, apresenta doze orixás cultuados: Bará, Ogum, Iansã (ou Oiá), Xangô, Oba, Odé/ Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Cada um apresenta características específicas, símbolos, animais a serem ofertados em sacrifício e correspondência com os santos católicos.

Quanto à Umbanda no Rio Grande do Sul, o autor informa que a primeira casa de trabalhos, tem data inicial em 1926, em Rio Grande, conhecida como “Reino de São Jorge”, fundada por Otacílio Charão, que, posteriormente, foi transferida para Porto Alegre. As principais entidades cultuadas são: Ogum (São Jorge), Iansã (Santa Bárbara), Xangô (São Jerônimo) Oxóssi (São Sebastião), Xapanã (São Lázaro), Oxum (Nossa Senhora Aparecida) e Iemanjá (Nossa Senhora dos Navegantes). Além das falanges africanas citadas, a Umbanda também venera Pretos-Velhos, Pretas-Velhas (não sincretizados com santos católicos) e Caboclos.

Na Umbanda do Rio Grande do Sul são cultuados “caboclos”, “preto-velhos”, “crianças”, além das falanges “africanas”. Outrora também era cultuada a “linha” do “povo do oriente”, hoje quase em extinção. Segundo os umbandistas, trata-se de entidades bondosas, bastante evoluídas e que transmitiam vibrações puras. Seus médiuns, incorporados, adotavam a postura corporal e os gestos entre povos do oriente: chineses, indianos, árabes e ciganos. Hoje o “povo cigano” foi transformado em “Linha de Exu”. Quanto aos guias orientais, manifestam-se em poucas casas que trabalham com o que denominam de Junta Médica. (ORO, 2009, p.129).

Conforme o autor, a Linha Cruzada é uma tendência nova no Rio Grande do Sul, com início por volta dos anos 1960, mas apresenta grande expansão, agregando 80% dos terreiros e casas religiosas. As prováveis causas desse aumento é o custo mais barato que o Batuque, assimilação dos fundamentos religiosos mais simples e seus membros podem entrelaçar práticas de Batuque e Umbanda. A Linha Cruzada também pode ser chamada de Quimbanda, onde se cultuam entidades como Exus e Pomba Gira que exigem alimentos (milho torrado, batatas assadas, farofa de mandioca torrada com dendê e pipocas), bebidas (cachaça, licores e champanhe), sangue de animais sacrificados (galinhas vermelhas ou pretas, pombas e cabras pretas ou marrons) e a maioria das oferendas são feitas à meia-noite, nos cemitérios.

No que se refere ao histórico das religiões de matriz africana na cidade de Pelotas, as informações são escassas, contudo, esse fato não traz prejuízos no desenvolvimento do trabalho proposto. Oro (2009) justifica carência de informações sobre as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul e Pelotas, citando o

historiador Dante de Laytano (2004) quando este afirmava que "os nossos cronistas, os historiadores de compêndios oficiais e toda a literatura gaúcha não se ocuparam do negro senão acidental, ligeira e negligentemente". O autor acrescenta que na construção política e cultural do Rio Grande do Sul, preponderou-se pelas figuras do colonizador e do imigrante, em detrimento dos negros e índios que aqui se encontravam desde o início da colonização.

Os dados históricos sobre as religiões de matriz africana obtidos para essa dissertação referem-se, basicamente ao Batuque. De acordo com Oro (2009), os primeiros terreiros de Batuque foram fundados nas cidades de Rio Grande e Pelotas no século XIX. O autor alicerça sua impressão, especialmente através de notícias vinculadas à prática de feitiçaria, conforme se reproduz:

Foram presas à ordem da delegacia, duas pretas feiticeiras que atraíam grande ajuntamento de seus adeptos. Na ocasião de serem presas, encontrou-se-lhes um santo e uma vela, instrumento de seus trabalhos [...]" (JORNAL DO COMÉRCIO, Pelotas, 9/4/1878, p.2 *apud* MELLO, 1995, p.26).

Assim, também, noticia o jornal Diário Popular:

Foi ontem chamada a policia a meretriz Anna Maria, moradora à rua 3 de Fevereiro, conhecida por suas relações com a feitiçaria e por ser filiada a escola de ridículas promessas a Santo Antonio, que parece ter sofrido alguns banhos no poço. Depois de severamente admoestada, Anna Maria retirou-se aos lares, prometendo abandonar esses hábitos. Aconselhamos-lhe que não brinque muito com santo Antonio, porque este amigo pode estar um dia de mau humor [...] e então com certeza vira-se o feitiço contra a feiticeira. (JORNAL DIÁRIO POPULAR, Pelotas, 7/8/1878, *apud* MOREIRA; AL-ALAM, 2013, p.125).

Segundo Oro (2009), além do Batuque, Linha Cruzada e Umbanda, rituais Cabinda também são praticados em Pelotas, mas com pequeno número de adeptos e em extinção. Cabinda se trata de uma nação Banto e o cemitério é o início da nação religiosa.

No contexto social de legitimação dessas práticas religiosas, o autor refere que com a chegada dos imigrantes alemães ao Rio Grande do Sul, estabeleceu-se uma alteridade religiosa e convivência inter-religiosa, nem sempre pacífica. Porém, essa pluralidade criou espaço para o trânsito religioso entre os diversos credos. Outro argumento invocado pelo autor está "na tradição de afirmação social das opções individuais, que geram identidades e alteridades, nos campos da política, das ideologias, do esporte". Por esse pressuposto, os indivíduos também possuem liberdade para expressarem sua opção religiosa.

Oro (2009) conclui suas manifestações sobre as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, no que concerne à legitimação, atribuindo a implantação recente dos primeiros terreiros religiosos como fator atenuante do preconceito, bem como pela participação de indivíduos “brancos”, não só na condição de clientes, simpatizantes e membros, como também líderes religiosos desses cultos de matriz africana, fatos esses que diminuíram a estigmatização dos cultos, propiciando maior aceitação dessas religiões, dando aos indivíduos a liberdade de professar publicamente seu pertencimento religioso.

O autor, juntamente por Rodrigo Marques Leistner (2013), em seu texto “Religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação”, acrescenta que, atualmente, a legitimação social das práticas religiosas de matriz africana, tem enfrentado adversidades. De um lado os autores destacam a pouca representatividade política desses segmentos religiosos na defesa por reconhecimento identitário e ocupação de espaços no âmbito social rio-grandense, devido ao grande número de federações e incontáveis terreiros autônomos e rivais entre si. As federações, segundo os autores, de caráter burocrático são alvos de severas críticas, em razão da adoção de prática meramente financeira arrecadatória, sem alternância nos cargos diretivos. Outro fator destacado estaria relacionado à “incompatibilidade ecológica”, em razão da visão negativa dos ritos afro-umbandistas.

Apesar dessas questões, Leistner (2013) menciona como ponto positivo: “Um conflito maior, que coloca em jogo a liberdade de culto de todo o grupo, dilui as diferenças internas, promovendo a coesão e a construção de um projeto político comum, ainda que em decorrência de circunstâncias específicas”

Sob outro prisma, o autor denuncia que a garantia de legitimidade e inserção das práticas religiosas de matriz africana no contexto social gaúcho encontra forte oposição no movimento evangélico, citando, por exemplo, a “polêmica da sacralização de animais”⁸, inclusive ocorreram interdições de alguns terreiros em virtude de tais práticas. Porém, novo projeto foi votado e aprovado, garantindo a prática da sacralização de animais⁹. Através desse exemplo, o autor adverte:

⁸ Projeto de Lei de 2003, na qual um parlamentar representante do segmento evangélico propôs a proibição de imolação de animais nos ritos das religiões de matriz africana.

⁹ O projeto de Lei 282/2003, que visou estabelecer a liberação da prática do sacrifício especificamente nos cultos africanistas, foi votado e aprovado pela Assembleia Legislativa em junho

Considera-se que determinadas circunstâncias, como a referida polêmica da sacralização de animais, possam sintetizar um conjunto de experiências sociais conflitivas que exemplificam de modo assertivo uma espécie de renovação das lógicas de intolerância religiosa e dos embates sociais que historicamente incidiram sobre estas religiões. Trata-se de um olhar sobre os *conflitos exógenos* estabelecidos entre o campo afro e a sociedade envolvente. (LEISTNER, 2013, p.222).

A “polêmica da sacralização de animais” não pode ser vista como ocasional e fato isolado. É emblemática, como observa Leistner (2013), na medida em que através da representação política da “bancada evangélica”, ao contrário da ausência de representantes africanistas no legislativo gaúcho, no combate há uma verdadeira “guerra santa” contra as religiões de matriz africana. Outra questão veiculada pelo autor está no despreparo pelo poder público na intermediação dos conflitos que envolvem essas religiões.

Leistner (2013), assim resume sua visão sobre a “guerra santa” levada a efeito pelas denominações neopentecostais:

Nessa perspectiva, as históricas lógicas de repressão e de intolerância religiosa projetadas sobre as religiões afro-brasileiras são atualizadas, em dois sentidos principais: a) a disseminação de um senso comum dotado de representações estigmatizadas, antes efetuada pela mídia convencional, e agora revigorada através do agendamento midiático evangélico, no qual os cultos afro-brasileiros são demonizados e suas divindades exorcizadas publicamente, numa espécie de produção sistemática de sentidos negativos atribuídos às religiões afrobrasileiras; b) a repressão legal outrora empreendida pelo Estado católico passa a ser efetivada com base em proposições legislativas *dissimuladas*, advindas da atuação de parlamentares pertencentes à bancada evangélica. (LEISTNER, 2013, p.227).

Em Pelotas, em 2012, destaca-se o caso de intolerância religiosa contra Mãe Gisa de Oxalá da Casa Espírita Assistencial Afro-brasileira Caboclo Rompe Mato Reino de Xangô e Oxalá (CEAAB) de nação cabinda e Joyce de Xangô representante da Sociedade Beneficente São Jerônimo, conhecido como o caso “Bará do Mercado”.

De acordo com publicação do jornal Diário da Manhã, de 28/6/2012, Mãe Gisa e seus filhos de santo, em ritual africanista autorizado pela Prefeitura Municipal de Pelotas, sacrificaram animais no interior do Mercado Público. As reações foram imediatas. O então candidato à vereador Rubens Filho assim se manifestou sobre o episódio: “Chinelagem (palavra boa esta para algumas coisas) é pouco para

de 2004. Na sequência, a Lei 12.131/2004 autorizou as práticas de imolação de animais em rituais religiosos mediante as diretrizes fixadas pelo Decreto 43.252/2004.

descrever o que se passou, mas dá uma ideia da idade mental e cultural dos realizadores da barbárie”.

Em defesa da prática do ritual realizado, por meio do “Manifesto contra a banalização e o desrespeito à religião de matriz africana e afro-umbandistas em Pelotas”, intelectuais e representantes das religiões de matriz africana se manifestaram nas redes sociais, da seguinte forma:

Salienta-se que no Mercado Público do município ocorria a comercialização de africanos escravizados durante o sistema escravagista em Pelotas. É nesse contexto que foi realizada a cerimônia Afro no Mercado Público, em respeito à memória dos afrodescendentes que foram vendidos nesse espaço público. (SOB O MANTO DE OXALÁ, 2012, s./p.).

Após Mãe Gisa ser ouvida pelo Ministério Público de Pelotas, o caso foi encerrado pelos esclarecimentos prestados pela mãe de santo, justificando a prática religiosa, por se tratar de sacralização e não um simples sacrifício de animais. O jornal local, em medida reparatória, promoveu uma série de reportagens com a líder religiosa, apresentando o trabalho comunitário desenvolvido por sua casa de religião e os fundamentos do culto religioso.

Como demonstrado, os cultos de matriz africana, além das significações religiosas para os negros, constituíram-se em meios de expressão de uma cultura e identidade a serem preservadas. Essas religiões adaptaram-se às proibições de culto por aqueles que detinham o poder político e religioso, como forma de conservação de suas existências ritualísticas, transmissão dos fundamentos e crenças e, também, a historicidade da saga de um povo negro escravizado.

Na atualidade, as religiões de matriz africana, como relatado, voltaram ao foco das discriminações e perseguições, desta vez patrocinada, especialmente, pelos movimentos neopentecostais, cuja história, desenvolvimento e fundamentos serão apresentados a seguir, para melhor entendimento do processo de acirramento nas relações religiosas.

3 Os movimentos Pentecostal e Neopentecostal

O Brasil do século XX foi marcado por profundas modificações no campo religioso a partir da difusão das ideias e surgimento dos primeiros templos evangélicos.

O movimento evangélico cresceu consideravelmente nos últimos 50 anos, mas nas últimas duas décadas o Brasil foi palco de um crescimento significativo, fato esse que firmou as religiões de base evangélica no cenário nacional. Segundo o IBGE, no censo de 2010, constatou-se na última década o crescimento, em média, de 61,13% entre os indivíduos que se declararam praticantes de uma religião. O censo de 2000 já havia computado 25 milhões de evangélicos no Brasil, dentre esses 17 milhões se declararam pertencentes a movimentos pentecostais. Um dos fatores que impulsionam esse agrupamento de fiéis é a busca de uma renovação dogmática e aceitação de indivíduos oriundos de outras religiões. Esse fenômeno da expansão pentecostal gera impactos em outras religiões e no contexto sociocultural como um todo.

O crescimento vertiginoso que o protestantismo nacional tem experimentado em décadas recentes reflete principalmente o que ocorre nas igrejas pentecostais, por causa de seus pressupostos explícitos ou implícitos, esse movimento tem uma notável capacidade de reinventar-se a cada geração, assumindo formas novas e inusitadas. Isso já ocorreu no passado e ocorre novamente agora com o neopentecostalismo, um fenômeno nitidamente brasileiro. (MATOS, 2015, p.6).

O movimento pentecostal é produto de um conjunto de influências do movimento pietista do século XVIII, do metodismo difundido por João Wesley, além do movimento de santidade formado no final do século XIX. De acordo com Matos (2015), um dos pioneiros do pentecostalismo norte americano foi Charles Parham que difundiu nas comunidades do Texas a importância do batismo. Logo após, o presbítero R. Torrey viajou pelo mundo divulgando o movimento pentecostal, porém

o ápice ocorreu em 1906, na cidade de Los Angeles, onde o pregador William Seymour programou um seminário de reuniões que destacavam a importância do batismo em comunhão com o Espírito Santo. Essa proposta do batismo tornou-se uma bandeira do movimento pentecostal, espalhando-se por todo o mundo.

No Brasil, de acordo com Matos (2015), o pentecostalismo surgiu entre 1910 e 1912, tendo começado na América Latina, no Chile, em 1909. Os anos 1950 trouxeram dúvidas e controvérsias, pois o pentecostalismo trazido para o Brasil não era uma doutrina homogênea, apresentando subdivisões internas.

Segundo Mariano (1999), as três vertentes pentecostais trazidas para o Brasil, foram: o pentecostalismo clássico, ou tipologia norte americana utilizada na década de 10 até os anos 50, através de uma filosofia de rejeitava os valores do mundo e defendia uma nova moral. A segunda vertente conhecida como Deuteropentecostalismo, mais abrangente, centrava-se nas curas e evangelização dos fiéis. A década de 1970 trouxe as reformas carismáticas, ou seja, movimentos que pregavam práticas de renovação às antigas propostas e obteve bastante sucesso.

A terceira vertente apresentou uma igreja modernizada, voltada para as mídias, promovendo seu movimento através das novas tecnologias, esse movimento ficou conhecido como Neopentecostalismo. Para Mariano (1999) a primeira e a segunda vertentes pentecostais ainda se fazem presentes na atualidade, representadas pelas Igrejas Assembleia de Deus e Quadrangular.

Após período de adaptação ao contexto sociocultural brasileiro, o movimento pentecostal adquire características próprias, conforme historicizado através da Teoria das Três Ondas.

3.1 A Teoria das “Três Ondas”

Matos (2015) adota a “Teoria das Três Ondas” criada pelo sociólogo Paul Freston, para apresentar as principais características e evoluções das denominações evangélicas, posteriormente ramificadas nos movimentos pentecostais e neopentecostais. A primeira onda teve início em 1910, com a chegada da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil.

A Assembleia de Deus tornou-se uma das maiores representações do movimento pentecostal no Brasil e no mundo. Suas raízes são americanas, da

cidade de Chicago, onde o pentecostalismo mais cresceu em sua fase inicial. Os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg introduziram os conhecimentos pentecostais em solo americano. Vingren abraçou o pentecostalismo após estudar no Seminário Batista de Chicago, seu colega Berg também já era simpatizante dessas ideias e ambos resolveram lutar por um ideal missionário. Em 1911, os jovens chegam ao Brasil, passando a frequentar a Igreja Batista da cidade de Belém, no estado do Pará.

Após dois meses de estadia no Brasil e por divergências com o pastor local, Vingren e Berg iniciam um movimento denominado “Missão da Fé Apostólica” que anos depois, devido ao seu crescimento, passou a se chamar Assembleia de Deus. Para Matos (2015) o trabalho dos jovens suecos foi de fundamental importância para formar as bases do pentecostalismo em terras brasileiras e divulgar a doutrina para o resto do mundo, além de incentivar a vinda de outros missionários.

A partir de 1914, outros missionários suecos começaram a chegar para auxiliar os pioneiros. O auge da presença sueca na Assembleia de Deus ocorreu nos anos 30 e marcou a nacionalização do trabalho. Na primeira Convenção Geral, realizada em Natal, com a presença de 11 suecos e 23 líderes brasileiros, a igreja adquiriu autonomia, transferindo sua sede nacional de Belém para o Rio de Janeiro. (MATOS, 2015, p.12).

Ainda segundo o autor, a Assembleia de Deus, como foi pioneira na doutrina pentecostal não estabeleceu relações de dependência típicas dessas missões. Na primeira década, a expansão limitou-se a região Norte e Nordeste do Brasil, porém, em 1930, houve uma nacionalização e o movimento espalhou-se por vinte estados, arrebanhando mais de 35.000 congregados.

A história da Congregação Cristã no Brasil inicia em 1910, com a chegada do italiano Luigi Francescon. Imigrante nos Estados Unidos converteu-se ao evangelho e fundou, em Chicago, a Igreja Presbiteriana Italiana. No Brasil suas práticas religiosas eram direcionadas, especialmente, aos imigrantes italianos de São Paulo. A doutrina de Francescon tinha por base ideias iluministas, suas reuniões enfatizavam os depoimentos de fiéis, sistemas de ajuda mútua entre seus membros e o constante contato entre pastores e crentes, características que fortaleceram a congregação, sendo considerado o ramo mais dinâmico dentro do pentecostalismo.

Em 1930, a Congregação Cristã possuía sete vezes mais membros que a Assembleia de Deus, porém no final da década de 1940, a situação se inverteu. Segundo Matos (2015) de acordo com o Censo do IBGE de 2000, a Congregação

Cristã possuía apenas um terço do número de fiéis da Assembleia de Deus, concentrada no interior dos estados. O autor ainda informa que a primeira onda durou cerca de 40 anos e das duas vertentes pioneiras, a Assembleia de Deus foi a que apresentou maior expansão.

O início dos anos 1960 marca o começo da segunda onda do movimento evangélico no Brasil, trazendo consigo três novos grupos que ainda abordavam o pentecostalismo clássico: a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor. Em comum entre elas está a tese da cura divina como única forma de salvação. Mariano (2015) aponta que “a teologia da cura divina foi crucial para aceleração do crescimento e diversificação institucional do pentecostalismo brasileiro”.

O surgimento da segunda onda foi acompanhado por transformações na sociedade, como a urbanização e a estruturação de massas. Para Matos (2015) esses fatores foram propulsores do movimento pentecostal, rompendo em alguns pontos com o classicismo da primeira onda.

A igreja Quadrangular trouxe métodos arrojados, forjados precisamente no berço dos modernos meios de comunicação de massa. Todavia quem lucrou com o novo modelo, em um primeiro momento, não foi a Igreja Quadrangular, excessivamente estrangeira, e sim sua criativa dissidência nacionalista, A Igreja do Brasil para Cristo. (MATOS, 2015, p.21).

Matos (2015) afirma que dentre as três vertentes trazidas pela segunda onda, a Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada nos Estados Unidos por Aimee McPherson, apresentou maior notoriedade. Segundo o autor, com a chegada da igreja no Brasil 1951, na cidade paulista de São João da Boa Vista, seu primeiro incentivador foi Harold Williams, um ex-ator americano que se tornou missionário evangélico.

Matos (2015) cita que através de uma cruzada nacional pela evangelização, a Quadrangular cresceu de forma significativa, tendo como principal característica o Ministério Feminino, ou seja, a maior parte de pastoras, ministras e obreiras eram mulheres. Para o autor, outro destaque da segunda onda foi a criação da Igreja Deus é Amor, considerada tipicamente brasileira. Fundada pelo paranaense David Miranda, ao se mudar para São Paulo se converteu ao pentecostalismo e construiu uma pequena igreja na Vila Maria. Em pouco tempo, a igreja agregou um número elevado de fiéis, transferindo-se para o centro de São Paulo, onde passou a receber milhares de crentes.

O final dos anos 1970 foi importante para o contexto histórico do pentecostalismo brasileiro, bem como os anos 80 que consolidaram a terceira onda. A vertente mais significativa dessa etapa foi a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, porém outras também se destacaram, como a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Renascer em Cristo e a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Segundo Matos (2015) essas igrejas representaram uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas e éticas do pentecostalismo.

Segundo Mariano, o início da terceira onda ocorreu após o período de modernização autoritária do Brasil, nessa época, dois terços da população já era urbana. O Rio de Janeiro, decadente na economia, com altos índices de violência e política populista foi o cenário perfeito para instalação do novo pentecostalismo, também conhecido com pentecostalismo autônomo. O movimento tinha por principal característica o uso inteligente dos meios de comunicação de massa, nacionalizando, assim, uma nova tendência batizada de Neopentecostalismo.

A terceira onda apresentou-se como importante corte histórico e institucional da formação de uma corrente designada de Neopentecostal. O prefixo Neo mostra-se apropriado para designá-lo por remeter a um caráter inovador. Cunhado há vários anos nos Estados Unidos designa também as dissidências das igrejas pentecostais que buscaram algo novo. (MARIANO, 2005, p.33).

O movimento neopentecostal teve como precursora a Igreja da Nova Vida, fundada pelo canadense Robert McAlister, ex-membro da Assembleia de Deus. McAlister defendia um pentecostalismo menos legalista e voltado para a classe média, investindo em mídia de divulgação.

A Igreja da Nova Vida foi a primeira a adotar, no Brasil, o sistema de episcopado, marcada por uma organização hierárquica onde a figura do bispo é a autoridade máxima. Outra contribuição da nova vertente religiosa foi a formação de futuros líderes voltados, especialmente, para as mídias de comunicação de massa, os chamados pregadores televisivos.

No contexto da formação do neopentecostalismo, Matos (2015), destaca a importância de referenciar a influência da Igreja de Vida Nova, uma forte tendência carismática no início dos anos 60, que rompia com o pentecostalismo clássico. No Brasil, a revolução criada pela Igreja de Vida Nova, gerou fissuras nas igrejas de viés tradicional, possibilitando a formação de novos grupos como: a Igreja Metodista

Wesleyana, a Igreja Presbiteriana Renovada e a Igreja Batista Nacional. A classe média foi o grupo mais atraído, dessa forma o respeito pela moral e os “bons costumes” sociais foram elevados, já que as camadas mais populares não eram mais o alvo desejado.

Outro ponto da doutrina neopentecostal, além das teologias de cura, de exorcismos e possessões demoníacas, passou a enfatizar a busca pela prosperidade. Essa ênfase à melhoria financeira dos fiéis rendeu frutos promissores de expansão para a Igreja Universal do Reino de Deus, também conhecida como IURD.

A Igreja Universal do Reino de Deus foi fundada em 1977 pelo carioca Edir Macedo, de origem cristã, que aos 16 anos ingressara na Igreja de Vida Nova. Durante três anos, Edir Macedo morou nos Estados Unidos para adquirir maiores conhecimentos sobre o neopentecostalismo. Retornou ao Brasil e criou seu primeiro programa de rádio, mudando-se junto com a sede da igreja para São Paulo. Logo após, adquiriu a Rede Record. Em 1992, o então pastor Macedo foi preso e acusado de estelionato, curandeirismo e charlatanismo.

O neopentecostalismo tem sua ideologia acentuada por três características bem definidas, que a distingue das denominações pentecostais. Segundo Matos (2015) são elas: a confissão positiva, a maldição hereditária e a teologia da prosperidade.

A confissão positiva, também conhecida como palavra de fé. Nela o fiel crê firmemente em algo, convicto que sua confissão a Deus se realizará pelo poder de sua fé. Nesse sentido, a fé na crença da confissão tem papel transformador no indivíduo. A ideia principal é que Deus distribui bênçãos e promessas àquele que tem suprema fé e professa sua palavra. Dessa maneira, tudo que acontecer é fruto e consequência da exclamação das palavras de fé.

Esse conceito de confissão positiva faz da fé e das palavras de fé algo mágico, supersticioso, como um talismã. A escritura ensina que a fé é um dom de Deus e que Deus atua e abençoa mediante a fé ou independentemente dela, como senhor que é. Por outro lado, fé não significa força ou poder, mas uma atitude de confiança. (MATOS, 2015, p.11).

A segunda característica do neopentecostalismo é conhecida como maldição hereditária ou teoria do pecado. Tratam-se de conceitos apresentados na Bíblia, no capítulo Êxodo, no qual Deus aponta que castigará a maldade dos pais através dos

filhos, até a terceira e quarta gerações. A partir dessa premissa o movimento neopentecostal construiu uma doutrina em que para libertar-se da maldição é preciso analisar a árvore genealógica de cada família para identificar maldições, pecados e pragas cometidos por seus antepassados. Somente através do poder de Deus, atribuído ao pastor é que as maldições serão quebradas.

Esse conceito de maldição hereditária causa muita controvérsia e discussão entre pesquisadores, alguns apontam uma interpretação distorcida em relação às palavras contidas no antigo testamento.

Porém, qual é o ensino mais amplo das escrituras sobre o assunto? A visão neopentecostal aponta um norte distorcido. Se é verdade que os pecados de uma geração podem ter sérias consequências para seus dependentes, existem outras passagens sobre o assunto que devem ser levadas em consideração. É caso de Ezequiel 18, em que Deus mostra que a responsabilidade moral é pessoal e individual. “A alma que pecar morrerá; o filho não levará a iniquidade do pai.” (MATOS, 2015, p.12).

O terceiro fundamento neopentecostal diz respeito à Teologia da Prosperidade. Nela temos um conjunto de doutrinas, oriundas dos Estados Unidos, que mais tarde passaram a fazer parte do leque teológico dos grupos evangélicos mais carismáticos. Seu principal divulgador foi o texano Kenneth Hagin, um crente fervoroso da cura divina, inspirador de vários outros seguidores.

A base dessa teologia é bastante prática: para obter as bênçãos de Deus, o fiel deve seguir as leis da prosperidade, confessando suas posses e através do princípio da reciprocidade, contribuir para a igreja na mesma proporção. Além disso, outra ideia é difundida: quanto maior a contribuição financeira, maior o agrado a Deus, conseqüentemente a obtenção de maiores bênçãos recebidas. No Brasil, a Teologia da Prosperidade foi difundida popularmente como “é dando que se recebe”. Para Mariano (1996) o povo brasileiro é um dos fiéis que mais contribui financeiramente com altas cifras para a igreja.

Ainda segundo Matos (2015), a Teologia da Prosperidade tem início no Brasil no final dos anos 1970 e início dos 80. A igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus foram pioneiras em enfatizar esses aspectos. O discurso apresentado aos fiéis versa sobre um plano de Deus para que o homem seja feliz, saudável e abençoado na Terra, assim, quem não o for está carente de fé ou sobre o efeito de alguma maldição.

Neste contexto, as doações financeiras feitas para Deus são o caminho para a libertação. A pobreza é meramente uma falta de fé. Novamente, as passagens

bíblicas são usadas para justificativa das doações, principalmente no que diz respeito à obrigatoriedade do dízimo.

Para os defensores da Teologia da Prosperidade, a expiação do cordeiro libertou os homens da escravidão do Diabo e das maldições da miséria, da enfermidade, nesta vida e da segunda morte, no além. Os homens, desde então, estão destinados à prosperidade, à saúde, à prosperidade, à felicidade. Para alcançar tais bênçãos, garantir a salvação e afastar os demônios de sua vida, basta ter fé incondicional em Deus, exigir seus direitos em alta voz e em nome de Jesus ser obediente a Ele acima de tudo no pagamento dos dízimos. (MARIANO, 1996, p.33).

Para Mariano (1996), o pagamento do dízimo é obrigatório na maioria das igrejas de vocação neopentecostal. A crença dos fiéis tem por base que Deus recompensa materialmente quem paga corretamente seu dízimo, não lhes faltando assim, meios de sobreviver. De um modo geral, percebe-se que a fé impulsiona o fiel, e ele através do seu trabalho melhora financeiramente, essa melhora é atribuída diretamente ao poder divino e pelas suas contribuições financeiras, sustentando a Teologia da Prosperidade, visto que a contribuição é uma prova de fé, e possivelmente uma garantia de ascensão social dentro da igreja e fora dela.

Segundo o autor a Teologia da Prosperidade também gera inúmeras críticas e controvérsias, alguns pesquisadores a consideram uma exploração desmedida, outros atentam para o problema social da manipulação das massas populares. Nesse sentido, o autor descreve como é esquematizado o método de “convencer” o fiel a doar:

Para estimular as pessoas a ofertar, as igrejas prometem bênçãos sem medida. Mas isto não é tudo. Além de lembrados a cada culto dos altos custos dos aluguéis do prédio, do programa de rádio e de TV, das contas de água, luz e telefone, os adeptos mais recalcitrantes quanto às altas somas que lhe são estipuladas a ofertar ou que não pagam o dízimo, são acusados de roubar a Deus, sofrem ameaças de serem amaldiçoados e são induzidos a crer colaboraram com o Diabo e tem parte de seu coração por ele dominada, tornando-se merecedores das graças divinas. (MARIANO, 1996, p.39).

Oro (1992) em sua pesquisa “Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro” entrevistou fiéis neopentecostais que afirmaram sentir muita vergonha de não ofertarem nada durante os cultos, relatando constrangimentos realizados pelos pastores. Muitos deles afirmam que deixam de comprar alimentos e produtos de higiene para poder ofertar e dessa forma, não sentir culpa, ou até mesmo não sentirem-se inferiorizados.

A maioria dos fiéis afirmou contribuir de acordo com suas possibilidades, porém sentem-se orgulhosos quando ofertam quantias maiores que os outros fiéis. Segundo Mariano (1996) a Teologia da Prosperidade não é feita somente em torno de críticas. Apesar das polêmicas, os neopentecostais acomodaram suas crenças em uma nova relação ao dinheiro e os bens materiais, que adquiriram um valor teológico positivo, pois em meio a perdas e ganhos o indivíduo vai construindo uma identidade religiosa, já que ela é uma escolha. Para o obreiro a riqueza obtida é uma consequência não intencional, não prevista, apenas um fruto de sua severa disciplina religiosa.

Diante do embate promovido pelas denominações evangélicas, pelo estímulo ao preconceito racial e demonização dos ritos das religiões de matriz africana, surge o Movimento Negro Evangélico para combater as interpretações equivocadas à leitura da Bíblia, que servem de fundamento às práticas discriminatórias das congregações.

3.2 O Movimento Negro Evangélico: história, desafios e perspectivas

O censo do IBGE (2010) aponta que cerca de 23.000 evangélicos se declararam pretos ou pardos, em sua maioria, oriundos de religiões de matriz afro-brasileiras. Esses fatores levantam discussões em torno da questão “Por que tantos negros se tornam evangélicos”?

Hernani Francisco da Silva, no livro “O Movimento Negro Evangélico: um mover do Espírito Santo” relata que o panorama histórico do Movimento Negro Evangélico surgiu no Brasil em 1841, por iniciativa do recifense Agostinho José Pereira, defensor da liberdade física e espiritual do povo negro escravizado, considerado fundador da primeira igreja negra. Segundo o autor, a partir 1970, inspirado na Teologia Negra¹⁰, o Movimento Negro Evangélico contemporâneo começa a se formar, com a finalidade de trabalhar a questão racial nas igrejas evangélicas, buscando o resgate da identidade e consciência do negro sob uma

¹⁰ Em resposta às práticas e discursos racistas dos movimentos pentecostais e neopentecostais, na década de 1960, surge nos Estados Unidos, a Teologia Negra, tendo como precursor o Dr. James H. Cone, professor de Teologia no Seminário Teológico da União, em Nova York. Através da Teologia Negra busca-se estabelecer relação entre Deus e Cristo com o negro, a partir da sua realidade social, visão religiosa e suas vicissitudes em busca da libertação da opressão. Seus seguidores afirmam que, apesar da leitura distorcida da palavra de Deus dada pelos brancos, a interpretação do sofrimento, escravidão e privações experimentados pelos negros conduzirão a liberdade revelada no evangelho.

visão cristã, enquanto indivíduo, em oposição à equivocada interpretação teológica das escrituras.

Silva (2011) revela que a partir de 2000, o movimento começa a criar forma através do surgimento de novas organizações em diversos estados brasileiros, voltadas para a temática de combate às discriminações raciais dentro das igrejas evangélicas, tais como: Cenacora (Comissão Ecumênica Nacional de Combate ao Racismo), Grupo de Reflexão Teológica, Teólogos Negros, AGAR (Sociedade Teológica de Mulheres Negras), Coral de Resistência de Negros Evangélicos, Ministério de Combate ao Racismo da Igreja Metodista, o Grupo de Combate ao Racismo da Igreja Batista (Centenário, Duque de Caxias, Rio de Janeiro). Fórum das Mulheres Cristãs Negras de São Paulo, Projeto Palmares da Igreja Batista - SPE, Sociedade Cultural Missões Quilombo, Negros Evangélicos do Rio de Janeiro, Ministério Azusa, GEVANAB - Grupo Evangélico Afro Brasileiro, Negros Evangélicos de Londrina e Movimento Negro Evangélico - RS.

De acordo com o Movimento Negro Evangélico, o “racismo teológico” disseminado pelos movimentos pentecostais e neopentecostais tem como objetivo principal justificar a ideia de que o branco é superior ao negro. Esse tipo de “teologia” nasceu no sul dos Estados Unidos, em meados do século XVIII, através das pregações e práticas desenvolvidas por missionários norte-americanos. Seu ideal era justificar a escravidão e as punições aplicadas àqueles que fugissem às normas de conduta da época. As sugestões variavam de açoites para os negros que erguessem a mão contra os brancos cristãos, à proibição de alfabetização e pregação do evangelho.

No mesmo sentido, Branchini (2013) afirma que mesmo após um século de abolição no Brasil, a inserção do negro no meio evangélico tem base na desigualdade sócio cultural. O negro evangélico enfrenta preconceitos que o impedem de desfrutar da mesma igualdade e liberdade dos fiéis brancos, assimilando um preconceito disfarçado. Apesar disso, a palavra racismo ainda é tabu que provoca reações diversas dentro das igrejas. Segundo o autor o negro evangélico silencia o racismo sofrido por vergonha ou constrangimento. A religião como aspecto histórico é uma questão contraditória na formação individual e coletiva do negro, atuando como libertadora, ou como pode ocorrer no seguimento evangélico, uma força opressora no desapego de sua identidade africana, visto que a teologia neopentecostal desqualifica o viés espiritual da cultura negra.

Para Pacheco (2010) o racismo pentecostal tem bases nas ideias fundamentalistas. Entende-se por fundamentalismo qualquer movimento de doutrina conservadora, que exija obediência rigorosa e integral a um conjunto de princípios e essa norma única a ser seguida pode tornar-se ferramenta geradora de discriminações.

Segundo a autora, o fundamentalismo neopentecostal é radical, fazendo o crente colocar-se em sacrifício da causa e adotando uma postura servil, obediente e resignada, muito parecida com o comportamento dos negros durante o período de escravidão.

Contra os fundamentos e práticas adotadas pelas igrejas neopentecostais, o Movimento Negro Evangélico interpreta de forma diversa os fundamentos referentes à Maldição Hereditária, Teoria da Prosperidade e Batalha Espiritual (exorcismo e possessões demoníacas).

Em relação à Maldição Hereditária, o MNE combate a historicidade de que a escravidão defendida pelos missionários era plenamente justificada em nome de Deus, decorrente da maldição imposta aos filhos de Cam. Pelo Gênesis 9.18-27, Cam, filho de Noé, foi amaldiçoado a ser o mais baixo dos servos. Cam, palavra de origem hebraica significa queimado, preto; daí o porquê do filho de Noé ser considerado, por desventura, o precursor da raça negra, justificando a escravidão de seus descendentes, ou seja, africanos e negros em geral.

Essa interpretação das Escrituras, tendenciosa na visão do MNE, era tida como forma de conduzir os negros à redenção, através da subserviência incondicional e, principalmente, através do total rompimento com seu passado histórico (costumes, hábitos, cultura e tradições), como forma de livrar-se da maldição hereditária. No mesmo sentido, Oliveira (2004) relata que vários teólogos pentecostais defendem o pensamento que estigma Caim após matar Abel, era a maldição caracterizada pela cor negra.

De acordo com Silva (2011) as igrejas neopentecostais estão alicerçadas numa teologia fortemente racista, citando como exemplo a Teologia da Prosperidade, na qual a ideia de que crentes abençoados são ricos e os crentes pobres são amaldiçoados. Através da Teoria da Prosperidade, abençoado é aquele que acumula e ostenta bens materiais aqui na Terra. Em opinião divergente, o MNE cita que em decorrência da escravidão e proibição de acesso à educação, os negros viram-se excluídos das possibilidades de ascensão social, em razão da

desigualdade e preconceito racial, difundido e assimilado no senso comum da sociedade.

Para o Movimento Negro Evangélico, o maior perigo de perseguição ao negro está centrado na Batalha Espiritual preconizada pelos movimentos neopentecostais, na medida em que a cor preta é tida como negativa e os enviados de Deus, retratados por anjos brancos que devem combater o mal representado pelos anjos decaídos, negros, conforme citado em “Este Mundo Tenebroso”, de Frank E. Peretti.

Hernani Silva (2011) acrescenta que o Movimento Negro Evangélico tem empreendido esforços na construção de uma agenda comum de estratégias para os diversos grupos espalhados pelo país, mas encontra obstáculos entre seus militantes devido aos diferentes fundamentos das denominações que integram. O autor cita como exemplo o 1º Encontro Nacional de Negras e Negros Cristãos, realizado em 2007. Nesse evento ocorreu uma divisão entre seus participantes porque um grupo defendia o pan-africanismo e o afrocentrismo, outro defendia a negritude cristã e a brasilidade.

O autor destaca que o MNE mostra-se extremamente preocupado com as perseguições sofridas por práticas racistas e intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana, inclusive com agressões físicas, depredação de imagens do panteão africano e locais de culto.

Para dar corpo à prática da Batalha Espiritual, segundo denúncias do Movimento Negro Evangélico, a Igreja Universal do Reino de Deus criou o grupo de Gladiadores do Altar, formado por jovens preparados ao sistema militar, inclusive marcham, batem continência e gritam que estão “prontos para a batalha”, durante um culto realizado em Fortaleza, no início de 2015. Em sua defesa, a Igreja Universal do Reino de Deus afirma que esses grupos, vinculados à Força Jovem Universal, têm como objetivo a formação de novos pastores para a pregação da palavra de Deus e do Evangelho a toda criatura, conforme matéria publicada na revista eletrônica Carta Capital, em 6/4/2015, sob o título “Exército” da Universal preocupa religiões afro-brasileiras.

O Movimento Negro Evangélico, ao contrário da Igreja Universal do Reino de Deus, vê nesses grupos, verdadeiras milícias em defesa de um fundamentalismo religioso que ameaça não só as liberdades individuais, como também opção sexual e manifestações religiosas de matriz africana.

Uma das vitórias obtidas pelo Movimento Negro, de acordo com Silva (2011)

está no Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, comemorado dia 21 de janeiro, instituído em 2007 pela Lei Federal 11.635, em homenagem a Gildásia dos Santos e Santos, a Mãe Gilda, do terreiro Axé Abassá de Ogum, de Salvador. A religiosa do Candomblé enfartou após ver seu rosto estampado na primeira página da Folha Universal, jornal evangélico, com a manchete “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”.

Em Pelotas, casos de intolerância religiosa promovidos pelas denominações neopentecostais contra religiões de matriz africana são desconhecidos ou não ganham publicidade. Situações envolvendo cultos de matriz africana ficaram adstritos à administração municipal, por questões administrativas, relativas à realização das festas de Iemanjá¹¹. Outro caso de repercussão, já citado nesse texto, envolveu o assentamento de Bará no Mercado Público.

Se não explícito, disfarçado em teologias e mensagens ideológicas que menosprezam o negro como indivíduo e como parte formadora da cultura social, o Movimento Negro Evangélico tem denunciado a prática de atos discriminatórios contra negros das igrejas evangélicas e, nesse contexto, diante da complexidade que envolve as doutrinas analisadas na pesquisa, é interessante investigar como elas influenciam na construção ou ressignificação da identidade do negro convertido às denominações neopentecostais.

Assim, o capítulo a seguir apresentará discussões sobre classe, identidade nacional e mestiçagem, o mito da democracia racial e negritude, o negro e a identidade religiosa, de forma que permita compreender a dinâmica sobre a identidade do negro ex-praticante da religião de matriz africana, agora convertido à denominação neopentecostal.

¹¹ Organizado pelo Movimento Negro de Pelotas, foi realizado em 22/1/2014 a 1ª Caminhada contra a Intolerância Religiosa e Racismo, em protesto a uma ação conjunta contra o Ministério Público e Prefeitura Municipal de Pelotas, onde ficou decretado que os povos de terreiros não mais acampariam na orla do “Barro Duro” (praia onde está edificada gruta em homenagem à Iemanjá), para fazerem seus rituais religiosos por causa da degradação do meio ambiente (MOVIMENTO NEGRO DE PELOTAS, 2014).

4 A construção da identidade social do negro através da religiosidade: discutindo conceitos de classe, identidade nacional e mestiçagem, democracia racial e negritude, negro e identidade religiosa

No capítulo anterior foram apresentados os históricos das formações, fundamentos e características das religiões de matriz africana e evangélicas em solo brasileiro. Nesse capítulo, antecedendo a apresentação dos resultados das entrevistas e análise dos dados obtidos, faz-se necessário explorar a trajetória dos negros a partir da abolição da escravidão, para melhor compreensão de sua identidade. Para se chegar ao entendimento de como se desenvolveu essa consciência identitária, serão apresentados, a partir de agora, dentro de uma cronologia possível, os seguintes temas que darão suporte à análise pretendida: classe, identidade nacional e mestiçagem, o mito da democracia racial e negritude, o negro e a identidade religiosa.

4.1 Classe

Para Guimarães (2012), com o advento do capitalismo, as desigualdades entre brancos e negros estão fundamentadas no conceito de classe, sobrepondo-se ao conceito de cor ou raça. Nos primeiros estudos sociológicos, o termo classe era aplicado para designar qualquer camada social dotada de consciência e sociabilidade própria. A partir dos anos 1960, houve uma redefinição desse conceito que ganhou uma nova nuance baseada no fundamento de que a estrutura social e sua reprodução dependem da ação das classes, ou seja, classe era a interpretação dos fenômenos sociais realizados pelos atores coletivos de cada uma delas.

Segundo o autor as décadas de 1960 e 1970, trouxeram modificações significativas para as teorias de classe, pois o desenvolvimento econômico e social

aliou-se à perspectiva de que as classes sociais precisavam adquirir a consciência de seu papel histórico, superando as dominações do poder. Desse modo, as classes estruturaram-se em três movimentos teóricos. O primeiro movimento foi de uma sociologia econômica que estava focada nas relações de dependência articuladas dentro de cada classe, bem como a interferência do Estado no bem estar social. O segundo movimento surgiu na sociologia política, pelo qual o conceito de classe era estudado como instituição. E por fim, um terceiro movimento que enfocava a formação das classes sociais brasileiras, sendo elas, a burguesia, a elite, a classe operária e a classe dos trabalhadores rurais.

Para Guimarães (2012) entender os conceitos de classe na sociedade contemporânea somente é possível ao analisarmos os estudos sobre a formação da classe trabalhadora brasileira. O final dos anos 60 agrupa os conceitos de classe em dois temas: o sindicalismo e a classe operária, atrelados à problemática da industrialização. Apresentada dessa maneira, classe era um agente coletivo, um grupo organizado, em que os movimentos sociais eram independentes e sem vinculação a movimentos políticos ou ações partidárias, assumindo uma postura coletiva.

Nessa mesma linha foram constituídas as chamadas classes populares a partir do conjunto de práticas de atores sociais no cotidiano, sustentando que são as ações dos indivíduos que criam e mantêm as classes.

O que os atores veem de novo, teoricamente, é a possibilidade de redefinir o conceito de classe, com a descoberta da multiplicidade de espaços onde se faz a classe, a existência de práticas criam novos lugares sociais. (GUIMARÃES, 2012, p.26).

Cabe salientar que Guimarães (2012) apresenta classe como uma condição para a formação identitária, citando o exemplo de que um operário, enquanto classe de pertença social agrega um comportamento que o relaciona com esse grupo. Correlacionando esses conceitos com a condição do negro no Brasil, inicialmente como escravo e depois como mão de obra barata, identifica-se uma classe de relações servis. Partindo-se desse princípio, por muito tempo, a identidade do negro como classe teria por base a condição de escravidão.

A metamorfose do escravo é a persistência na sociedade de classes, de relações servis e preconceituosa. Tal ordem de metamorfoses poderá ser interrompida somente a partir do processo de construção democrática, nos anos 80 do século XX. Ou seja, quando a democracia, no Brasil, passa a ser praticada em seu sentido estrito, quando governo e sociedade civil

obedecem às regras do sistema político, respeitando os direitos individuais e promovendo as garantias jurídicas de seu gozo. Se existe tal ordem, no Brasil, ela é, pois tardia. (GUIMARÃES, 2012, p.40).

Segundo o autor, ainda existe no Brasil uma confusão entre os conceitos de discriminação de classe e discriminação de raça, talvez pelo fato do termo classe não ser entendido como grupo identitário. Classe é vista como destituição material, status social. Para Guimarães (2012) há uma armadilha sociológica ao se trabalhar as questões de raça no Brasil, em primeiro lugar por não entender-se a classe como uma identidade social, com base em atributos identitários, por exemplo, a cor do indivíduo. Em segundo lugar, está o conceito de raça equivocadamente orientado por crenças raciais.

Conforme o autor, no tocante a espécie humana não há “raças biológicas”, além disso, o conceito raça já traz consigo um discurso racista, autoritário e abusivo.

Raça é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência do racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de cor enseja são efetivamente raciais e não apenas de classe. (GUIMARÃES, 2012, p.50).

Hasenbalg (2005) em “Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil”, afirma que pretos e pardos estão sujeitos a diversas formas de discriminação no mercado de trabalho. O autor cita, exemplificativamente, que em razão da escolaridade inferior aos brancos, os postos ocupados por negros e não negros, não são valorizados no mercado de trabalho. Por via de consequência, a baixa escolaridade conduz à remuneração menor que as dos brancos. O autor enfatiza, também, que o preconceito e discriminação raciais estão diretamente vinculados à luta por posições na estrutura social e que essas diferenças são determinantes na desigualdade de oportunidades na busca de ascensão social.

Em nível local, Loner (2009) aponta que Pelotas, em função das charqueadas, foi a cidade que alocou o maior número de negros escravizados da região, fato esse que determinou a construção social da região. Com o advento da abolição esses indivíduos, que passaram a trabalhadores, sem receber nenhum apoio social, precisavam trabalhar para sobreviver. Em um primeiro momento, a situação de liberto era muito parecida com a de escravo, os trabalhos eram braçais ou exaustivos nas fábricas, as jornadas longas e o pagamento quase insignificante.

Em Pelotas, os escravos libertos foram o principal elemento operário e praticamente eram encontrados em todo o tipo de trabalho manual. Nas

fábricas de chapéus, os mestres e contramestres eram brancos, mas o trabalho era feito pelos negros. (LONER, 2009, p.247).

Segundo a autora em Pelotas, os primeiros grupos organizados de ajuda aos negros libertos datam de 1901. Em princípio, as entidades católicas como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Irmandade São Benedito realizavam trabalhos de apoio. Logo após, a entidade leiga chamada Feliz Esperança constituiu-se na maior associação negra da época, seu término data de 1917, quando foi transformada em clube carnavalesco.

A sociedade Feliz Esperança aceitava sócios livres ou recém-libertos e objetivava ampará-los em suas necessidades, promovendo campanhas para resgatar o valor dos trabalhos manuais e a dignidade dos trabalhos braçais. Em contrapartida, esses fatos serviram para acirrar mais a discriminação. Essa conduta preconceituosa por parte da elite pelotense alavancou ainda mais a rede associativa, criando-se novas entidades recreativas, esportivas, políticas e carnavalescas frequentadas somente por negros. A ajuda mútua foi novamente ampliada, organizando-se aulas para sócios e familiares, e realização de palestras que destacavam a importância da união, entrelaçando uma rede de amparo a um grupo desprotegido e desprestigiado pela sociedade da época.

Em suma, em Pelotas procurou-se criar uma rede que contemplasse todas as necessidades daquela comunidade, amparando-a em sua caminhada numa cidade que se apresentava hostil e preconceituosa. A maior delas, que efetivamente cumpriu o papel de entidade-mãe, sediando outras e aglutinando os esforços da comunidade, continuou a ser a Feliz Esperança. Uma das grandes preocupações das suas lideranças era com a educação e o nível cultural do grupo, através da promoção de palestras, estabelecimento de aulas para sócios para tentar sanar estas falhas. (LONER, 2009, p.251).

A rede associativa cresceu na cidade e em 1909 foi fundada a sociedade de Primeiros Socorros Princesa do Sul, constituída apenas por mulheres, tendo como característica principal a denúncia da exploração da mão de obra dos ex-escravos. Para Loner (2009) o trabalho constituiu-se na primeira ferramenta de integração do negro na sociedade pós-abolição, as redes associativas consolidaram essa luta e desempenharam papel importante para os primeiros pontos de inserção na construção de uma mobilidade social que libertasse o negro do estigma deixado pelos séculos de escravidão.

Defende-se a posição de que os negros tentaram sua integração na sociedade através de suas redes associativas e da consolidação como

trabalhadores, neste sentido, a luta pela organização da classe operária ocupou papel importante na estratégia de suas principais lideranças, as quais participaram, ao mesmo tempo, de associações classistas e de associações negras. Pelas próprias contingências externas impostas ao grupo, ele era o que tinha menor possibilidade de ascender na escala social e, portanto, era o maior interessado na conquista e manutenção das posições operárias dentro da sociedade, o que abrangia desde a luta pela melhoria das condições de vida, saúde, urbanização e educação popular até as lutas propriamente classistas. (LONER, 2009, p.254).

No estudo de caso dos arrumadores de Pelotas, realizado por Spolle (2010), o autor identifica que há lacunas na mobilidade social do negro em relação aos brancos, um exemplo é não verificar-se a presença de muitos negros nas classes mais elevadas da sociedade. O autor observa um declínio na ascensão social entre gerações, pois, muitas vezes, os filhos não atingem o nível de escolaridade dos pais, destacando que para os grupos pretos e pardos não se exige qualificação profissional ou alto grau de escolaridade, visto que as profissões atribuídas aos negros são trabalhos braçais, domésticos ou de nível técnico.

O interesse desta pesquisa é disponibilizar conhecimentos teóricos na busca da compreensão das dinâmicas criadas pelo negro dentro de vários conceitos sociológicos. Assim, o termo classe aponta também para uma subordinação social, uma ordem competitiva e Guimarães (2012) esclarece essa premissa de raça e cor subordinadas à classe que em nossa sociedade podem tornar-se instrumentos de discriminação, voltando ao ponto de que o fato de ser negro, já predispõe o sujeito às classes desprestigiadas, lembrando que a discriminação e inferioridade atribuídas ao negro foram ideias cultivadas ao longo do período de escravidão pela elite dominante e até depois da abolição, especialmente a partir do processo de formação da identidade nacional, em muito sustentada pelas teorias racialistas que serão apresentadas a seguir.

4.2 Identidade nacional e mestiçagem – os primórdios do desprestígio da identidade negra brasileira

Sobre a temática da construção identitária do negro, Quadrado (2014) inicia o debate relatando que identidades são representações construídas historicamente e reconhecidas dentro dos sistemas culturais compartilhados, não se constituindo em estruturas fixas, estáticas, unificadas ou prontas. É um processo variável e de representação de poder. Segundo Anderson (2008) em “Comunidades imaginárias”

as identidades são construções simbólicas que tentam criar um elo comum entre si e os outros, primando por uma legitimação e identificação como povo ou nação.

De acordo com Quadrado (2014), no século XIX, a diversidade racial no Brasil era bastante acentuada. Com a abolição, o negro escravizado passou a condição de homem livre, conseqüentemente deveria ser integrado ao grupo de cidadãos brasileiros. A diversidade racial foi o alicerce para a construção de conceitos como raça e etnia, mas para a sociedade da época, o negro na condição de cidadão era um problema, uma vez que a identidade brasileira também seria negra.

De acordo com Munanga (2004), preocupados com a formação de uma identidade nacional brasileira, pensadores brasileiros sob influência do pensamento da ciência europeia ocidental, buscaram teorizar propostas para a construção de uma nacionalidade tida como problemática por causa da diversidade racial e, especialmente, preocupados com a influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira. Essa preocupação estava alicerçada nas ideias iluministas que viam na mestiçagem o caminho para “estragar e degradar a boa raça branca”.

Segundo Ortiz (2006), desde o início do século XIX a elite intelectual brasileira estava altamente incomodada com a definição de nação. A identidade brasileira deveria ser fixada em caráter ontológico, com destaque ao elemento branco que ganhava destaque com características de condutor da nação.

Silva (2007) aponta que após a abolição não foi possível para a sociedade estabelecer com os negros libertos relações de igualdade, de direitos e respeito, em razão da permanência de resquícios da ideologia de dominação, exploração e extrema violência do período de escravidão. O caminho escolhido foi a desconstrução identitária, criando-se a falsa ideia que mestiçar, misturar era uma ação para o bem de todos, em uma enganadora harmonia entre as relações raciais. Porém, o desejo era eliminar qualquer traço africano da nação brasileira.

Para o autor, o objetivo era “branquear”, “limpar” a cor negra da formação social. Para tanto, utilizou-se o processo de mestiçagem pela mistura negros e brancos, principalmente através dos imigrantes alemães e italianos que aqui chegaram na condição de colonos em substituição a mão-de-obra escrava, até o ponto de eliminar as características africanas. O processo de branqueamento possibilitaria, através de uma miscigenação seletiva, a eliminação da raça negra da nação brasileira, com a elevação do número de brancos no país.

Conforme Pacheco (2010) a raça branca pura era o ideal de perfeição da sociedade brasileira, porém isso não foi possível devido ao próprio processo de colonização e pelo elevado número de negros libertos. A solução encontrada pelos governantes foi à mestiçagem, traduzida na busca pelo desenvolvimento de uma nova nação.

De acordo com Munanga (2004) “acreditava-se na época que em apenas quatro gerações de cruzamentos entre mulatos e brancos bastariam para eliminar os traços negros”. O processo de mestiçagem escondia um ideal de total exclusão dos negros. A partir da abolição, os libertos foram jogados a margem da sociedade e com a chegada dos imigrantes restringiu-se ainda mais as possibilidades de trabalho, abandonado e em situação de miséria, suas precárias condições de vida acabaram por alienar o negro da sociedade brasileira.

Munanga, em sua obra “Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade nacional *versus* identidade negra” inicia a discussão acerca da identidade nacional expondo que após o final do período escravista, em 1888, surge a preocupação com a construção de uma nação e de uma identidade nacional, tendo em vista o surgimento da nova categoria de cidadãos: os negros ex-escravizados. Para o autor, havia a preocupação de como incluir esses ex-escravos na nacionalidade e da identidade brasileira, se até então, pela elite, o negro era considerado força de trabalho e, especialmente, diante das teorias racistas da época, era considerado inferior e obstáculo na trajetória de construção de uma nação branca.

De acordo com o autor, apesar de diferentes pontos de vistas, a intelectualidade da época, representada por Silvio Romero, Raimundo Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Roquete Pinto, Gilberto Freyre, entre outros tinham em comum a preocupação em formular uma teoria a respeito do tipo étnico brasileiro, sem perder de vista o esforço em demonstrar a inferioridade dos negros e os danos que a mestiçagem provocava no povo brasileiro.

Segundo Munanga (2004), Silvio Romero acreditava que o nascimento do povo brasileiro seria produto do cruzamento entre brancos, negros e índios e ao final desse processo de miscigenação, resultaria, além da homogeneização da sociedade brasileira, a permanência biológica e cultura branca, com o desaparecimento de raças não brancas. O autor afirma que a possibilidade de êxito de Romero era sustentada na imigração europeia (indivíduos eugênicos) e através das sucessivas

miscigenações, o sangue branco, naturalmente, se sobreporia ao negro, em razão da sua qualidade superior.

Raimundo Nina Rodrigues, de acordo com o autor, sugeriu a necessidade de criação de mais de um código penal brasileiro, tendo em vista as diferenças raciais e acentuada miscigenação. Nina Rodrigues, adepto ao atavismo¹², teorizava que a lei penal não deveria tratar todos como iguais, na medida em que as diferenças raciais, inclusive entre os próprios mestiços repercutiam em suas inteligências e visão sobre os valores sociais. Sobre essa teoria Munanga (2004) questiona:

O que teria acontecido se a elite dirigente do País tivesse institucionalizado as diferenças, de acordo com as ideias de Nina Rodrigues? Talvez o Brasil tivesse construído uma espécie de *apartheid*, cuja dinâmica teria levado a consequências e resultados imprevisíveis". (MUNANGA, 2004, p.53).

Em continuidade, Munanga (2004) conclui a exposição sobre as ideias de Nina Rodrigues. Segundo o teórico, adultos de raças inferiores tinham capacidade mental das crianças superiores. Complementando a tese racalista de Nina Rodrigues, em crítica a Romero, o mesmo afirmava que o processo de miscigenação teria como resultado o enegrecimento do povo brasileiro, porque o clima no norte provocaria dificuldade de adaptação do branco, prevalecendo o elemento mestiço, já no sul, pelas mesmas condições climáticas favoráveis, haveria preponderância branca, contudo, em longo prazo, superadas as barreiras climáticas, ocorreria o desaparecimento da liderança da raça branca.

Os extraordinários progressos da civilização europeia entregaram aos brancos o domínio do mundo, as suas maravilhosas aplicações industriais suprimiram a distância e o tempo. Impossível conceder, pois, aos negros como em geral aos povos fracos e retardatários, lazes e delongas para uma aquisição muito lenta e remota da sua emancipação social. (RODRIGUES, 1977, p.264).

Sobre as obras dos teóricos filiados a corrente eugenista e a elite da época, assim encerra Munanga:

A elite "pensante" do País tinha clara consciência de que o processo de miscigenação, ao anular a superioridade numérica do negro e ao alienar seus descendentes mestiços graças à ideologia de branqueamento, ia evitar os prováveis conflitos raciais conhecidos em outros países, de um lado, e, por outro, garantir o comando do País ao segmento branco, evitando a sua "haitinização". (MUNANGA, 2004, p.75).

¹² Lei antropológica inevitável que faz com que os indivíduos resultantes da mestiçagem tendam a retomar as características físicas, morais e intelectuais das raças originais (MUNANGA, 2004).

Munanga (2008) relembra que as categorias humanas eram denominadas por cor como cognitivas, de viés histórico, político, ideológico e até mesmo biológico, sendo assim, ou se era branco, ou se era negro, ou se era mestiço. A identidade era visualizada na cor da pele.

Trata-se de categorias cognitivas largamente herdadas da história da colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível. É através dessas categorias cognitivas, cujo conteúdo é mais ideológico do que biológico, que adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico. (MUNANGA, 2008, p.18).

Retomando as ideias de Quadrado (2014), o autor destaca que a identidade brasileira em relação ao ideal de mestiçagem cria outra denominação de indivíduo: o mulato. Originado da relação de brancos e negros, essa terminologia, por si só, já assume caráter preconceituoso e pejorativo, pois vem do radical “mula”, produto do cruzamento entre jumentos e éguas. Assim, desenha-se o cenário de integração do negro na sociedade nacional, construindo uma identidade ambígua e desfigurada, através de uma falsa inclusão que escondia ideais de dominação e servidão.

De acordo com Gomes (2008), o conceito de mulato não passava de uma ilusão e ferramenta para discriminação, ao passo que cria um indivíduo não branco e, ao mesmo tempo, considerado superior ao negro. Essa é a ambiguidade da mestiçagem, que começa na aceitação, todavia tende para a rejeição e acarreta um conflito do que é ser negro.

A divisão cultural do país só passa a ser percebida com a imigração europeia. De acordo com Ortiz (1998), em uma primeira tentativa de branqueamento, as crenças raciais sustentavam um temor de que se formasse uma identidade cultural negra. Outra estratégia na busca de uma maior uniformidade cultura foi a aceitação de mestiços, somente os que tinham poder social, no seletivo mundo dos brancos.

Assim, segundo o autor, a cultura do ideal de branqueamento também se justificava como sendo uma forma de ascensão social para o negro, integrando-se e assimilando os valores do branco.

O negro, submetido ao regime de escravidão, não pode ascender socialmente dentro dos padrões moldados por uma cultura branca, sua ascensão se fará através do embranquecimento de sua cultura (recusa de participar da herança africana) e de sua raça (valorização da mestiçagem). (ORTIZ, 1998, p.119).

Para Pacheco (2010) os mestiços também foram usados como instrumento de exclusão, já que eram incentivados a buscar uma posição social que os colocasse acima dos negros. De acordo com o autor, a partir da extinção do regime de escravidão se fez necessário reorganizar a sociedade. A elite intelectual brasileira da época criou uma teoria racial baseada no fenótipo, pela qual a diferença estava na cor da pele (mais ou menos escura) e nos traços africanos que o indivíduo carregava. Esse conceito determinava as relações sociais da sociedade como um todo.

Os ex-escravos incorporaram a estrutura social, multirracial e paternalista, que ensinara os homens livres de cor os hábitos de deferência com os brancos. Com a extinção da condição de escravo para a diferenciação social, os traços fenotípicos dos africanos e seus descendentes passaram a ser prioridade para a categorização social, que também sofria influência, em menor escala, do status social. (PACHECO, 2010, p.36).

No mesmo sentido, Carone (2002) destacam que a tentativa de branqueamento foi uma pressão cultural dos brancos para segregar ainda mais o negro, fazendo-o negar-se a si em nome da nova ordem social. Para as autoras essa ideologia teve contornos altamente prejudiciais para as relações sociais atuais ao desenvolver no branco a noção de superioridade, definindo as bases para o racismo moderno.

As teorias exemplificativas apresentadas até agora, dentre outras que surgiram durante a República Velha, serviram de lastro às políticas públicas embasadas na eugenia. As ideias desses teóricos objetivavam o estabelecimento de discursos capazes de criar uma identidade nacional, através do Estado-nação, referenciado na tradição europeia.

Para Munanga (2008) o insucesso do projeto de branqueamento experimentado pela elite ideológica, ocorreu não só pelo seu abandono em meados do século passado, mas também pelas resistências populares contra as uniões interraciais, até porque nem todas as mestiças e mestiços teriam a oportunidade de casar com pessoas mais claras e, nem todos os negros e negras teriam a possibilidade de encontrarem parceiros mestiços e brancos que lhes dessem uma prole mestiça, futuros candidatos ao branqueamento. Por outro lado, segundo o autor, alguns mestiços e negros não tiveram opção senão seguirem sua linhagem no próprio grupo étnico.

Sobre a questão da miscigenação, assim resume o autor:

Com certeza o processo de mestiçagem no Brasil foi talvez o mais alto e intenso do continente americano nos últimos cinco séculos da nossa história. Não há dúvida de que todas as culturas dos povos que no Brasil se encontraram foram beneficiadas por um processo de empréstimos e de transculturação desde os primórdios da colonização e do regime escravocrata. Mas, a realidade empírica, crua, observada por todos, é a de que o Brasil constitui o país mais colorido do mundo racialmente, isto é, o mais mestiçado do mundo. (MUNANGA, 2008, p.106).

Reforçando o discurso de Munanga (2008), em comparação com o Censo Demográfico realizado em 2000, o percentual de pardos cresceu de 38,5% para 43,1% (82 milhões de pessoas) em 2010. A proporção de pretos também subiu de 6,2% para 7,6% (15 milhões) no mesmo período. Esse resultado também aponta que a população que se autodeclara branca caiu de 53,7% para 47,7% (91 milhões de brasileiros)¹³.

Pelo Censo de 2000, quanto à composição da população de Pelotas, autodeclararam-se brancos 269.097 (83,3%), autodeclararam-se pretas 31.172 (9,6%) e autodeclararam-se pardos 20.395 (6,3%). Já pelo Censo de 2010, observa-se que autodeclararam-se brancos 263.443 (80,3%), autodeclararam-se pretas 35.049 (10,7%) e autodeclararam-se pardos 28.245 (8,6%). Comparando-se os percentuais dos dois Censos, comprova-se que a redução de brancos autodeclarados foi à ordem de -3 pontos, a participação de pretos correspondeu a um crescimento de +1,1 pontos e um crescimento de +2,3 pontos percentuais de participantes autodeclarados pardos.

Com Getúlio Vargas no poder, a partir de 1930, as teorias racialistas passam a ceder espaço às manifestações que viam na mestiçagem aspectos positivos, através da consolidação da ideia da democracia racial.

4.3 O mito da democracia racial e negritude

De acordo com Quadrado (2014), com o fim da “República Café com Leite”, por volta dos anos 30, Getúlio Vargas lidera um novo movimento em prol da democracia, apontando para um governo preocupado em construir uma nova identidade nacional e cultural. Essa busca serviu de justificativa para uma

¹³ Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/educacao/2012/07/censo-2010-mostra-as-diferencas-entre-caracteristicas-gerais-da-populacao-brasileira>>. Acesso em: 25 jul 2017.

concepção de democracia racial, revivendo o ideal de mestiçagem, assim, um sentimento de pertença à nação brasileira instalou-se no cenário nacional.

Para Guimarães (2012), dois fatores históricos alicerçaram essa pertença: o apoio aos aliados durante a Segunda Guerra Mundial, contrapondo-se ao Eixo Alemanha/Itália/Japão. Como já existiam muitas colônias alemãs, italianas e japonesas, os sentimentos nacionalistas ficaram exaltados. O segundo fator foi de ordem econômica do pós-guerra, o chamado “desenvolvimento sustentado” que desequilibrou a economia entre as regiões do país.

De acordo com o autor, o mercado de trabalho foi dominado pelo espírito competitivo, criando alguns estereótipos nacionais, pois nordestinos e baianos dirigiam-se para os centros urbanos do sul e sudeste, gerando rivalidades com os trabalhadores dessas regiões. Segundo Guimarães (2012) esse último fator desencadeou tensão e crise na identidade nacional, por volta dos anos 1930, pois a estagnação gerou uma forte quebra financeira que se aliou a falta de direção clara no campo político.

O autor relata que é neste momento que surgem os movimentos separatistas, com maior força na região sul do Brasil, já o sudeste organizava movimentos de teor racista contra negros e nordestinos. Outro fator interessante, mas desagregador da identidade nacional foi à procura de jovens pela dupla nacionalidade, principalmente, descendentes de alemães e italianos, facilitadas pela mudança na legislação brasileira da época.

Nesta mesma época, segundo Guimarães (2012), houve tentativa de firmar um movimento pela reafirmação dos costumes negros, que buscava a construção de uma identidade negra, retomando assim, a separação racial entre brancos, negros e índios, agravando o abismo social e cultural entre essas raças, questionando diretamente o ideal de democracia racial.

O termo “democracia racial”, para o autor, nada mais é do que um estudo das relações sociais entre negros e brancos, destacando o mito das relações raciais harmônicas. A expressão pode ter tido origem nos estudos de Gilberto Freyre, mas foi usada pela primeira vez em 1944, por Roger Bastide, em um artigo sobre democracia brasileira. Neste contexto, o Brasil moderno era visto por americanos e europeus como uma nação sem “barreiras de cor” construindo um mito em torno de uma sociedade desprovida de preconceitos e discriminações em relação às raças. Dessa forma, a expressão democracia racial abrangia um conceito de significados.

Para Guimarães (2012) a política republicana de Vargas adotou uma lógica para a população negra sustentada por três pilares simbólicos: o reconhecimento da escravidão como sistema inumano; reconhecimento da dívida cultural que a nação brasileira tem em relação aos negros; por fim, a ideia de que enquanto povo, os brasileiros ultrapassaram os elementos formadores da nação (brancos, negros, índios, italianos, guaranis e portugueses), constituindo o novo povo brasileiro. Dessa forma, derrubava-se a composição de uma raça e surgia a construção de, em tese, um povo mestiço. Todavia esses “pilares” foram apenas simbólicos, o reconhecimento como grupo étnico e cultural não foi alcançado.

Os negros e os índios na política republicana são apropriados como objetos culturais, símbolos e marcos fundadores de uma civilização brasileira, mas têm negado o direito de uma existência singular plena como membros de grupo étnico. Estes são marcos da fronteira da civilização brasileira, remanescentes dos antepassados que criaram a nação, restos e vestígios das origens. (GUIMARÃES, 2012, p.121).

Segundo o autor, a partir de então as migrações internas criaram uma sólida cultura nacional, mas não foi possível evitar que problemas originados do senso comum, com relação à inferioridade da raça negra, se tornassem obstáculos à efetiva democracia racial pretendida, no sentido de abolir as desigualdades pela cor, oportunizando a inserção desses indivíduos, em condição de paridade, na sociedade.

De acordo com Guimarães (2012), em 1950, influenciado pelas ideias de Florestan Fernandes, Bastide modifica seu pensamento ao divulgar a pesquisa “Branco e Negro em São Paulo”, descrevendo um itinerário da ideologia democrática brasileira. Seu principal ponto de defesa era que o Brasil estava engajado contra o fascismo europeu, e por isso compartilhava a ideia de busca por uma maior dignidade humana. O autor destaca que o ideal de democracia racial defendido por Bastide tem um viés social e racial. É social, quando aborda a constituição de uma ordem social, na qual a raça evolui para classe, miscigenando assim a cultura. É racial quando alia a realidade do preconceito de cor ao ideal de democracia, formando um mosaico de ideias de igualdade. A democracia racial longe de se tornar um fato prático e usual permaneceu no campo consensual entre a classe dominante.

No processo de formação da democracia no Brasil, não se pode deixar de citar o ano 1964, quando ocorreu uma derrocada democrática e a imposição de uma

ditadura, fato esse que fortaleceu a ideologia da democracia racial, mas novamente, a intenção não passou de um mito social idealizado.

O rompimento do pacto democrático que vigeu entre 1945 e 1964 e que inclui os negros, seja como movimento organizado, seja como elemento fundador da nação, parece ter decretado também a morte da democracia racial. Doravante, ainda que aos poucos, os militantes políticos e ativistas negros referirão tanto as relações entre brancos e negros, quanto o padrão ideal dessas relações como o “mito da democracia racial”. (GUIMARÃES, 2012, p.156).

Por volta dos anos 70 a busca por uma identidade da cultura negra emerge com força e a redemocratização ativa novamente os movimentos negros que primavam por uma integração dos negros na sociedade de classes. O autor descreve que o panorama imposto somente será modificado em 1978 com as manifestações do Movimento Negro Unificado, que lutava contra a discriminação racial. A partir de então, derrubar a teoria de que existe uma democracia racial passa a ser o alvo de resistência negra.

Guimarães (2012) destaca as três “lutas” dos movimentos: a luta pelos direitos culturais afro-brasileiras; a luta contra o modo como o negro foi definido e incluído na nacionalidade brasileira e, principalmente, a luta contra o preconceito racial. O autor encerra suas discussões sobre democracia racial no Brasil apontando que, apesar de ser considerado um mito, forjado e mantido pela classe dominante branca, a ideologia da democracia racial serviu de bandeira para a busca de uma nova integração do negro na sociedade contemporânea.

Nesse sentido, ainda abordando a temática da democracia racial, para Prandi (1995), o Brasil é um país que ainda enfrenta diversos problemas no contexto de igualdades. Os brasileiros negros formam a maioria da população pobre¹⁴, dessa maneira, negritude e pobreza entrelaçam a estrutura social e o pensamento de muitas pessoas.

A cor tem contornos frouxos e sutis, às vezes flexíveis. São brancos, morenos, pardos, pretos, mestiços, negros escuros, tecendo um verdadeiro

¹⁴ Pelo Censo de 2010, dentre os 191 milhões de habitantes, 91 milhões se classificaram como brancos (47,7%), 15 milhões como pretos (7,6%), 82 milhões como pardos (43,1%), 2 milhões como amarelos (1,1%) e 817 mil indígenas (0,4%). Os técnicos do IBGE constataram que de acordo com o critério da autoclassificação, os rendimentos em média mensal se agrupam da seguinte maneira: indígenas, R\$ 345,00; os pardos, R\$ 496,00; de cor preta, R\$ 539,00; de cor amarela, R\$ 994,00; e de cor branca, R\$ 1.020,00. Na hierarquia de renda por cor, os amarelos estão logo abaixo dos brancos, em seguida os pretos, os pardos e, por último os indígenas.

mosaico racial que escurece ou embranquece os indivíduos. Ser negro no Brasil depende certamente da herança genética africana, nas expressões da base biológica, por assim dizer, também é classificada por uma série de circunstâncias sociais e culturais. (PRANDI, 1995, p.114).

Pensando na construção de identidade, o autor entende que essa flexibilidade classificatória pode ser prejudicial, pois dificulta uma visão coletiva das questões sociais. As percepções nas diferenças de cor complexificam a identificação com os grupos.

Abdias do Nascimento, em sua obra “O negro revoltado”, em edição de 1982, informa que o início das discussões relacionadas à negritude se deu no início da década de 1940, com a dramaturgia negra apresentada pelo Teatro Negro Experimental, do qual foi um dos fundadores. Negritude significava a rejeição do complexo de inferioridade, imposto pela “elite branca” desde o período colonial, pelo resgate da dignidade de ser negro e sua emancipação através de mobilizações de combate ao racismo.

Nós, como descendentes africanos desalienados do supremacismo branco, assumimos a África como nosso ancestral centro vital. Essa perspectiva, essa visão do mundo, elaborada de um ponto focal africano e afro-brasileiro, não só constitui uma resposta à violência cultural, econômica e física cometida contra nós pela expansão colonial-imperialista do eurocentrismo, como também constitui um sistema de valores, autóctones, gerados e desenvolvidos independentemente de qualquer outra matriz cultural. A história dos povos negros registra a falsidade do chamado “universalismo” e da “objetividade” das ciências que nos rotularam como inferiores e nos fizeram “escravos por natureza”. [...] Agora devolvemos à sociedade branca brasileira suas mentiras, sua ideologia do supremacismo, a lavagem cerebral com que tentou destruir nossa humanidade, nossa identidade, dignidade e liberdade. (NASCIMENTO, 1982, p.35).

Em relação aos movimentos negros brasileiros contemporâneos, Munanga (2008) atribui a eles a tentativa de dar uma “redefinição do negro e do conteúdo da negritude no sentido de incluir neles não apenas as pessoas fenotipicamente negras, mas também e, sobretudo os mestiços descendentes de negros”.

O autor destaca que as dificuldades dos movimentos negros estão, justamente, na conscientização dos negros quanto a sua autodefinição e capacidade de mobilização política da maioria, traduzido, por exemplo, na baixa representatividade no poder legislativo. A advertência vem nos seguintes termos:

Na sua retórica contra as desigualdades raciais, os movimentos negros organizados enfatizam, entre outros, a reconstrução de sua identidade racial e cultural como plataforma mobilizadora no caminho da conquista de sua plena cidadania. Eles preconizam que cada grupo respeite sua imagem coletiva, que a cultive e dela se alimente, respeitando ao mesmo tempo a

imagem dos outros... Ora, um a tal proposta esbarra na mestiçagem cultural, pois o espaço do jogo de todas as identidades não é nitidamente delimitado. Como cultivar independentemente seu jardim se não é separado dos jardins dos outros? No Brasil atual, as cercas e as fronteiras entre as identidades vacilam, as imagens e os deuses se tocam, se assimilam. Por isso, tem-se certa dificuldade em construir uma identidade racial e/ou cultural “pura”, que não possa se misturar com a identidade dos outros. (MUNANGA, 2008, p.115).

Na mesma direção, Stuart Hall (2006) observa que o processo de construção identitária negra ainda sofre forte influência da ideologia de branqueamento. O autor destaca que esse fato está subordinado ao processo de globalização, onde o sujeito pós-moderno tem uma identidade aberta, contraditória, fragmentada, inacabada. O autor ao discutir o processo de constituição da identidade cultural observa que a diáspora africana revelou estratégias de combate à escravidão, mas teve como efeitos a abertura de terreno fértil para o estabelecimento de relações de reciprocidade e solidariedade com outros grupos marginalizados, oportunizando o intercâmbio cultural entre os atores envolvidos.

Hall (2006) salienta que a diáspora se constitui em elemento que possibilita a formação de uma identidade cultural negra a partir da historicidade dos ancestrais, como forma de combate à desigualdade racial, porém o autor entende que as culturas são abertas e passíveis de reinvenção na medida em que há a possibilidade de assimilação de outros valores culturais e a manutenção de outros relacionados à sua etnia. Sob esse prisma, o autor entende que a dinamicidade dos tempos modernos pode provocar sérias modificações nos padrões identitários tradicionais e em razão dessa celeridade, o indivíduo modifica-se continuamente e sua identidade também pode passar pelas mesmas transformações, fragmentando-se e entrelaçando-se a outras várias identidades através de mudanças e reconstruções.

Hall (2006) complementa sua discussão ao afirmar que o ideal identitário do negro puro, estritamente ligado à recuperação plena das origens africanas encontra obstáculos causados pelo embate aos discursos, práticas racistas e adjetivação pejorativa, reconfigurando sua atuação política e cultural e, por via de consequência, repensa sua negritude.

Sob o viés identitário religioso, de acordo com o autor, a diáspora negra na religião de matriz africana representou a resistência contra o sistema colonial escravista a partir do intercâmbio de culturas diferentes (europeia e indígena). Hall (2006) cita que o Candomblé assumiu elementos da igreja católica, através de um sistema de trocas culturais, num sincretismo que passa a incorporar elementos do

catolicismo. O autor conclui que no contexto da imigração forçada, a diáspora promoveu uma redefinição da identidade religiosa do negro escravizado por uma nova visão de mundo a partir do contato com a nova realidade que lhe era imposta.

4.4 O negro e a identidade religiosa

Neste tópico passa-se a discutir de que forma a religião de matriz africana contribuiu na construção da identidade do negro brasileiro, ou seja, como a religiosidade contribuiu para a agregação de uma identidade do negro escravo, depois liberto e, atualmente, cidadão brasileiro.

Para melhor compreensão desse processo, faz-se necessária a retomada dos passos históricos da vinda dos negros africanos para o Brasil, pois, para Alencastro (2006), a fragmentação identitária começa nos primórdios da escravidão, antes mesmo da vinda para cá.

Inicialmente o autor cita relato do pastor Cavazzi, sobre o temor dos aprisionados, ainda na África, sobre a vinda para o Brasil, na condição de escravos.

No reino do Congo, o número de escravos é quase igual ao das pessoas livres. Há, porém, grande diferença entre os escravos dos portugueses e os dos pretos. Os primeiros obedecem não só às palavras, mas até aos sinais, receando, sobretudo serem levados para o Brasil ou para a Nova Espanha, pois estão persuadidos de que, chegando àquelas terras, seriam mortos pelos compradores, os quais, conforme pensam, tirariam dos seus ossos a pólvora e dos miolos e das carnes o azeite que chega à Etiópia [à África] [...] portanto, só pelo terror de serem mandados para a América, agitam-se freneticamente e, se possível, fogem para as matas. Outros, no momento de embarcar, desafiam as pauladas e matam-se a si mesmos, atirando-se a água. (ALENCASTRO, 2006, p.147).

Alencastro (2006) destaca que a *dessocialização* dos negros a serem trazidos para o Brasil na condição de escravos se dá a partir do momento da captura e apartado da comunidade nativa e se completa com sua *despersonalização* através do rebatismo dos aprisionados, por portugueses, em negação ao seu próprio nome. O autor acrescenta que a aglomeração de pessoas de diversas etnias nos barracões e a separação de famílias antes do embarque, o transporte nos tumbeiros, onde os aprisionados acorrentados e amontoados compartilhavam o mesmo espaço onde se alimentavam e defecavam onde dormiam, contribuiu para esse processo degradante. O processo de despersonalização se completa a partir do momento em que “o cativo é convertido em mercadoria na sequência da reificação, da

coisificação, levada a efeito nas sociedades escravistas”. (ALENCASTRO, 2006, p.144).

Alencastro (2006) diz que, em continuidade ao processo de despersonalização e dessocialização, no desembarque em terras brasileiras o escravo era surrado ao chegar às fazendas. O autor reproduz testemunho do jesuíta Ribeiro Rocha.

A primeira hospedagem que [os senhores] lhes fazem [aos escravos], logo que comprados aparecem na sua presença e mandá-los açoitar rigorosamente, sem mais causa que a vontade própria vontade de o fazer assim, e disso mesmo se jactam [...] como inculcando-lhes, que só eles [os senhores] nasceram para competentemente dominar escravos, e serem eles temidos e respeitados. (ALENCASTRO, 2006, p.148).

Nesse contexto, segundo o autor, os escravos se incorporam à reprodução social dos engenhos e fazendas, assimilando a sua condição de mercadoria (“peças”), marcada a ferro e tributada pela Coroa portuguesa.

Dado fundamental do sistema escravista, a dessocialização, processo em que o indivíduo é capturado e apartado de sua comunidade nativa, se completa com a despersonalização, na qual o cativo é convertido em mercadoria na seqüência da reificação, da coisificação, levada a efeito nas sociedades escravistas. (ALENCASTRO, 2006, p.144).

Por sua vez, Rodrigues (2005) diz que a sobrevivência do escravo estava condicionada a recriação de sua identidade no sistema escravista brasileiro. A assimilação da condição de escravo desencadeou processo de ressignificação ao sentido de existência:

Embora a escravização se iniciasse na captura, era ao longo do processo que ele se transformava de traficado em escravo no sentido atlântico da palavra – e, ainda assim, contando com a possibilidade de fugir ou rebelar-se em diversos momentos desse processo. Nesse ínterim, os africanos certamente percebiam as mudanças ocorridas quando trocavam de senhor provisório, e é provável que essa percepção tenha marcado suas vidas após a venda para senhores “definitivos” – que os punham a trabalhar em lavouras, minas, manufaturas ou serviços domésticos. Uma vez tornados escravos no Brasil, ainda que seus destinos e seus senhores pudessem mudar, o estigma da escravidão vivenciada em terras estrangeiras ganhava outros contornos e exigia outras estratégias de sobrevivência e de luta. De costa a costa, as experiências africanas no tráfico permitem entrever como, depois de serem capturados, vendidos e transformados em escravos, os sobreviventes de diferentes idades e culturas recriavam suas identidades em outras terras. Se essas experiências eram repletas de sofrimento, sair delas com vida tinha um significado marcante. (RODRIGUES, 2005, p.316).

Fausto (1996) aponta que desde a chegada dos africanos ao Brasil teve-se o início da distinção e diferenciação entre os próprios negros, através de conceitos

diferentes para aqueles que trabalhavam na lavoura e outros para os escravos da cidade. A cor da pele também se tornou fator excludente, pois quanto mais negra fosse sua pele, mais condenado a trabalhos braçais o indivíduo era. Já os negros de pele mais clara, chamados de mulatos eram preferidos para os trabalhos domésticos. Assim, levou-se a efeito a primeira etapa com vistas à alienação cultural e religiosa dos africanos escravizados através da separação das famílias, proibição de ajuntamentos, práticas religiosas da terra natal e a diferenciação dos próprios escravos entre si.

Segundo o historiador Leandro Pedroso (2017), apresentada e assimilada à força, pelo negro sua condição de escravo, cria-se a resistência. Ser escravo e resistir eram processos concomitantes.

O escravo era ensinado a obedecer e acreditar na superioridade de seu senhor. Porém, incessantemente o escravo reagia. A resistência era uma forma de preservar, manter sua essência, por consequência, sua identidade. (PEDROSO, 2017, p.9).

A religião trazida pelos escravos foi reproduzida no Brasil em partes, de uma forma limitada e bastante restrita, mas mesmo fragmentada foi capaz de perpetuar no negro, uma identidade negra africana, que segundo Prandi (1995) foi a “tábua de salvação”, um norte para suportar o cotidiano de uma sociedade branca que o oprimia e dominava.

A professora e pesquisadora Aline Camacho Andrade Veras (2015) aponta que a resistência não estava apenas estipulada pela violência, havia também uma resistência ideológica e a religião de matriz africana foi uma das ferramentas utilizadas pelos escravos para preservar sua cultura. Num primeiro momento, os cultos religiosos africanos eram vistos com temor pelos senhores, mas com o tempo, permitir ao escravo expressar sua fé através dos orixás (que representavam os santos católicos) passou a ser uma estratégia para “acalmar” os escravos e, de certo modo, mostrar a “bondade” de um dono permissivo. Ainda segundo a autora, através dos cultos e rituais de matriz africana, o escravo resistia a sua condição servil e reafirmava sua identidade. Identidade essa, que os seus senhores queriam apagar.

Prandi (2000) destaca uma maior complexidade no que refere à resistência do negro e ratifica a religião de matriz africana como um instrumento mantenedor de suas origens. Segundo o autor, com a extinção da escravidão era preciso reintegrar a população negra na nação brasileira. Para tanto, era preciso apagar a origem

africana e tornar-se um brasileiro pertencente a uma nova nação.

Para o autor, de todos os traços a serem apagados, as tendências religiosas de matriz africana foram as que mais resistiram, pois apesar do negro liberto ser considerado brasileiro, assumir a religião católica não era, necessariamente, sua vontade. Os cultos anteriormente praticados foram se adaptando a essa nova realidade religiosa.

Ainda destaca-se em Prandi (2000) que as religiões de matriz africana tiveram de ser reconstituídas, criando novas famílias de santos e comunidades de culto, em uma busca incessante de resistência. Nesse viés, a religião continuava a ser bandeira da preservação identitária. Houve determinada ruptura no aspecto cultural, mas não no religioso.

Toda essa reconstrução e readaptação religiosa, com inevitáveis adaptações, criou no Brasil, uma África simbólica, que foi, pelo menos durante um século, a referência cultural e religiosa do negro brasileiro. Um refúgio idílico que atenuava as agruras da vida cotidiana. (PRANDI, 2000, p.63).

Dessa forma, as religiões de matriz africana resistiram e ultrapassaram o século XX, tornando-se religiões afro-brasileiras, abertas a todos os brasileiros, não somente aos ex-escravos e seus descendentes. Segundo Prandi (2000) os cultos de matriz africana são até a atualidade uma forma de preservação cultural, apesar de receberem certo grau de branqueamento.

Para Nascimento (2010) a presença das religiosidades de matriz africana na sociedade brasileira é até hoje uma forma de resistência do negro para manter viva sua base religiosa e de seus antepassados, fazendo valer sua história e identidade. Segundo a autora a prática do culto no terreiro era um protesto negro contra a escravidão:

É neste contexto de resistência que o terreiro passa a ser associado ao protesto negro contra a escravidão, havendo também relações de ajuda entre quilombos, favorecendo a luta pela libertação, tanto no campo religioso, quanto identitário. (NASCIMENTO, 2010, p.933).

Nascimento (2010) afirma que, com o fim da escravidão, os ideais de branqueamento social, cultural e religioso ganharam novos impulsos, e é neste ambiente que o Candomblé (religião de matriz africana que cultua os orixás), ganha grande destaque, na medida em que possibilitou uma reorganização dos grupos e terreiros.

Para a autora, a religiosidade foi alicerce para a formação social, cultural e identitária do negro durante a escravidão e nas primeiras décadas do pós-abolição. As religiões de matriz africana foram a bandeira da resistência e agregação de identidade para o negro brasileiro e, de forma ainda o é na atualidade. Conforme encerra Nascimento (2010) “podemos dizer que o Candomblé e a Umbanda foram e ainda são práticas de resistência no Brasil”.

No campo religioso, segundo Prandi (2000), o preconceito contra as religiões afro-brasileiras foi alvo principal para o crescimento das religiões evangélicas, tendo por estandarte a ideia de que estas religiões são feitas e frequentadas somente por negros, e o negro descrito nesse ambiente é estereotipado como um indivíduo sujo, preguiçoso, fedorento e mentiroso, por consequência, pobres e ignorantes.

O preconceito é tão enraizado que o branco pobre pode ser tudo isso, mas só o será pelo fato de ser pobre. O negro já assim é pelo fato de ser negro. (PRANDI, 1995, p. 114)

No que se refere às religiões de matriz africana no Brasil, Luciana Duccini e Miriam Rabelo (2013), em “As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010” observam que essas religiões “jogam um papel importante em debates sobre formação da sociedade brasileira e na política identitária de segmentos desta sociedade”, apesar da reduzida expressão em termos numéricos nas pesquisas do IBGE. Porém, as autoras destacam como fato positivo revelado pelo Censo de 2010 “uma recuperação no crescimento dessas religiões, que até então vinham perdendo adeptos”. As autoras concluem o crescimento negativo dos entrevistados em relação às religiões afro-brasileiras, entre os anos de 1991 e 2000, os dados do último Censo demonstram um “incremento de 12,5%”, sobretudo em razão do crescimento do Candomblé, que foi da ordem de 31,2%, bem como da Umbanda, na ordem de 2,5%. Em Pelotas, de acordo com o Censo Demográfico de 2000, em números absolutos, os adeptos ao Candomblé e Umbanda eram 368 e 9.795, respectivamente. Em 2010, os números correspondiam a 10.624 umbandistas, 298 candomblecistas e 11.089 pessoas que frequentavam, simultaneamente, as duas religiões afro-brasileiras.

A sociedade contemporânea a partir do final do século XX, segundo Gomes (2008), passou por mudanças estruturais, fragmentando-se em conceitos de raça, gênero, classe e raça. Essas transformações modificam as identidades pessoais e reconstróem a identidade no indivíduo. Sendo assim, a religião pode também se

transformar em agente de mudanças, agregando uma nova postura identitária, que não, necessariamente, anulará a já existente.

4.4.1 A conversão e o pertencimento religioso: construção de uma identidade do negro brasileiro?

Conforme mencionado anteriormente este estudo busca entender a construção e dinamicidade da identidade do negro, ex-praticante das religiões de matriz africana, quando passa a frequentar igrejas de viés neopentecostal.

Antecedendo a exposição das principais ideias relacionadas à conversão e sentimento de pertencimento religioso na reconstrução ou agregação identitária do negro evangélico, a definição dessas expressões é fundamental. Segundo Luft (2002) conversão é a ação ou efeito de converter-se, mudança de religião, ideologia, modo de vida.

De acordo com Simplício (1996), com frequência essas crises são fruto de fragilidades sociais bruscas, doenças, problemas de ordem emocional ou financeira. Essa fragilidade pode levar o indivíduo a buscar uma reconfiguração para sua existência, fato esse que poderá dar origem a uma conversão religiosa, que possivelmente gerará rompimentos com a situação antiga. Segundo o autor “Ao converter-se a um campo ideológico, certamente outro será abandonado.”

Para Simplício (1996), a visão de mundo do indivíduo convertido passa a ser interpretada por outros conceitos. Muitas premissas antes aceitas são ferozmente negadas. O sujeito, então poderá ser visto com dualidade: um sujeito antes e outro depois da conversão.

O campo de oposições que é apresentado na conversão baseia-se antes e depois. Geralmente é defendido pelos relatos dos sujeitos sobre as mudanças e interpretações de seu passado e as modificações em seus recursos simbólicos, privilegiando no relato da ruptura com o passado, os benefícios alcançados através da nova opção de vida. (SIMPLÍCIO, 1996, p.99).

O autor observa que a conversão parece desvincular a personalidade do sujeito do seu passado religioso, acatando uma nova ordenação e seguindo os novos códigos impostos pela nova tendência religiosa.

Simplício (1996) apresenta em sua dissertação “O Processo de Conversão do Negro: Umbanda x Pentecostal” relatos de indivíduos ex-umbandistas que se

converteram ao pentecostalismo. A maioria dos entrevistados apresenta em sua fala, relatos de abandono ou desprestígio por sua antiga religião. Muitos mencionam que estavam “doentes espiritualmente” quando frequentavam a Umbanda ou o Batuque. Os convertidos sentem-se recompensados por terem abandonado a vida de “pecado” ao participarem da nova comunidade religiosa em que estarão devidamente orientados para a salvação.

Para o autor a conversão parece despertar no indivíduo um sentimento de pertença, tornando-se parte de um grupo. Na conversão do negro, provavelmente não será detectada a mesma dinâmica de pertencimento, fato que poderá justificar o elevado número de conversões na última década, conforme se manifesta o autor.

O negro umbandista carrega dois estigmas: o de ser negro e o de ser umbandista. A conversão evangélica o liberta de um deles. A regeneração religiosa é o primeiro passo para a salvação. O convertido que sai da Umbanda deve abandonar radicalmente sua vida anterior e adotar o comportamento de seu novo grupo e nova crença, demonstrando transformações e mudanças em sua vida. (SIMPLÍCIO, 1996, p.124).

Aparentemente, para o autor, essa mudança não atenderá apenas o campo religioso, podendo influenciar a identidade do indivíduo a partir da conversão, resultando na possibilidade de construção de uma nova identidade.

Trabalhando no mesmo sentido, Leite (2014) complementa o pensamento de Simplício (1996), ao afirmar que a conversão promove um processo de mudança de sociabilidade que implica na relação de uma rede composta por lugares, pessoas e instituições. Para o autor, no conceito de identidade, o processo de conversão envolve três aspectos: o primeiro se relaciona a multiplicidade, conferindo ao indivíduo diversas possibilidades de agir em sociedade. O segundo é que as identidades sociais são dinâmicas, o indivíduo absorve algumas características e exclui outras, de acordo com as construções sociais dos grupos, aos quais pertence. E o terceiro aspecto é a formação da identidade social de acordo com o testemunho da conversão.

É importante destacar na obra de Leite (2014) os atrativos para a conversão evangélica que permeiam as igrejas pentecostais, principalmente, as neopentecostais, como por exemplo, o acolhimento de seus fiéis. A intenção é a criação de vínculos de segurança emocional, espiritual e material, através da valorização do sujeito individual e das relações pessoais na igreja que reforçam a pertença ao grupo, sustentando a conversão à nova denominação.

Prandi (1996) afirma que o Brasil é um país de diversidade religiosa. No artigo “Religião Paga, Conversão e Serviço” aponta que 26% da população adulta já aderiram a uma religião diferente daquela que lhes foi estipulada anteriormente. As escolhas feitas pelos indivíduos no decorrer da vida poderão identificar-se com outra doutrina religiosa.

A conversão religiosa é experimentada juntamente com a modalidade ocupacional e a integração na nova sociedade, quer sejam essas verdadeiras quer sejam tão somente simulacro, como vai acontecer no domínio das representações religiosas. (PRANDI, 1996, p.66).

O autor também aponta que, geralmente, a conversão nasce nas classes menos favorecidas e de baixa escolaridade, pois precisam de um norte religioso, cultural e grupal, ou seja, uma estrutura que lhes apoie no processo de suas mobilidades.

A conversão religiosa está associada em grande medida à pobreza e a marginalidade social. Os convertidos fazem parte, em geral, de uma população desenraizada, longe de suas origens culturais e que, historicamente, já teve participação em movimentos políticos importantes, como o populismo. (PRANDI, 1996, p.70).

Diná Branchini (2013) também defende a ideia de que ao se converter ao pentecostalismo o sujeito, conseqüentemente, adota uma nova postura, uma nova identidade.

No meio evangélico, prevalece a ideia de que a conversão implica em assumir nova identidade, novos referenciais de vida e, conseqüentemente, rompimento com os vínculos culturais africanos e afro-brasileiros. As identidades étnico racial e religiosa estão em oposição. (BRANCHINI, 2013, p.19).

Com referência ao sentimento de pertença do convertido, Gomes (2005) afirma que uma nova identidade individual passa a se constituir na realidade social, pressupondo interação, visto que é na convivência com o outro que se estabelecem as relações sociais. Munanga (2004) também defende que é através da construção de uma identidade grupal que a identidade pessoal é afirmada.

Buscou-se nos capítulos anteriores oferecer informações capazes de levar ao entendimento de como se dá o processo de construção da identidade social do negro, discutindo conceitos de classe, identidade nacional e mestiçagem, democracia racial e negritude, negro e identidade religiosa. Através da compreensão destes conceitos objetivou-se dar visibilidade as barreiras enfrentadas pelos negros na participação da sociedade contemporânea, bem como sua luta por inserção

social, preservação cultural e livre manifestação religiosa.

Pensando nas religiões afro-brasileiras, enquanto sinônimo de identidade e resistência, para compreender as razões que levam os negros a se converterem às religiões de viés pentecostal e neopentecostal, e como essa conversão influencia em sua identidade social e negritude, o próximo capítulo versará sobre as relações identitárias dos entrevistados, suas histórias e posicionamentos sobre as diversas questões que envolvem o objeto desta pesquisa.

5 As manifestações dos negros convertidos

5.1 As entrevistadas

Para facilitar o entendimento dos conteúdos das entrevistas e interpretação dos resultados, apresentou-se a biografia religiosa das participantes, para melhor compreensão do processo que envolveu o trânsito religioso das religiões de matriz africana para a Igreja Universal do Reino de Deus. Cinco entrevistadas (quatro mulheres e um homem) são ex-participantes de religiões de matriz africana e, atualmente, membros convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus, de Pelotas, uma entrevistada é representante do Movimento Negro Evangélico, da região metropolitana de Porto Alegre e outra entrevistada é responsável por um Centro de Umbanda e Nação, de Pelotas.

História de vida religiosa – entrevistada 1

Quanto à raça, se autodeclarou negra, 41 anos, casada, com curso superior completo, servidora pública, frequentou diversas casas de Umbanda por 3 ou 4 anos na condição de assistente das sessões (tomava passes, consultas); não havia vinculação a um Centro de Umbanda específico. Há 20 anos frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus.

História de vida religiosa – entrevistada 2

Quanto à raça, se autodeclarou negra, 57 anos, divorciada, curso superior incompleto, técnica de contabilidade, frequentou casa de Umbanda/Nação por 43 anos, tendo exercido a função de Cambona¹⁵ nos últimos 20 anos. Há 14 anos

¹⁵ São as pessoas preparadas e iniciadas para atender as entidades, no que diz respeito a acender charutos, velas, cachimbos, esclarecer ao assistido o que a entidade está querendo dizer e anotar as

frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus.

História de vida religiosa – entrevistada 3

Quanto à raça, se autodeclarou negra, 63 anos, solteira, cursa pós-graduação, servidora pública, frequentou o Candomblé por 18 anos, tendo exercido a função de Yabassê¹⁶. Há 27 anos frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus.

História de vida religiosa – entrevistada 4

Quanto à raça, se autodeclarou negra, 50 anos, casada, ensino médio, assessora legislativa, frequentou casa de Umbanda por 8 anos, tendo exercido a função de Médiun. Há 20 anos frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus.

História de vida religiosa – entrevistada 5

Quanto à raça, se autodeclarou negro, 45 anos, casado, ensino médio, técnico em segurança do trabalho, frequentou casa de Umbanda por 10 anos, tendo exercido a função de Médiun. Há 20 anos frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus.

História de vida religiosa – entrevistada 6

Quanto à raça, se autodeclarou negra, 65 anos, divorciada, ensino médio, servidora pública aposentada, frequenta casa de Umbanda há mais de 50 anos, sendo Cacique da sua casa de religião há, pelo menos, 30 anos.

História de vida religiosa – entrevistada 7

Quanto à raça, se autodeclarou negra, 56 anos, solteira, pós-graduada, servidora pública aposentada, representante do Movimento Negro Evangélico da região metropolitana de Porto Alegre, fundado em 2015. A representante do MNE frequenta a Assembleia de Deus, desde a adolescência.

orientações sobre os tratamentos. Uma das funções mais importante dentro da linha e trabalho de atendimento.

¹⁶ É aquela que cuida, separa ingredientes e executa a comida do Santo. Chamada a cozinheira do Axé. Para exercer o cargo é preciso que a mulher seja iniciada no Santo e receba a autorização do zelador (a) para isso.

5.2 Categorização dos resultados

Feitas as apresentações dos entrevistados desenvolveu-se o trabalho de categorização das respostas obtidas, em consonância com os objetivos e hipóteses elencadas que deram origem as categorias abaixo descritas. Observa-se que os questionamentos feitos às entrevistadas resgatam aspectos de suas vidas religiosas, anteriores à conversão à Igreja Universal do Reino de Deus, como forma de fornecer um contexto detalhado de suas trajetórias, bem como ofertar mais subsídios para análise.

CATEGORIA 1: Religiões de matriz africana

Identificar as razões que levaram os negros a se tornarem adeptos das religiões de matriz africana, seu sentimento de pertença, bem como entender a construção ou agregação de uma nova identidade.

SUBCATEGORIAS:

- Razões de ingresso e permanência nas religiões de matriz africana;
- Sentimento de pertença em relação às religiões de matriz africana;
- A mobilidade social dos negros nas religiões de matriz africana;
- Identidade negra nas religiões de matriz africana;

CATEGORIA 2: Saída das religiões de matriz africana

Identificar as causas que levam o negro ex-praticante da religião de matriz africana declarar-se praticante de cultos evangélicos e formas de ingresso.

SUBCATEGORIAS:

- Razões para o abandono das religiões de matriz africana e conversão à Igreja Universal do Reino de Deus;
- O embranquecimento das religiões de matriz africana;
- Formas de ingresso na Igreja Universal do Reino de Deus;
- Atrativos oferecidos pela Igreja Universal Do Reino de Deus.

CATEGORIA 3: O negro evangélico

Buscar entender através dos conceitos de identidade, classe, raça e branqueamento como é construída, desconstruída e reconstruída a identidade do negro convertido ao pentecostalismo e sua visão de religiosidade, bem como sua

postura de abandono ou não, de sua negritude.

SUBCATEGORIAS:

- Sentimento de pertença religiosa do convertido à Igreja Universal do Reino de Deus, as amizades e semelhanças de ritos;
- Identidade do convertido e negritude;
- A discriminação racial;
- O cabelo do negro convertido e “boa aparência”;
- A hierarquia e o uniforme;
- Intolerância religiosa;
- Classe (mobilidade social e crescimento patrimonial) após a conversão e o dízimo (dar para receber)

5.3 Análise dos dados a partir das entrevistas realizadas

Realizou-se uma análise a partir das respostas das entrevistadas, relacionando-as com leituras das fontes primárias utilizadas. Como salientado anteriormente, essa pesquisa não tende à generalização, tendo em vista o recorte geográfico. Foi mantido o objetivo de compreender a dinâmica da construção da identidade do negro ex-praticante de cultos de matriz africana, convertido às denominações neopentecostais na cidade de Pelotas.

5.3.1 Categoria 1 – Religiões de matriz africana

A primeira questão apresentada aos entrevistados para atender a categoria 1, buscou identificar as razões que levaram os negros a se tornarem adeptos das religiões de matriz africana, seu sentimento de pertença, bem como entender a agregação ou construção de uma nova identidade.

5.3.1.1 Razões de ingresso e permanência nas religiões de matriz africana

Com relação à categoria selecionada que tratava das razões de ingresso e permanência na religião de matriz africana, uma entrevistada alegou motivos de saúde, uma relatou decepções em sua relação amorosa, uma justificou seu ingresso por tradição familiar, uma por vínculos afetivos (namorado) e relações de amizade e

um por convicção religiosa.

Para a entrevistada 2, em razão da sua doença, seus pais, até então católicos (a mãe da entrevistada era Filha de Maria), identificaram-se com a Umbanda, converteram-se e tiveram casa de religião por 5 ou 6 anos.

Entrevistada 2: Aconteceu por motivo de doença. [...] e como eu estava doente minha mãe recorreu à Umbanda para buscar a cura; primeiro levaram meu nome, para benzer e aos poucos começaram a me levar e permaneci na religião até os 43 anos de idade... Comecei a melhorar e meus pais deixaram a igreja católica e abriram sua casa de religião.

Percebe-se nas manifestações da entrevistada 3, num primeiro momento desvinculação cultural ou crença religiosa para seu ingresso no Candomblé. Seus vínculos com a religião de matriz africana se estabeleceram através de familiares do ex-namorado.

Entrevistada 3: Ele [namorado que havia rompido relacionamento amoroso com a entrevistada] era o meu Deus e a família dele gostava muito de mim e foi por causa da família dele que eu entrei no Candomblé [...] porque eu esperava que o Candomblé me trouxesse o antigo namorado, eu não tinha outro objetivo a não ser o desejo da volta dele e aí eu fui ficando na religião [...] eu nunca pedia para religião, eu fazia o que eles queriam, mas eu não pedia nada a não ser o retorno desse namorado.

Além da tradição familiar da entrevistada 4, observa-se que ela e o entrevistado 5 diferenciam-se das demais por terem desenvolvido sua mediunidade em casas de religião de matriz africana, conforme se manifestaram:

Entrevistada 4: Frequentei a Umbanda por 8 anos por influência da família que sempre pertenceu a religião e como eu já estava naquele meio, continuei.

Entrevistado 5: Comecei a frequentar a Umbanda na adolescência para tomar passe, depois entrei na corrente e me tornei médium depois da doutrina, fiquei por 10 anos.

Sobre a busca das entrevistadas para a cura de seus males, observa-se que a Umbanda e o Candomblé propiciaram duas condições para suas opções: o uso e manipulação de recursos da natureza para a cura das doenças orgânicas e, especialmente, a possibilidade de estabelecer contato direto com a divindade para o encontro de soluções para outros problemas pessoais.

No que se refere às razões para permanência na religião adotada, as respostas foram em relação direta com os motivos de ingresso. Relatam a recuperação e preservação da saúde, reconciliação com o antigo namorado, continuidade de tradição familiar e mediunidade, conforme se verifica:

Entrevistada 2: [...] Só pedia saúde, especialmente para minha filha que tinha bronquite.

Entrevistada 3: [...] eu nunca pedia para religião, eu fazia o que eles queriam, mas eu não pedia nada a não ser o retorno desse namorado.

Entrevistada 4: [...] Permaneci convicta na religião por 7 anos e nos 2 últimos, devido ao envolvimento com drogas, álcool e prostituição, não tendo ajuda na recuperação comecei a me desgostar, mesmo assim continuei meu trabalho de médium.

A ancestralidade é considerada sagrada nas religiões de matriz africana. Acredita-se que os espíritos das pessoas falecidas continuam a existir e quando invocados, ao cumprirem a função de intermediários entre o homem e um deus supremo criador de todas as coisas, auxiliam na solução de problemas e em pagamento são ofertados alimentos, flores, bebidas e animais, dados em sacrifício.

De acordo com Morais (2012), a adoção pela Umbanda de características do Kardecismo, como a lei do carma, o amor ao próximo, à comunicabilidade dos espíritos, a ligação do homem com a divindade superior e a reencarnação, são condições tidas como facilitadoras para a inserção e permanência na religião por aqueles que dela precisam.

5.3.1.2 Sentimento de pertença em relação às religiões de matriz africana

Quanto ao sentimento de pertença, as entrevistadas, com exceção das entrevistadas 4 e 5, afirmaram não terem se sentido integradas ao grupo religioso. Percebe-se que essas afirmações estão diretamente ligadas às causas de ingresso, especialmente o resgate do amor perdido, busca por curas e eventualidade no comparecimento às casas de religião.

Das manifestações, serão reproduzidas aquelas consideradas relevantes para o contexto a ser analisado a seguir.

A entrevista 3 assim se manifestou em relação a sua pertença à época que frequentava o Candomblé:

Entrevistada 3: [...] eu não me dava conta que não tinha uma identidade. Lá eu era uma cambona, eu era uma serviçal, eu não tinha muita coisa boa, mas eu estava ali, não tinha uma situação financeira boa, eu não me dava conta, eu não era feliz, o meu rosto não era feliz, mas eu estava ali e a gente fica cega como que amarrada. [...] Tu te sentes anestesiada, alienada.

Essa entrevistada relata que “fez chão” e cumpriu com suas obrigações com as entidades, mas optou não levar adiante o desenvolvimento religioso para se tornar médium. Frequentadora por 18 anos do Candomblé, disse que percebeu a sua não pertença no grupo religioso, quando foi evitada e, posteriormente, ofendida por sua Mãe de Santo, em face do feitiço que foi vítima por uma irmã de religião do mesmo centro.

Por sua vez, a entrevistada 2, apesar de afirmar não ter ressentimentos pessoais, relatou que não experimentou a sensação de pertencimento ou acolhida pelo grupo religioso que frequentou por 43 anos. Disse a entrevistada que sua relação sempre foi de submissão às ordens da Mãe de Santo enquanto exerceu a função de cambona. A entrevistada justifica-se através da profunda interferência em sua vida pessoal e familiar e, sobretudo, sentiu-se usada enquanto cuidadora de idosa vítima de câncer (mãe da Mãe de Santo). Outra razão mencionada pela entrevistada estava ligada à prática religiosa, na medida em que os preceitos não eram cumpridos da forma correta pelas irmãs de religião e tais questões quando levadas ao conhecimento da Mãe de Santo, além de desconsiderados, era alvo de agressões verbais. Diante desses fatos, entendeu ser desprestigiada pelo grupo religioso, principalmente por sua Mãe de Santo.

A entrevistada 1 disse que durante o tempo em que frequentou os centros de Umbanda, sempre teve a consciência de que aquela religião não era para si. Por outro lado, os entrevistados 4 e 5 relataram que durante o período anterior aos vícios e desavenças em suas denominações, sentiam-se integrados à religião, sendo médiuns desses centros de Umbanda por longo tempo.

Diz o entrevistado 5 sobre o sentimento de pertença em relação às religiões de matriz africana:

Entrevistado 5: [...] eu era integrado, me sentia fazendo parte daquele grupo, tinha amizades fortes e sinceras. [...] eu participava de todas as festas da terreira e ia nas festas de lemanjá e da Federação. [...] era o meu chão.

A entrevistada 6 observa que o sentimento de pertença nos centros de Umbanda e outras religiões de matriz africana está diretamente vinculado ao atendimento dos pedidos daqueles que procuram as casas de religião. Obtida, de forma imediata, a graça pretendida, maior o sentimento de pertença e desenvolvimento de laços de afetividade.

Outra questão destacada pela entrevistada 6 é que o sentimento pode não se desenvolver, também, pela grande mobilidade dos frequentadores que fazem uso de mais de uma casa de religião ao mesmo tempo, ou frequentam alguma igreja paralelamente ao centro de matriz africana. A entrevista exemplifica, citando o caso de uma obreira iurdiana que fez busca de seu terreiro para fazer “trabalho” para despertar o afeto de determinado pastor da sua congregação.

A entrevistada 6 enfatiza que o sentimento de pertença, em sua casa de religião, está voltado para a acolhida e respeito às diversidades, exemplificando que seu centro religioso é frequentado por homossexuais masculinos e femininos. A entrevistada observa, especialmente nesses frequentadores, a autoestima fortalecida e total ausência de qualquer preconceito pelos demais membros da denominação.

5.3.1.3 A mobilidade social dos negros nas religiões de matriz africana

Esse tópico, para efeito de análise, é importante na medida em que retrata elemento de diferenciação entre as religiões de matriz africana e a Igreja Universal do Reino de Deus no que se refere ao quesito “prosperidade”. De um lado as religiões afro-brasileiras, especialmente a Umbanda, integrando princípios herdados do kardecismo, têm suas práticas religiosas voltadas à assistência ao próximo e evolução espiritual de seus adeptos. Por outro lado, a Igreja Universal do Reino, tem como um de seus dogmas a busca da prosperidade através do enriquecimento, acumulação e uso de bens materiais na vida terrena, como prova de fé e proximidade com Deus, considerando-se a pobreza sinônimo de baixa autoestima e desvalorização do pessoal do indivíduo. Assim, importante referenciar a questão da mobilidade social das entrevistadas antes e depois do processo de conversão à nova denominação.

Quanto à possibilidade de mobilidade social e crescimento patrimonial, todas as entrevistadas foram unânimes em afirmar que a acumulação patrimonial não era sua prioridade. Afirmando que a vinculação à religião estava subordinada ao enriquecimento espiritual e servir ao próximo.

Afirmam que o conforto espiritual superava a aquisição de bens materiais, conforme entrevistada 4:

Entrevistada 4: Eu não tinha preocupação com dinheiro ou ganhar mais porque o meu trabalho de médium me deixava feliz. [...] servir e dar conforto para os outros valia mais que ouro. [...] na vida, nem tudo é dinheiro e isso a religião me ensinou.

Em revisão dos indicadores sociais das colaboradoras, verifica-se que as entrevistadas eram pessoas de baixa escolaridade, moradoras de zonas periféricas e carentes de infraestrutura, em Pelotas, cujos rendimentos mensais não ultrapassam 2 salários mínimos e suas profissões eram no comércio local, empregadas domésticas, auxiliar de escritório ou em serviços básicos de saúde na época em que frequentavam as religiões de matriz africana.

A entrevistada 6 destaca que a base das religiões de matriz africana é a evolução espiritual e fazer o bem. A entrevistada entende que a busca por melhores condições de vida é inerente ao ser humano, mas deve-se atentar para o que se busca na religião. Para ela, muitas vezes aquele que acumula material pode ser um infeliz, ao contrário daquele que pouco ganha e é feliz com o que tem, em razão da certeza do bem que faz a outros através do seu trabalho mediúnico.

5.3.1.4 Identidade negra nas religiões de matriz africana

A abordagem referente à negritude das pessoas entrevistadas foi de difícil resolução, na medida em que enfatizaram, resumidamente, terem plena consciência de sua condição enquanto mulheres e homem negros. As entrevistadas, apesar da insistência através de diferentes formas de enfoque restringiram-se a manter o mesmo discurso, conforme se demonstra através da fala da entrevistada 3:

Entrevistada 3: A minha negritude nunca mudou. Eu não me preocupava com essa questão de ser negra, eu lutava para ter uma vida melhor, eu nunca me preocupei com o pensamento de ser negra, ser menos.

A entrevistada 6 diz que, ao menos na sua casa de religião, desenvolve trabalhos de doutrina e resgate da historicidade de resistência, enfatizando a importância e reforço da identidade do indivíduo negro, do sincretismo e elementos da negritude que compõe o panteão da religião de matriz africana. Nesse espírito, engajam-se os frequentadores brancos partidários da rejeição de qualquer espécie de discriminação, especialmente a racial.

5.3.2 Categoria 2 – Saída das religiões de matriz africana

5.3.2.1 Razões para o abandono das religiões de matriz africana e conversão à Igreja Universal do Reino de Deus

Em continuidade à análise da segunda categoria que consistia em identificar as causas que levaram os negros ex-praticantes das religiões de matriz africana declararem-se adeptas de cultos evangélicos e formas de ingresso, dentre as subcategorias selecionadas, as respostas formuladas pelas entrevistadas convergiram para quatro justificativas principais: duas falam do feitiço de que foram vítimas, uma do desrespeito e agressividade das responsáveis pelos centros religiosos, uma do abandono experimentado pelo centro de Umbanda, quando acometida de vícios e um por desavença com os membros da denominação.

Percebe-se que após o processo de conversão à Igreja Universal do Reino de Deus, as entrevistadas assimilaram e reproduzem o discurso neopentecostal de combate e demonização das religiões de matriz africana. As igrejas neopentecostais, atribuem ao demônio o grande causador dos males da humanidade. A realização de sessões de exorcismo durante os cultos da Igreja Universal são transmitidas por canais de televisão, especialmente, a Rede Record de propriedade da congregação. No programa “Fala que eu te escuto” dessa emissora, frequentemente, ocorrem encenações atribuindo aos símbolos e elementos das religiões de matriz africana a função espiritual de disseminar o mal. Entrevistados por pastores em programas televisionados, os novos convertidos relatam os “trabalhos” realizados com a ajuda das entidades do panteão de matriz africana, chamados de “encostos espirituais”¹⁷, detalhando como eram feitos os despachos, feitiços e mandingas com a intenção de produzir o mal.

A entrevistada 3, que frequentou a o Candomblé por 18 anos, relata que sua saída da religião ocorreu em razão de feitiço que foi alvo seu filho. Tal fato teria ocorrido em razão da mesma, supostamente, ter ocupado vaga de trabalho dessa pessoa. Diz a entrevistada:

Entrevistada 3: [...] Meu filho começou a perder o brilho dos olhos

¹⁷ É o termo usado no meio espiritual para um espírito mundano que se aproxima de uma pessoa naturalmente ou é enviado através de trabalhos para sugar energias na vida de alguém, de modo que, provocará traumas e descontrole emocional.

[diabético, com deficiências na aprendizagem e, mais adiante, envolvimento com drogas], nessa época uma moça foi demitida da beneficência e eu fui contratada e essa mesma moça um dia levou um galo para a Mãe de Santo que era a mesma minha Mãe Santo e alguém me disse que ela tinha feito um trabalho para que meu filho não ficasse mais em sala de aula e eu desconfieei que fosse essa moça.

Complementando a resposta, essa entrevistada relata como fato decisivo para a sua saída do Candomblé um episódio em que a colaboradora, para um banho de descarga, teria arrancado uma folha de arruda do quintal da casa de religião e a Mãe de Santo ao saber do fato teria dito que:

Entrevistada 3: [...] aquela arruda era para Xapanã e eu teria a perna quebrada, daí eu pensei se Xapanã vai quebrar a minha perna, então essa religião não presta... [...] a Mãe de Santo dizer que em razão disso Xapanã iria quebrar a minha perna, ora, se era assim que funcionava eu percebi que tinha perdido todo o meu tempo estando lá. [...] Foram as entidades que fecharam as portas para mim, alguém me disse que foram as pombas giras e até aí eu não me preocupei, mas no momento em que isso atingiu o meu filho, quando eu percebi que ele perdeu o brilho nos olhos, deixou de ser aquela criança alegre, que alguma coisa mudou nele, eu saí da religião e a Mãe de Santo disse que eu estava apanhando por alguma coisa que eu tinha feito. Essa gente sempre tem uma desculpa!

A resposta que sintetiza o sentimento de descontentamento com a religião de matriz africana em razão do desrespeito por parte da responsável pela casa de religião está na fala da entrevistada 2, que assim se manifestou:

Entrevistada 2: [...] a mãe de santo me disse que tudo o que acontecia de errado com relação aos trabalhos dentro da casa de religião era por culpa minha e da minha filha. Achei isso errado, principalmente porque a Mãe de Santo dessa casa de religião estava interferindo diretamente na minha vida e da minha família, inclusive na relação minha com a minha filha, pois toda vez que uma de nós fosse sair tinha que pedir permissão e explicar porque estava saindo para a vida social. [...] Além da interferência na vida pessoal e da família, passei a ter consciência do abuso em termos de obrigação dentro da casa de religião. Toda quinta-feira eu tinha que fazer pipoca e limpar a sede e aos sábados eu limpava forro e paredes com clorofina, sem ninguém para me ajudar a não ser a minha filha. Isso aconteceu desde 80 até a minha saída em 2003. Outra obrigação que eu tinha era, sempre depois do trabalho ir na casa e cuidar da minha avó de religião, mãe da dona do centro. Como ela tinha câncer eu tinha que dar banho nela, trocar as fraldas porque a filha dela não fazia esse tipo de cuidado, além das obrigações na casa de religião. Não me queixava de fazer isso, mas no conjunto isso foi me incomodando. Eu já estava cansada disso, mas não briguei, falei com a dona da casa da religião, não bati cabeça e expliquei que estava saindo. Isso aconteceu em janeiro de 2003. [...] Eu me senti muito livre, eu respirei livre, não sabia o que era isso.

A entrevistada 4 diz que seu descontentamento e abandono da Umbanda se deu pela falta de solução e descaso da Cacique do terreiro nos pedidos de ajuda para combater os vícios com drogas, álcool e prostituição. Segundo a entrevistada,

outro fator importante para sua saída foram as relações de infidelidade que tinha conhecimento, ocorrerem no terreiro sem intervenção da responsável pela casa de religião. Diz, ainda, essa entrevistada sobre as razões para o abandono das religiões de matriz africana e conversão à Igreja Universal do Reino de Deus:

Entrevistada 4: Infelizmente caí num buraco por causa da droga, do álcool e prostituição. Pedi muita ajuda à Cacique do terreiro e ela me disse para ter paciência que tudo ia se resolver, mas isso não aconteceu... [...] via homens e mulheres casados, da terreira, traindo, eu sabia mas não podia fazer ou dizer nada... [...] eu era uma excelente médium, mas muitas vezes não tinha dinheiro para pagar as obrigações e era xingada... [...] depois que saí recebi recado da cacique que, se não voltasse, minha vida ia virar um inferno, com medo, fui morar em Porto Alegre.

Para o entrevistado 5 a saída do terreiro de Umbanda foi por divergência pessoal com alguns membros da corrente que se julgavam importantes e tinham apoio do Cacique. Suas reclamações eram sobre a vaidade dessas pessoas. A partir desse momento passou a perder a fé na religião. Abandonou e não se interessou por nenhuma outra religião de matriz africana.

Por sua vez, a entrevistada 6, entende perfeitamente compreensível as manifestações das demais entrevistadas, em razão do esforço da Igreja Universal do Reino de Deus, em desprestigiar tudo que seja estranho a sua denominação, principalmente as religiões de matriz africana. A entrevistada compreende que, efetivamente, muitas pessoas se sentem desrespeitadas e humilhadas nas antigas casas de religião em razão da falta de prática da doutrina correta que vise acolher aqueles que procuram os centros religiosos.

Outro fator destacado pela entrevistada 6 está relacionado ao surgimento de casas de religião, onde além da falta de domínio dos fundamentos da religião de matriz africana, seus responsáveis exploram psicológica e financeiramente membros da corrente e assistência. Para a entrevistada essas casas de religião são em número pequeno e possuem vida útil de curta duração.

A entrevistada 6 ressalta que as casas de religião sérias e comprometidas em fazer o bem, são maioria e tem longevidade. Nessas casas, os membros das correntes são valorizados e estimulados a progredir em todos os sentidos, especialmente, na religiosidade e fé, de onde virão os atendimentos aos seus pedidos. Nesse ponto, a entrevistada destaca essa como uma das principais diferenças em relação às denominações neopentecostais, onde a busca pela acumulação material é a pedra de toque.

Finalizando sua manifestação, essa entrevistada diz que as pessoas convertidas às denominações neopentecostais são em pequeno número, desprovidas de fé e conhecimento dos fundamentos da religião de matriz africana, justamente por causa dessas pessoas inescrupulosas. A entrevistada credita a responsabilidade às pessoas, não à religião.

O desencantamento das entrevistadas com as religiões de matriz africana pelos motivos apresentados em suas manifestações serviu de alavanca para o trânsito religioso rumo à nova denominação. Outro fator que deve ser adicionado a essa equação refere-se ao leque de possibilidades de credo. Dentro de uma mesma religião há uma gama de opções de igrejas a serem exploradas, como é o caso do movimento neopentecostal. Assim, esses fiéis carentes de respostas e solução imediata aos seus problemas, encontram em outras religiões mensagens de esperança e promessa de um futuro melhor.

A Igreja Universal do Reino de Deus, através das mensagens de seus líderes, veicula na mídia chamamentos para uma mudança de vida e obtenção de resultados positivos. Testemunhos de vida, antes e depois do ingresso na igreja, convites insistentes para se unirem à Igreja Universal do Reino de Deus, são instrumentos eficazes para a decisão dessas pessoas na escolha de uma nova fé. Desta forma, a oferta de resultados às carências desses indivíduos, pela denominação neopentecostal, é elemento estimulador, também, para o abandono da antiga crença religiosa, principalmente para aqueles desprovidos de recursos materiais.

A extrema privação material gera uma sensação de “powerlessness”, baixa estima, de exclusão, de insegurança, medo, fatalismo e anomia, numa situação de extrema pobreza, de marginalização cultural e material, por vezes agravada pelo racismo, o senso de dignidade pessoal fica muito abalado. Problemas como o alcoolismo, desemprego, abandono pelo companheiro reforçam esse sentimento de auto depreciação... as diferentes religiões oferecem experiências que ajudam a superar esses sentimentos e fortalecer a dignidade pessoal, ajudando a restabelecer a dignidade do pobre de diferentes maneiras. (MARIZ, 1994, p.175).

Em resumo, a dinamicidade dos tempos modernos e o imediatismo na busca de solução rápida e eficaz, são elementos a serem considerados na permanência da religião ou causa para a busca de outra. Conforme Prandi (1995), “O religioso é agora um ser pouco fiel e a religião de hoje é a religião da mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável”.

5.3.2.2 O embranquecimento das religiões de matriz africana

Outra possibilidade considerada para a saída das entrevistadas das religiões de matriz africana vem diretamente dos escritos de Renato Ortiz, especialmente de “A morte branca do feiticeiro negro”. Dado o “embranquecimento” das religiões de matriz africana, o negro se viu excluído de suas antigas crenças, encontrando na Igreja Universal do Reino de Deus novo local de fé.

Questionadas sobre a questão, as entrevistadas relataram que nas casas de religião por elas frequentadas, a maioria eram negros, à exceção da entrevistada 5 que disse ser branca a Cacique de seu terreiro. Todas reiteraram que essa condição não exerceu influência sobre suas decisões.

De outra parte, a entrevistada 6, cita que à época em que integrava a direção da Federação Sul-rio-grandense de Umbanda, nas festividades coletivas, observava um maior número de pessoas brancas responsáveis por suas casas de religião, além do seu despreparo na condução dos ritos, também observou que as correntes dos centros de Umbanda, nas festas de Iemanjá eram de maioria branca e também o povo que assistia. Relata que, hoje, o presidente da Federação é branco.

A entrevistada 6 acrescenta que pessoas brancas vinculadas à mídia local e instituição de ensino federal possuem casas de religião próprias e são responsáveis por elas, bem como seus frequentadores são selecionados e brancos, de classe social elevada. A entrevistada conclui dizendo que sua corrente é de maioria negra, mas a assistência é de maioria branca, com boas condições de vida e estudo, ao contrário dos negros, de baixa renda e pouca escolaridade que também são frequentadores.

O embranquecimento da Umbanda, segundo Ortiz (1999), efetiva-se a partir da aceitação, pelos negros, de valores brancos para sua ascensão social às camadas majoritariamente brancas e, em contrapartida, ocorre o empobrecimento das camadas sociais brancas em direção às crenças das religiões afro-brasileiras. O autor destaca como ponto de partida para esse processo, a assimilação de preceitos kardecistas que foram sincretizados através da substituição de ícones africanos por católicos.

De acordo com Ortiz (1999), as tradições afro-brasileiras perduraram em razão da intervenção de “brancos e mulatos de alma branca”, responsáveis pela

reinterpretação e codificação da Umbanda, a partir de valores fornecidos pela sociedade.

5.3.2.3 Formas de ingresso na Igreja Universal do Reino de Deus

Após a saída das religiões de matriz africana, as entrevistadas relataram o rompimento total com a antiga denominação. Quatro entrevistadas disseram que foram levadas à Igreja Universal do Reino de Deus por parentes e uma por convite de “ex-irmã” de Candomblé, convertida e pastora da Igreja.

Para a entrevistada 2, o ingresso na Igreja se deu por influência materna, assim reproduzida:

Entrevistada 2: No escritório comentei com as minhas colegas que eu precisava encontrar um lugar onde eu me sentisse bem. Daí fui ao Santíssimo Coração de Jesus, outra vez fui a uma missa na Catedral e vi que não era o que eu queria. Quando cheguei em casa perguntei para minha mãe quando era a missa na igreja dela, daí fui na Igreja Universal com a minha mãe e me senti muito bem. Isso foi em março de 2003. Em seguida me batizei e já faz 14 anos que estou na Igreja Universal.

De acordo com a entrevistada 3, seu ingresso na nova denominação ocorreu da seguinte forma:

Entrevistada 3: Um dia eu estava andando pelo centro da cidade e encontrei uma moça que tinha sido deste Candomblé e ela me disse que aqueles espíritos para quem eu batia cabeça se ajoelham aos nossos pés e essa pessoa hoje ela é pastora em Pernambuco e por causa dela fui na Igreja Universal e estou lá até hoje, desde 1990.

Observa-se que os convites partiram de ex-adeptos de religiões de matriz africana, convertidos à Igreja Universal do Reino Deus que passaram a reproduzir o discurso iurdiano de demonização das religiões de matriz africana, conforme narrado pela entrevistada 3. Essa entrevistada ressalta em sua fala que “aqueles espíritos ajoelham-se aos nossos pés” e que sua amiga, hoje é “pastora”.

5.3.2.4 Atrativos oferecidos pela Igreja Universal do Reino de Deus

Todas as pessoas entrevistadas mencionaram como atrativos para a conversão à Igreja Universal do Reino de Deus, a possibilidade do contato com Deus, eis que carentes de um referencial religioso. As entrevistadas pontuaram que a busca por acolhimento é consequência dos dissabores das antigas religiões, não

havendo naquele momento preocupação com ascensão social. Relatam que o desejo pela ascensão social nasce com a entrega total à nova religião.

A fala da entrevistada 3 reproduz o sentimento de busca pelo contato com Deus, enquanto atrativo oferecido pela Igreja Universal Do Reino de Deus:

Entrevistada 1: Depois disso não quis mais saber dessas religiões de matriz africana. Eu olhava para o céu e pedia para que alguém cuidasse de mim, tem que ter alguém para cuidar de mim, eu sabia que era Deus, mas não sabia como pedir porque as coisas não são assim tão ruins como diziam no Candomblé. Diziam que eu nunca conseguiria nada, que eu ia rolar, foi quando Deus colocou essa moça no meu caminho, aquela que disse que as entidades para quem eu batia cabeça na religião, essas mesmas entidades se ajoelhavam aos seus pés. Essa moça também já tinha sido do Candomblé que eu frequentava. Saiu ela, o marido, a filha e a sogra e já estavam na Igreja Universal. [...] Ela me convidou para participar de um culto e eu fui no domingo e lá estou desde 1990 [...] Ali eu comecei a crescer espiritualmente e descobrir quem era Deus. [...] Eu vim do Candomblé e não sabia orar, aí o pastor me chamava ao altar e eu dizia: - Jesus eu estou aqui, era só que eu conseguia dizer e mais nada; olha para mim Jesus, eu acredito que isso agradasse a Jesus, daí eu fui aprendendo quem era esse Deus maravilhoso, o que Ele poderia fazer na vida da gente. Comecei a receber o abraço Dele, comecei a sentir paz, ser feliz e comecei a buscar pessoas a trabalhar para Ele. [...] Eu vim para Igreja Universal, não por causa dos pastores, nem dos membros, vim porque eu precisava de um pai que hoje eu tenho.

A entrevistada 1 faz observações sobre a facilidade de assimilação pelos negros dos novos ensinamentos religiosos:

Entrevistada 1: Eu vejo que na Igreja tem diferença entre o povo que vem da matriz africana e daquele que confessava outro tipo de religião. O pessoal da matriz afro é desprendido e se entrega para Deus com muita força e disposição, ele é mais rápido e conquista o que vem buscar com mais rapidez, seja a acolhida ou ajuda financeira, é muito mais rápido do que aquele que vem de outras religiões. [...] Isso acontece porque ele já está acostumado a servir e entregar a religião de matriz africana, então quando ele chega lá ele se entrega com toda a vida e toda a força. Nós percebemos isso, é a própria alegria, é povo que dança e participa mais do que com outras religiões. O próprio Bispo diz que tirando o Rio de Janeiro o lugar que ele mais gosta é a África, por causa da força de lá.

Nessa categoria, dentre as causas que levaram as entrevistadas ao abandono das religiões de matriz africana estão o feitiço de que foi vítima, o desrespeito e agressividade das responsáveis pelos centros religiosos, o abandono experimentado pelo centro de Umbanda quando acometida de vícios e um por desavença com os membros da denominação.

A esses fatos, importante acrescentar a observação da representante do Centro de Umbanda/Nação, ao perfeitamente compreensível as manifestações das demais entrevistadas, em razão do esforço da Igreja Universal do Reino de Deus,

em desprestigiar tudo que seja estranho a sua denominação, principalmente as religiões de matriz africana. A representante do Centro esclarece que, efetivamente, muitos frequentadores de casas de religião são desrespeitados, usados e humilhados por poucos responsáveis por seus centros. As razões estão na exploração psicológica e financeiramente, além do total desconhecimento e falta de compromisso com os fundamentos da religião. Para a entrevistada essas casas de religião são em menor número e possuem vida útil de curta duração.

Ao tempo em que as entrevistadas frequentaram as casas de religião, a predominância era de negros, portanto, excluíram essa possibilidade para o abandono. Contudo, a representante do Centro de Umbanda/Nação observa que época em que integrava a direção da Federação Sul-rio-grandense de Umbanda, nas festividades coletivas, notava um maior número de pessoas brancas responsáveis por suas casas de religião e, atualmente, o presidente da entidade é branco.

Na busca pela Igreja Universal do Reino de Deus, a principal justificativa das entrevistadas foi o desencantamento com as religiões de matriz africana e o desejo de encontro com Deus. A ascensão social não foi preocupação primeira, mas tinham convicção que esta viria naturalmente, em razão da entrega e comprometimento com a nova denominação.

A possibilidade do contato direto com Deus, acolhimento em razão dos traumas e dissabores causados nas antigas religiões, constituíram-se em atrativos para o trânsito religioso. Nesse sentido, o Bispo Edir Macedo, fala da desnecessidade da intervenção de qualquer entidade ou espírito, que possa causar o mal, para entrar em contato direto com Deus. O líder máximo da Igreja Universal diz que “Deus nos deu espírito para que pudéssemos nos comunicar com Ele. Ele é o espírito e só se comunica com o espírito do ser humano”.

5.3.3 Categoria 3 – O negro convertido à Igreja Universal do Reino de Deus

A terceira categoria da pesquisa teve como meta, entender através dos conceitos de identidade, classe, raça e branqueamento como é construída, desconstruída e reconstruída a identidade dos negros convertidos à Igreja Universal do Reino de Deus e sua visão de religiosidade, bem como sua postura de abandono ou não, de sua negritude.

5.3.3.1 Sentimento de pertença religiosa do convertido à Igreja Universal do Reino de Deus, as amizades e semelhanças de ritos

A Igreja Universal do Reino de Deus, enquanto grupo religioso, especialmente pela crença dos convertidos faz crescer o sentimento de pertença, pois através do estreitamento dos laços de solidariedade entre seus participantes, favorece o acolhimento pelo grupo social. Percebe-se através das falas das entrevistadas que a participação nos cultos em vários dias da semana e a fé são elementos fundantes para coesão e reforço da pertença em total sintonia e compromisso com a congregação.

Outra situação observada relevante para o aumento do sentimento de pertença do convertido é o protagonismo que lhe é concedido na possibilidade de estabelecer uma comunicação direta com Deus nas participações dos cultos semanais e atividades ao cargo de obreira.

De Pacheco (2010), de “Identidades: Interface entre Religião e Negritude”, reproduz-se importante fragmento que sintetiza o sentimento de pertença do convertido ao novo grupo religioso:

A estreiteza dos laços entre membros de um mesmo grupo religioso pode revelar outra faceta do pertencimento grupal. Quanto mais proximidade e quanto mais afeto existir entre os membros de um grupo, mais coesão haverá entre esse pertencimento e seu discurso afirmativo. (PACHECO, 2010, p.45).

Gomes (2005) afirma que a identidade individual passa a se constituir na realidade social, pressupondo interação, visto que é na convivência com o outro que se estabelecem as relações sociais. Munanga (2004) também defende que é através da construção de uma identidade grupal que a identidade pessoal é afirmada.

Após sua conversão à Igreja Universal do Reino de Deus, a entrevistada 1 se manifesta da seguinte forma quanto a sua pertença, sintetizando a fala das demais entrevistadas:

Entrevistada 1: As pessoas têm mais cuidado para não ferir a outra. [...] eu me sinto à vontade, se eu não gosto de uma coisa eu digo que não gosto. Eu não me escondo, porque eu não gosto mais de mentira, então eu falo. [...] Sinceramente, a maior parte das amizades que eu tenho hoje da Igreja Universal, são mais agregadoras e amigas. Elas querem te ajudar. Elas te dão apoio. [...] Aqui desse lado é diferente, as pessoas olham para ti e dizem: Que Deus te abençoe! [...] Mas essas pessoas o que elas têm para te dizer te levanta com mais intensidade, que as outras.

Duas expressões repetidas insistentemente pelas entrevistadas: “Deus é tudo” e “Eu sou a Universal”, sintetizam o sentimento de pertença e assimilação dos fundamentos religiosos pelas entrevistadas.

Considerando a unanimidade das manifestações sobre a receptividade encontrada na Igreja Universal do Reino de Deus, questionou-se sobre seu círculo de amizades. As entrevistadas 3 e 4 disseram que mantém contato e fortes laços de amizade com antigos membros de Umbanda, enfatizando que não há diferenças entre os relacionamentos estabelecidos na Igreja Universal do Reino de Deus. Já as entrevistadas 1, 2 e 5 dizem preferir àquelas pertencentes à Igreja Universal do Reino de Deus, embora mantenham contato com antigos frequentadores das casas de religião que frequentavam, observando que suas conversas se restringem ao trivial.

Outra questão que despertou interesse estava relacionada à existência de semelhança entre ritos da antiga religião e atual, enquanto indicativo para maior integração/adaptação das entrevistadas. A esse questionamento, todas identificaram semelhanças, mas não foram determinantes para aumento no sentimento de pertença. Sobre semelhanças ritualísticas e uso de elementos comuns às religiões, assim se manifestou a entrevistada 1:

Entrevistada 1: Talvez a sessão do descarrego, seria isso. Até poderia, porque a bíblia fala do sal (que ele dá sabor), tem enxofre, sal grosso. Mas assim, eu acho que também para as pessoas não serem "bitoladas", por exemplo: Eu não vou usar tal coisa porque é de macumba. Na verdade quem criou foi Deus, se Deus criou tu pode usar. A arruda, banho de arruda água consagrada a Deus. [...] Eu acho que o elemento vem para "alentar" a fé, porque a pessoa precisa de um elemento. Então cada propósito se faz com um elemento e se for corrente voltada para o descarrego ou libertação eu acho que é questão ser atual, às vezes é um sabonete que tu consagra a Deus e tu utilizas para tomar um banho, para tirar o mal, o olho grande.

Renato de Almeida e Paula Monteiro, em “Trânsito religioso no Brasil”, ao discorrerem sobre as possibilidades de êxito no processo de conversão às denominações pentecostais, situam os negros como “alvos” preferenciais da evangelização e modelo simbólico a ser combatido. Os autores apontam que, paradoxalmente, da interação entre evangélicos e umbandistas, a Igreja Universal do Reino de Deus, ao mesmo tempo em que condenou, assimilou mecanismos de funcionamento das religiões afro-brasileiras, especialmente da Umbanda.

Ela ficou mais parecida com a religiosidade inimiga ao elaborar um sincretismo às avessas, que associou as entidades da Umbanda e orixás do

Candomblé ao polo negativo do cristianismo: o diabo. Se originalmente os universos foram formados em contextos diferentes, a interação (produto do trânsito de pessoas e ideias) gerou uma religiosidade que mistura exus com glossolalia, exorcismo com transe; de tal maneira que se estabeleceu uma continuidade pela qual as entidades conseguiram transitar e esses universos puderam, pelo transe, se comunicar. Os pares negação/inversão e assimilação/continuidade são os mecanismos fundamentais pelos quais se processaram essa antropofagia religiosa. Graças a esses binômios, a Universal pôde manter o proselitismo de fiéis e, ao mesmo tempo, ser sincrética com outras crenças, que, juntamente com os infortúnios vividos pela população brasileira, formam o alimento constitutivo do seu simbolismo religioso. (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001, p.99).

A Igreja Universal do Reino de Deus possui uma ampla rede de meios de comunicações envolvidas na disseminação de seus fundamentos, em ofertas diretas de libertação, cura e riqueza, o que a torna umas das denominações de maior evidência do neopentecostalismo quanto ao crescimento no número de fiéis.

Oliveira (2004), em sua obra “A religião mais negra do Brasil”, relata que a igreja pentecostal é a religião com maior número de negros no Brasil, destacando que um dos motivos para essa identificação negra está na capacidade de oferecimento ao fiel uma valorização de sua autoestima por meio de seu culto e liturgia, sendo a pobreza extrema uma das responsáveis por uma baixa autoestima e, conseqüentemente, por uma desvalorização pessoal do indivíduo, mas a igreja pentecostal atua preenchendo essa lacuna. Por exemplo, através dos dons espirituais, o fiel pode se expressar e se sentir especial, “através desse poder”.

5.3.3.2 Identidade do convertido e negritude

A sociedade moderna, a partir do final do século XX passou por mudanças estruturais, fragmentando-se em conceitos de raça, gênero, classe e raça. Essas transformações modificam as identidades pessoais e reconstróem a identidade no indivíduo. Sendo assim, a religião pode também transformar-se em agente de mudanças, agregando uma nova postura identitária, que não, necessariamente, anulará a já existente. Segundo Stuart Hall:

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. (HALL, 2006, p.7).

Todas as colaboradoras da pesquisa afirmaram que suas identidades foram reforçadas, bem como suas percepções da realidade social onde estão inseridas, de

onde destacamos:

A entrevistada 3 relata que sua identidade, enquanto mulher negra, nunca mudou. Sua luta sempre esteve direcionada para a busca por uma vida melhor. Nunca se “preocupou” que ser negra, era ser menos. Em defesa do seu pensamento, exemplifica a discordância com o benefício oferecido através do sistema de cotas, dizendo:

Entrevistada 3: [...] eu acho que o negro precisa tirar 10, porque eu tenho exemplos de médicos como Doutor ..., Doutor ..., Doutor ..., eles são negros e não precisaram de cotas para se formar na Faculdade de Medicina. [...] Talvez o próprio negro se abaixe, eu não. Eu sou negra, eu tenho Deus, eu sou humana, eu posso fazer tanto quanto aquele branco, ou melhor. Isso é o que tem que entrar na cabeça do negro, mas eu respeito às cotas, eu sei que o mundo atrapalha, então é mais fácil com as cotas. Eu acho que o negro tinha que ter a capacidade de ser mais, de fazer mais e isso seria um tipo de luta, de guerra, tipo se o branco tirou 8, eu vou tirar 10. [...] Eu sou uma pessoa segura, percebo que hoje tenho mais segurança de vida reforçada pelo meu Deus da Igreja Universal do Reino de Deus.

As entrevistadas 1, 4 e 5 narraram que apesar de terem uma negritude estabelecida em razão dos pais, entendem que o ingresso na Igreja lhes ofereceu um novo significado sobre a identidade. Dizem que quando se recebe a consciência de Deus, aprende-se a compreender que a alma é mais importante. Para essas entrevistadas Deus criou a raça humana, não criou o negro e o branco, mas reconhecem que após a conversão passaram a adquirir conhecimento sobre seus direitos, por exemplo, o acesso ao sistema de cotas, fazer-se respeitar mais ainda.

As transformações sociais incidiram nas identidades e papéis sociais já concebidos, libertando o indivíduo de determinados padrões pré-estabelecidos. Pensando nessas premissas, podemos discutir o viés religioso do negro brasileiro, por exemplo, por que o negro só poderá pertencer a religiões de matriz africana? Ao praticar outra religião sua identidade negra será alterada? Haverá um desprestígio da condição antiga em relação à nova? Ou elas se agregam construindo uma nova postura religiosa?

Admitindo-se dinamicidade das identidades e suas constantes readaptações, enquanto positivas, é possível afirmar que as relações sociais provocam transformações interiores em seus agentes e, por via de consequência, atribuem plenitude ao seu modo de vida.

Nesse contexto, o indivíduo não é o ator principal desse processo de formação identitária, nem obra exclusiva de um. O processo se desenvolve

externamente ao indivíduo, quando este está submetido às diferentes influências da sociedade em que está inserido. Stuart Hall argumenta que,

Acima de tudo, e de forma diretamente contrária àquela pela qual elas são constantemente invocadas, as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado “positivo” de qualquer termo – e assim, sua “identidade” – pode ser construído [...] A unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta”. (HALL, 2009, p.110).

Percebe-se que no processo de formação identitário dos negros convertidos, ocorreu assimilação dos novos elementos religiosos a partir da interação com o novo grupo da nova denominação, reproduzindo seus valores, crenças e comportamentos. Esse processo de formação representa, também, ressignificação das suas crenças religiosas através do rompimento com as religiões de matriz africana. O processo de construção das identidades sociais é definido a partir das relações que se estabelecem entre os membros do grupo, dessa forma as pessoas envolvidas na interação são capazes de construir, modificar e transformarem-se de acordo com suas conveniências, da mesma maneira suas identidades acompanham essa dinâmica no tempo e espaço.

Sobre o tema, assim se manifesta Munanga (1994):

[...] a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc. (MUNANGA 1994, p.177).

No caso das entrevistadas há o destaque para a utilização em suas falas da expressão “negra”, remetendo ao sentimento de afirmação de pertencimento a população negra. Assim, mesmo depois do processo de conversão, percebe-se que as colaboradoras mantiveram inflexível sua identidade negra, tanto é que se sentem e veem-se ainda mais negras. Contudo, as entrevistadas não justificaram através da ancestralidade africana sua busca por afirmação social. Esse discurso remete à noção de que identidade é construída a partir das relações sociais e, nesse contexto, a identidade racial negra necessita ser vista com positividade para o

afastamento da ideia de subalternidade e autonegação aos afro-descendentes.

5.3.3.3 A discriminação racial

Embora o preconceito racial não tenha se constituído em objetivo deste estudo, diante das respostas apresentadas ao quesito identidade, a abordagem sobre a existência ou não de discriminação racial dentro da Igreja Universal fez-se necessária. Buscou-se questionar o assunto através das percepções das entrevistadas, relacionado aos relacionamentos e casamentos inter-raciais.

As entrevistadas convergiram para o mesmo ponto em suas respostas. Especificamente para a função de obreiro (a), o primeiro o casamento estará sujeito a manifestação do pastor (conveniência ou não do enlace).

Aqui a manifestação da entrevistada 2 em relação a discriminação racial:

Entrevistada 2: [...] Há uma determinação da igreja e uma escolha do pastor no caso dos obreiros, a indicação para a formação do casal, isto é, o pastor indica com quem a obreira deve se casar. Toda a relação de namoro e casamento, obrigatoriamente passa pela aprovação de um pastor regional; esse tipo de situação se aplica para quem é Evangelista, obreiro e pastor. Muitas pessoas não concordam com esse tipo de atitude e deixam o cargo de obreiro e simplesmente passam a ser um membro, um frequentador normal da igreja para poderem ter uma relação com pessoas da sua escolha e isso tem trazido problemas para a Igreja porque ela está carente de obreiros e pastores, inclusive para envio para outros países, por exemplo, a África.

A entrevistada 7, representante do MNE, destaca a possibilidade do preconceito racial e a pouca visibilidade do negro em suas denominações:

Entrevistada 7: [...] enquanto negra entendo que há uma resistência em trazer essa questão da discriminação para discussão, inclusive uma liderança negra da minha igreja questionou a importância do Movimento Negro, tipo “deixa isso prá lá”. Para algumas lideranças não é interessante tratar disso, tem outras questões mais relevantes, é mais confortável falar de outras coisas. [...] Se há um estranhamento quando vemos uma relação mista, há alguma coisa errada; quando há uma invisibilidade nos quadros de uma igreja de alguma raça, há uma coisa errada e se eu faço parte desse lugar e silêncio, eu estou contribuindo para isso.

Para o MNE o preconceito racial não se exprime apenas fisicamente, podendo se manifestar de outras formas nas igrejas evangélicas:

Entrevistada 7: [...]. Por exemplo, a igreja que frequento, tem muitas publicações e uma questão que observei foi a pouca visibilidade dos vários grupos étnicos e, diante disso me manifestei e já nas capas das outras revistas passaram a aparecer fotos e desenhos de negros e índios.

Outra questão formulada às entrevistadas relaciona-se a visão dos negros convertidos há mais tempo têm de outros que recentemente passaram pelo mesmo processo. As entrevistadas relataram que apesar dos negros serem maioria na Igreja, evita-se falar sobre esse assunto, inclusive muitos negros chamam de “burros” outros negros que pertenceram às religiões de matriz africana.

Assim se manifesta a entrevistada 2 sobre a discriminação entre os negros convertidos oriundos das religiões de matriz africana:

Entrevistada 2: Muitas pessoas que se convertem para a Igreja Universal se tornam fanáticas e essas pessoas sentem vergonha de terem sido de outra religião, o que não é o meu caso. Falam que as pessoas que eram da religião de matriz afro são pessoas “burras”.

As manifestações de negros iurdianos ao qualificarem outros negros convertidos, como “burros”, apresentam forte carga de intolerância religiosa. Deve-se atentar que esse tipo de postura favorece a segregação, bem como ao influenciar negativamente no sentimento de pertença do novo convertido, estimula a criação de terreno fértil ao preconceito racial, sendo esta, talvez, uma das razões para a diminuição de frequentadores nos cultos evangélicos da Igreja em Pelotas, conforme mencionado por algumas entrevistadas.

Vê-se nesse caso, também, que os usuários dessas expressões incorporam um dos alvos preferenciais das denominações neopentecostais: a demonização das religiões de matriz africana, seus cultos e tudo que possa estar a elas vinculado, inclusive seus adeptos. Isso tudo lembrando que a Igreja Universal do Reino de Deus se orgulha de ser a religião mais negra do Brasil, e mais, usar os testemunhos de fé desses negros convertidos na sua luta contra as religiões de matriz africana.

Percebe-se que atos de machismo e segregação racial são estimulados pelo líder máximo da Igreja Universal do Reino de Deus, Macedo (2001), ao afirmar que é desaconselhável o relacionamento inter-racial, bem como o casamento com mulheres mais velhas, de acordo com livro de sua autoria, *O perfil do homem de Deus*.

O rapaz que deseja fazer a Obra de Deus não deve se casar com uma moça que tenha idade superior à dele, salvo algumas exceções, como por exemplo aquele que é suficientemente maduro e experiente na vida para não se deixar influenciar por ela. Mesmo assim, a diferença não deve ultrapassar dois anos. Muitas pessoas não gostam quando fazemos estas colocações; entretanto, temos visto que quando a mulher tem idade superior à do seu marido, ela, que por natureza já tem o instinto de ser “mandona”, acaba por se colocar no lugar da mãe do marido. E o pior não é isto. A

mulher normalmente envelhece mais cedo que o homem, e quando ela chega à meia-idade, o marido, por sua vez, está maduro, mas não tão envelhecido quanto ela. E a experiência tem mostrado que é muito mais difícil, mas não impossível, manter a fidelidade conjugal. [...] Não haveria nenhum problema para o homem de Deus se casar com uma mulher de raça diferente da dele, não fossem os problemas da discriminação que seus filhos poderão enfrentar nas sociedades racistas deste mundo louco. É preciso que ambos estejam conscientes quanto aos riscos de traumas ou complexos que as crianças poderão absorver durante os períodos escolares, e, a partir daí, carregarem-nos por toda a vida. O homem de Deus precisa estar sempre preparado para servir a Deus onde quer que Ele assim determine, e, assim, nem sempre estará em um país onde não haja esse tipo de situação. Portanto, é necessário que o casal examine também esta questão, antes de qualquer compromisso mais sério. (MACEDO, 2001, p.42).

As iurdianas entrevistadas, quando questionadas sobre a discussão dos preconceitos racial e contra a mulher na sede em Pelotas, foram enfáticas em negar, sob o argumento que todos os discursos e publicações da Igreja são centralizados em São Paulo. Assim, em determinada data, todas as igrejas abordam temas idênticos.

Paradoxalmente, apesar da visível discriminação racial e discurso machista, a Igreja Universal do Reino de Deus, em suas publicações são enfáticas no combate ao preconceito de qualquer espécie, conforme textos extraídos do *site* da Folha Universal.

Analisando a fonte primária, assim se manifesta Eduardo Prestes (2017) sobre o preconceito racial em artigo denominado “O que você faz para vencer o preconceito?”, no *site* da Folha Universal.

[...] Atitudes como a de Alexandra em relação à filha são muito importantes como forma de elevar a autoestima e também de afirmar-se como pessoa negra. Muitos se entregam à dor e ao sofrimento do preconceito e acabam envolvidos sem perceber que a ação mais correta é enfrentar o racismo, entendendo que a cor da pele não diminui suas capacidades em comparação a qualquer outra raça e em qualquer área da sua vida. (PRESTES, 2017 - Folha Universal).

De acordo com a fonte primária, este foi o posicionamento de Marcelo Rangel (2016), em relação ao preconceito em artigo denominado “Penteado “Afro” é proibido na África”, encontrado no *site* da Folha Universal.

[...] Enquanto se luta tanto contra o racismo em outros países com descendentes de africanos (incluído o Brasil, no qual muitos ainda se iludem quanto à inexistência de discriminação), na própria Mãe África alguns tentam fazer as conquistas andarem para trás e logo no país que se orgulha de ser hoje livre do apartheid – pelo menos na teoria, como podemos ver levando em conta esse caso. De que vale qualquer lei se parte da própria população não a obedece? É tudo uma questão de respeito pelo próximo. E

isso cabe a cada um que se considere cidadão de qualquer lugar, a despeito de ser previsto em lei ou não. (RANGEL, 2016 - Folha Universal)

Nessa fonte primária André Batista (2016), manifesta-se sobre a discriminação racial em artigo intitulado “Universal segue na luta contra o racismo” no *site* da Folha Universal.

[...] Juntos, os bispos Marcelo e Bira também realizaram orações pela libertação da mente escravizada das pessoas e por suas famílias. Para o bispo Bira, não apenas os negros, mas também outras pessoas que sofrem discriminação, em diferentes regiões do mundo, devem entender que são capazes e lutar por seus sonhos. “Não podemos ficar reféns de nossos medos e complexos, e nem tampouco ser escravizados dentro de nossas mentes pelos pensamentos de que não somos capazes de algo grandioso”. (BATISTA, 2016 - Folha Universal)

Encerrando esse tópico é importante reproduzir outro caso de discriminação racial ocorrido dentro da Igreja Universal do Reino de Deus, denunciado pela entrevistada 1:

Entrevistada 1: Mas existe na Igreja Universal de Caxias uma história de um Pastor negro, que ficou muito contente quando caiu um cacho de banana no altar. [...] Na Universal eu sou Universal. Tem muito desconhecimento, tu vê alguma bobagem de um, tem gente ignorante. [...]: Tu vê às vezes do próprio negro se auto discriminando. Às vezes dizem que não são negros, são pardos. Mas aí tu falas com a pessoa, e ela diz: É verdade tem razão Obreira.

Além das manifestações preconceituosas de Edir Macedo, é de se lembrar de que a Igreja Universal do Reino de Deus prega em seus cultos a intolerância religiosa através do combate às religiões afro-brasileiras, em verdadeiro ambiente de reprodução de práticas racistas. A discriminação racial também é noticiada, conforme denúncia do Movimento Negro Evangélico ao observar que na formação teológica de pastores evangélicos enfatiza-se a negação das raízes africanas (ideia da maldição hereditária), através de teologias e mecanismos de demonização das culturas africanas. Outro ponto de observação é a ausência e desinteresse de criação de espaços dentro das denominações evangélicas para o estabelecimento de discussões sobre as diversas formas de discriminações e formas de combate.

5.3.3.4 O cabelo do negro convertido e a “boa aparência”

Sobre o cabelo do negro e “boa aparência” foram manifestações invocadas pela entrevistada 2, em reação aos “pedidos” de uma obreira da Igreja Universal do

Reino de Deus. Nesse sentido, faz-se necessário abrir espaço para uma discussão sobre esses temas, como forma de oferecer melhores condições para compreensão contextual e análise envolvendo esses tópicos.

Assim se manifestou a entrevistada 2:

Entrevistada 2: [...] na igreja eles tentam embranquecer a gente, por exemplo, tem uma obreira que pede para que usemos o cabelo liso. Eles queriam que eu passasse uma chapinha no cabelo para que ele deixasse de ser crespo e pediram isso porque lá na igreja a mulher tem que andar bem arrumada, de roupa adequada e alisar o cabelo foi uma questão que me incomodou. Ao contrário, vou para igreja com cabelo crespo e uso turbante, faço isso desde 2003. Eles continuam fazendo esses pedidos de boa aparência, mas eu não cumpro essa determinação, eu me visto como eu quero, usando de roupas que relembram a raça negra; o que importa para mim é a fé e não a roupa que eu uso; eu sei que isso incomoda muita gente, mas eu continuo a ser a mesma pessoa. O que tem de engraçado é que essa senhora, em razão dos alisamentos, perdeu todo o cabelo e hoje usa peruca. [...] mas as mulheres mais jovens estão usando cabelo black e as faixas no cabelo e até as senhoras de idade; eu achei muito legal. Eu percebo que isto começou acontecer no dia em que eu cheguei em uma reunião de domingo na igreja e todas as mulheres ficaram olhando para o meu tipo de cabelo e roupa que eu usava, isso aconteceu em 2016. Os pastores apenas recomendam que se use roupas apropriadas, uma roupa discreta e prenda o cabelo.

O cabelo natural, enquanto característica “da raça” revela a importância da negritude e beleza estética de quem o usa. Em nossa sociedade expressões como “cabelo Bombriil”, “maçaroca” ou “palha seca” são formas de adjetivação negativa e racistas, citando, também, como exemplo, a música “Nêga do Cabelo Duro” de David Nasser e Rubens Soares.

Os penteados dos negros remetem à ancestralidade africana, no seu mais amplo significado, pois definiam a posição de cada indivíduo na sociedade, sua profissão ou mudança de fase de vida.

Para Lody (2004) o cabelo é uma marca de procedência e através dele que os negros marcam sua estética perante a sociedade, constituindo também um posicionamento político.

Sob outro viés, embora a Lei 1905/98 vede o uso da expressão “boa aparência” como exigência para seleção e contratação de empregados, o meio empresarial subverte a norma legal ao exigir a apresentação de currículos com foto. Analogamente, o mesmo princípio pode ser aplicado à expressão “roupa adequada”, apesar de estar tipificado como delito.

Em oposição às manifestações anteriores, os relatos da entrevistada 2 conduzem a um entendimento diferente sobre a construção de uma nova identidade

enquanto negra. Essa participante diz que sua identidade racial sempre existiu e que foi reafirmada após sua conversão, não por estímulo da religião, mas por resistência na manutenção de elementos tidos por ela como essencialmente negros. A depoente criticou que determinadas práticas adotadas pela Igreja Universal do Reino de Deus, como a sugestão de “boa aparência”, pelo uso de “roupas adequadas” e alisamento de cabelo, além de restringirem a liberdade de manifestação estética, estimulam o preconceito e segregação racial.

Para a entrevistada, as “solicitações” da Obreira e pastores revestem-se de atos discriminatórios, na medida em que objetivam ditar normas e regras de conduta atentatórias à liberdade individual. De acordo com Castilho e Martins (2005) o corpo constrói significações que deixam apreender e reproduzir sentidos que possibilitam a criação de processos de identidade, especialmente quando o elemento do adorno ou vestuário é colocado sobre este corpo.

5.3.3.5 A hierarquia e o uniforme

Para a Igreja Universal do Reino de Deus, “obreiro” é aquele que, “pela primeira vez, atende uma pessoa, ouve sua história com atenção e procura encaminhar para a solução do problema de alguma forma”.

Quando se é levantado a obreiro, passa-se a lidar com almas e declara-se guerra contra o diabo, que lutará com todas as suas armas para não permitir que alguém seja tirado de suas garras. Por isso, o obreiro deve estar sempre de bem com Deus, sendo fiel a Ele em todos os sentidos. (UNIVERSAL, 2013, s./p.).

Em razão da hierarquia, “seja homem ou mulher, tem como características estar asseado e trajado de forma adequada e sem exageros, tendo a consciência de que a roupa é que serve o homem, e não o contrário”.

As entrevistada 1, 4 e 5 relataram não haver vinculação entre uniforme e hierarquia. As entrevistadas 2 e 3 se manifestaram em sentido contrário. A entrevistada 2 relata que obreiras(os) negras(os) atribuem ao uniforme importância fundamental, enquanto identificador de diferenciação hierárquica e segregação em relação aos demais membros da congregação. Assim se manifesta a entrevistada 2 a questão hierárquica na IURD e o uso do uniforme:

Entrevistada 2: Eles conversam conosco, mas tem muitas pessoas que passam por mim, por exemplo, e nem conversam e isso que eu estou na igreja universal há muitos anos; eu não me importo com essa gente e a maioria dessas pessoas que fazem isso é negra e isso acontece com a minha mãe também; eu acredito, tenho certeza, que isso acontece porque muitas pessoas da Igreja Universal ao usarem uniforme da igreja se acham mais importantes que as outras, por exemplo, são obreiros hierarquicamente se acham superiores.

Percebe-se que o relato dessa entrevistada encontra correspondência na manifestação da entrevistada 3 em relação à questão hierárquica:

Entrevistada 3: As formas de acolhimento são diferentes. Hoje em razão do meu cargo na Igreja Universal, as cobranças que eu sofro são diferentes na Igreja Universal. [...] Eu vim para Igreja Universal, não por causa dos pastores, nem dos membros, vim porque eu precisava de um pai que hoje eu tenho. Não me importo sobre o que digam ou que façam, não há nada que possa me incomodar, isso não me interessa porque eu tenho Deus e eu vim por esse Deus que é meu e ninguém me tira desse Deus.

Ainda sobre a importância do uso do uniforme pelas obreiras:

Conforme cremos, o Espírito Santo dirige toda a Obra e escolhe Seus servos para cumprirem Seus propósitos. Sabedores disso, não há necessidade de questionar algumas limitações colocadas aqui como normas, porque a obediência a elas trará resultados satisfatórios e, principalmente, agrada a Deus, de forma que o obreiro será capacitado para a realização do Serviço Sagrado. [...] Não há nenhuma outra roupa, por mais cara que seja no mundo da moda, que se compare ao valor espiritual que o uniforme de obreiro tem. Por isso, não devemos tratar um tesouro inestimável como este de forma relaxada, mas com zelo e reverência. [...] Deus instituiu o uso do uniforme no Tabernáculo e posteriormente no Templo. Ele foi o idealizador do modelo e de seus materiais, e não fez pesquisa de opinião para ver se iriam gostar. Imagine em pleno deserto toda classe sacerdotal usando roupas brancas! Além do mais, havia um código de conduta e comportamento que não poderia ser quebrado, senão o serviço deles não era válido diante do Altíssimo. (Universal do Reino de Deus - Site)

Apesar da diferença de percepções das entrevistadas, observa-se que a Igreja Universal do Reino de Deus atribui importância às vestes enquanto elemento de diferenciação entre os membros da denominação, enfatizando a posição hierárquica e espiritual daqueles que fazem uso do uniforme, de acordo com o “Manual do Serviço Sagrado” encontrado no site da Igreja Universal do Reino de Deus.

5.3.3.6 Intolerância religiosa

Da mesma forma em se discutiu o tema referente à discriminação racial no ambiente da Igreja Universal do Reino Deus, nesse tópico, o questionamento sobre

a intolerância religiosa se fez necessário dentro do contexto iurdiano. Para tanto foram mencionados fatos ocorridos, consistentes em agressões físicas e ataques a casas de religião de matriz africana, amplamente noticiadas pela mídia nacional.

Quatro entrevistadas dizem conhecer e desaprovar tais atos, enfatizando que em Pelotas isso jamais aconteceu. Sobre a intolerância religiosa, a entrevistada 3 assim se manifestou:

Entrevistada 3: As agressões contra as pessoas jamais aconteceram, isso não é a Igreja Universal, isso é coisa da Globo porque odeia a Universal. [...] O nosso líder é o Moisés dos últimos tempos, Moisés abriu o Mar Vermelho, Moisés tirou as pessoas do cativeiro. [...] Com relação a Edir Macedo, por tudo que ele passa, por tudo que falam dele e pelas injustiças que ele sofre a Igreja continua a crescer é porque tem um Deus ali. [...] Não me importo sobre o que digam ou que façam, não há nada que possa me incomodar, isso não me interessa.

A entrevistada 2 apresenta entendimento diferente sobre a questão da intolerância religiosa:

Entrevistada 2: Não se pode quebrar a imagem que é de outra igreja; teria que haver o respeito. Não tenho o conhecimento das agressões aqui em Pelotas que tenha ocorrido agressões aqui em Pelotas. [...] Eu digo que frequento a Igreja Universal por causa de Deus e disse também que tenho conhecimento pleno sobre o poder de convencimento dos pastores através da sua oratória, então o que eu peço é que seja dada uma interpretação correta para a Bíblia, inclusive isso desperta em mim a vontade de fazer o curso de teologia, pois percebo que grande parte, senão a maioria, das pessoas que frequentam a igreja não tem conhecimento e não tem entendimento sobre as mensagens que são transmitidas pelos pastores e pela leitura da Bíblia.

A entrevistada 6 relata preocupação com as investidas agressivas das denominações neopentecostais que alcançam a integridade física de membros das religiões de matriz africana, mas isso não se observa em Pelotas, restringindo-se ao discurso de demonização.

A entrevistada 7, representante do MNE, em sua fala justifica a existência do movimento, seu posicionamento contra o preconceito racial e intolerância religiosa:

Entrevistada 7: [...] O grupo surgiu mais como para escuta de história de cada um, algumas parecidas, de resistência, de situações constrangedoras vividas, os legados de resistência de nossas famílias e contribuição para aqueles que estavam chegando ao grupo. [...] trazemos temáticas diversas envolvendo o negro, outra proposta é a para o conselho de pastores para estarem se apresentando em suas igrejas, divulgando nossos objetivos, enquanto movimento negro evangélico. [...] A conscientização do negro enquanto indivíduo e a formação de lideranças dentro da sua própria igreja para propagação da igualdade, através de sua valorização e da contribuição na construção dessas discussões do cotidiano, da reflexão. [...] O que nos importa é dar conhecimento e fortalecer a nossa fala sobre a questão da

discriminação. Fizemos um curso sobre liderança de adolescentes e um dos temas abordados foi sobre a inclusão, discutido com as lideranças da igreja que eu faço parte. Porque partindo dos ensinamentos adquiridos no MNE, essas discussões serão levadas para dentro do grupo religioso que passarão a serem multiplicadores.

Contrariando a fala de algumas entrevistadas que afirmam inexistir perseguição às denominações de matriz africana, as publicações iurdianas demonstram o contrário, reforçando as preocupações das entrevistadas 6 e 7.

Essa é a manifestação de André Batista e Daniel Cruz (2015), no artigo “Tenho vergonha do ser humano que fui” em relação ao preconceito religioso, na fonte primária analisada.

Fiz macumba para ficar famosa, fiz macumba para arrumar marido, fiz macumba para ficar rica, fiz macumba para todo tipo de coisa que se possa imaginar. Só que eu me arrependo, porque eu tive que dar dois passos para trás para dar um para frente. Eu vi que na verdade eu estava quase vendendo a minha alma, e a minha alma vale muito mais do que um bem material. (BATISTA; CRUZ, 2015 - Folha Universal).

Sobre a questão da intolerância religiosa, em análise à manifestação de Alexquides Arruda (2015), no artigo “Onde está o Pastor?”, no *site* da Igreja Universal do Reino de Deus.

[...] A igreja ficava em um lugar bem difícil de trabalhar: de um lado havia um terreiro de macumba, do outro uma casa de drogas e prostituição e na frente um bar. Além disso, o contrato estava vencendo e ela fecharia porque vivia vazia. Começamos a trabalhar, a igreja começou a lotar, o terreiro fechou, membros foram resgatados, pessoas curadas e renovamos o contrato. (ARRUDA, 2015 - Folha Universal).

Edir Macedo (2015) expressa seu pensamento sobre a perseguição religiosa, através do artigo “Entenda como agem os espíritos enganadores”, no *site* da Igreja Universal do Reino de Deus.

[...] **Cuidado com o que você come.** Quase todos os países do mundo têm estimulado a prática de comer coisas sacrificadas aos ídolos. Os nomes e as figuras dos “santos” variam, mas a prática é a mesma. **A obediência** é ao mesmo diabo, e a desobediência é ao Único Deus Vivo e Verdadeiro. No Brasil, por exemplo, temos várias festas católicas que estimulam esse hábito. No dia 27 de setembro é comemorado “Cosme, Damião e Doum”. Nesse dia, é costume dos católicos se mesclarem com os adeptos de outras religiões, inclusive da Umbanda, Quimbanda e Candomblé, e, juntos, oferecerem bolos, doces e balas para todas as crianças da vizinhança em homenagem àqueles “santos” da Igreja Católica. Não obstante à morte de milhares de crianças, devido a atropelamentos e acidentes, além de muitas “doenças inexplicáveis” acometerem tanta gente nesse dia, especialmente crianças inocentes, essa prática permanece inalterável e nenhuma autoridade toma qualquer providência. Nem a própria Igreja Católica e, muito menos, o Estado. Também no mês de junho temos as festas católicas juninas, quando são homenageados “São Pedro”, “Santo Antônio” e “São

João". Da mesma forma como nos dias desses também são oferecidas comidas, só que abrangem também os adultos. (MACEDO, 2015 – Blog Universal).

A liberdade de crença é pressuposto de coexistência entre religiões diferentes, porém a intolerância religiosa patrocinada pela Igreja Universal do Reino de Deus ganha força ao demonizar as religiões de matriz africana. A “guerra santa entre o bem e o mal” protagonizada pela denominação neopentecostal desconhece limites ao elegerem os deuses das religiões afro-brasileiras como responsáveis pelas adversidades da sociedade e vida pessoal dos indivíduos, incitando seus fiéis ao combate contra tudo que advenha da matriz africana. Na crença que combatem o mal e demônios, os fiéis tornam-se intolerantes e perseguidores dessas religiões, inclusive pelo uso de agressões físicas.

Com a mídia a sua disposição, a Igreja Universal do Reino de Deus, fomenta o fanatismo religioso através de seu “líder” máximo: "essa religião (afro-brasileira) que está tão popular no Brasil é uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno" (MACEDO, 2001, p.86), especialmente no enfrentamento à “maldição hereditária”, uma das bandeiras defendidas pela igreja.

Assim, a Igreja Universal do Reino de Deus torna-se responsável pela propagação das ideias de intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana, atacadas publicamente por seus líderes e fiéis.

5.3.3.7 Classe (mobilidade social e crescimento patrimonial) após a conversão e o dízimo (dar para receber)

Em continuidade, analisa-se a categoria relacionada à classe, enquanto possibilidade de ascensão social, evolução de vida profissional e acumulação patrimonial a partir das manifestações das entrevistadas.

Um dos suportes das denominações neopentecostais é Teologia da Prosperidade, cujo fundamento é bastante prático: para obter as bênçãos de Deus, o fiel deve seguir as leis da prosperidade, confessando suas posses e através do princípio da reciprocidade, contribuir para a igreja na mesma proporção. Outro conceito é difundido pelas denominações pentecostais é aquele que quanto maior a contribuição financeira, maior o agrado a Deus, conseqüentemente a obtenção de

maiores bênçãos recebidas.

Sob outro viés, impõe-se a consideração das manifestações das entrevistadas sob o prisma da classe, enquanto possibilidade de ascensão social do negro.

Muitos erroneamente creem que as desigualdades sociais do Brasil estão vinculadas à classe social. Defensores desse pensamento argumentam que é de responsabilidade do pobre a sua condição social e, nessa esteira se encontrariam os negros, enquanto protagonistas das suas desventuras. A fundamentação para essa visão de inferioridade provém da escravidão, da subalternidade à libertação.

É fato que ao negro liberto, após longo período de escravidão, cidadania não lhe restou, sem direito a voto por ser maioria da massa de analfabetos, ao homem não foi permitido o ingresso no mercado de trabalho. A mulher negra continuou sua penúria, muitas vezes e não raro, nas casas daqueles que as escravizaram. Empregadas domésticas e babás eram as atividades que lhes restavam. Próximo aos anos 50, do século passado, o crescimento econômico reclamava mão de obra. Ao negro, neste cenário, restou o exercício do trabalho inferior, passando a assimilar a ideia difundida pela elite dominante, de que sua permanência nas classes sociais menos favorecidas era de sua responsabilidade. Nessa realidade, o negro interiorizou a ideologia da incapacidade profissional e inferioridade racial e essa violência simbólica restringiu sua ascensão social, relativizando a origem negra tudo que é negativo.

Sobre a questão relacionada à desigualdade social do negro, assim se manifesta Guimarães:

Estatisticamente, está bem estabelecido e demonstrado o fato de que a pobreza atinge mais os negros que os brancos, no Brasil. Mais que isto: está também demonstrado na literatura sociológica, desde os 1950, que, no imaginário, na ideologia e no discurso brasileiro, há uma equivalência entre preto e pobre, por um lado, e branco e rico, por outro. (GUIMARÃES, 2012, p.64).

A entrevistada 3 relata que após a conversão reformou e mobiliou um apartamento que doou a sua mãe, como também pela graça de Deus, adquiriu outro que também doou a sua irmã. Diz que por causa de Deus e da Fogueira Santa¹⁸ foi

¹⁸ De acordo com Igreja Universal do Reino de Deus, a Fogueira Santa do Monte Sinai surgiu para aqueles que creem que nada é impossível; que creem nas promessas de Deus e por isso lutam para serem vencedores neste mundo. A Universal realiza esse propósito especial com o objetivo de fazer as pessoas terem uma transformação em todas as áreas da vida. Após reunirem os pedidos, feitos

sorteada em título de capitalização que lhe permitiu adquirir terceiro imóvel e concretizar seu sonho de ter mobílias de Gramado. Sua fala é veemente em enaltecer Deus, provedor de todos os seus desejos, inclusive graças a Ele pode voltar a estudar, cursar ensino médio, ensino superior, ingressar em curso de pós-graduação.

Da fala da entrevistada 3, reproduz-se fragmento de dois exemplos que melhor exprimem a abordagem sobre inclusão social e crescimento patrimonial após a conversão e o dízimo (dar para receber):

Entrevistada 3: [...] Outro exemplo da grandeza de Deus está na Fogueira Santa. Em 2009, meu irmão estava cheio de dívidas e naquela época eu não tinha condições de fazer CDC, o meu salário era pouco mais de um salário mínimo e o que me sobrava era uns R\$ 300,00 no final do mês. Fui na Igreja e falei com o pastor sobre o meu problema e ele me disse que se quisesse participar da Fogueira Santa, essa era uma questão entre você e Deus, mas se você quiser fazer o seu voto faça com R\$ 300,00, daí eu pensei Pai, eu vou ser abençoada e fiz o meu voto e imediatamente a Caixa Econômica Federal correu atrás de mim para negociar a dívida que tinha e me obrigaram a fazer um título de capitalização de R\$ 35,00, em 2009. Em 4 de junho de 2010, fui sorteada e recebi R\$ 352.000,00 do título de capitalização e desse dinheiro comprei este apartamento com janelas amplas para a rua, comprei os móveis de Gramado e ainda tenho um pouco de dinheiro. O outro apartamento, o do sorteio, deu para minha irmã e estou pagando aquele financiamento. Esse Deus é Deus ou não é? É tudo e as pessoas estão perdendo tempo. Ele é tudo de bom, Ele é tudo, tudo, tudo [...] esse Deus me deu tudo que eu quero. Por exemplo, eu queria essa televisão que está ali na sala que custou R\$ 4.000,00 e veja só: nós tínhamos uma causa na justiça e as minhas colegas todas ganharam R\$ 17.000,00 e eu ganhei R\$ 26.000,00, e é por isso que todo o primeiro dia do mês eu vou lá à Igreja e pago o meu dízimo.

Profissionalmente, para essa entrevistada, foi à aprovação em concurso e desempenho de atividade em órgão público federal, considerando que anteriormente sua profissão era em frigorífico, destrinchando carne.

Já em sentido contrário, diz a entrevistada 4 sobre inclusão social e crescimento patrimonial após a conversão:

Entrevistada 4: Nunca tive preocupação com o material, desde o tempo da Umbanda. O que sempre busquei foi a paz espiritual... [...] quando caí nos vícios perdi o pouco que tinha, inclusive a dignidade... [...] na Universal, além do abandono dos vícios, tive a chance de adquirir carro, moto e a casa que moro... [...] hoje trabalho na Câmara de Vereadores, mas para mim o material não tem tanta importância, o que conta é a minha paz.

pelo povo, bispos e pastores do mundo todo os levam ao Monte Sinai – um lugar sagrado, onde Deus manifestou o Seu poder na vida do povo de Israel. Então, os pedidos são queimados – daí o nome de Fogueira Santa – e apresentados a Deus. E assim como no passado Israel alcançou as suas grandes maravilhas, o mesmo tem ocorrido nos dias atuais na vida de todos os que creem, por meio da Fogueira Santa.

Outras duas entrevistadas fizeram referência à ascensão social e às possibilidades de empregos melhores, com melhores remunerações, após ingresso e término do ensino médio e/ou cursos profissionalizantes.

Por sua vez, a entrevistada 1 relata sua ascensão de desempregada à funcionária pública federal, com cargo de chefia, sendo que após sua conversão cursou faculdade e iniciou curso de pós-graduação.

Todas as entrevistadas reforçaram que o despertar para a possibilidade de ascensão social surgiu com o pagamento do dízimo¹⁹, a frequência aos congressos em busca da prosperidade, baseado na fala de Edir Macedo, que diz: “Se Deus deu, então usufrua na terra”.

Destaca-se na manifestação da entrevistada 2 seu posicionamento sobre inclusão social e crescimento patrimonial após a conversão e a importância do pagamento do dízimo:

Entrevistada 2: [...] eu acho que em razão do pagamento do dízimo meu dinheiro rende mais, a gente consegue mais dinheiro. [...] eu consegui mudar para um trabalho melhor, um horário melhor, um ambiente melhor. [...] Falando sobre isso é interessante dizer que o pagamento que se fazia nas casas de sessão era mais caro que o próprio dízimo, porque além da mensalidade eu levava vela, champanhe, cachaça e velas de 7 dias.

As falas das entrevistadas reproduzem os ensinamentos da Teologia da Prosperidade, um dos alicerces da Igreja Universal do Reino de Deus, conforme texto de Janaína Medeiros (2015), “Pesquisa aponta que brasileiros atribuem sucesso financeiro a Deus”.

Noventa por cento dos brasileiros dizem que o seu crescimento na área econômica se deve à influência de Deus. Isso é o que aponta uma pesquisa do Instituto Datafolha divulgada na matéria “Nove entre dez brasileiros atribuem a Deus sucesso financeiro”, publicada no último dia 25 de dezembro pelo jornal Folha de S. Paulo. O levantamento ouviu 2.828 pessoas maiores de 16 anos sorteadas aleatoriamente em 174 municípios. A pesquisa pedia que cada entrevistado concordasse ou não com a frase “Todo o sucesso financeiro da minha vida eu devo, em primeiro lugar, a Deus”. Concordaram com a frase 90% das pessoas com religião, 70% das que não têm religião, 66% dos espíritas e espiritualistas, 63% dos umbandistas e até mesmo 23% dos ateus. O número de evangélicos pentecostais e não pentecostais que acreditam na influência divina nas finanças chega a quase 100%: 97% e 96%, respectivamente. A publicação revela que 77% das pessoas com ensino superior e 70% das que têm renda mensal acima de dez salários mínimos consideram suas conquistas como bênçãos de Deus. A reportagem ainda diz que as religiões evangélicas

¹⁹ Significa a décima parte dos lucros e entradas que o crente destina para uma finalidade sagrada. Essa décima parte é devolvida a Deus como um sinal da aliança e da sociedade com Ele, reconhecendo-O como o Criador e Proprietário de todas as coisas. Gênesis 14:18; Levítico 27:30 e 32; Malaquias 3:7-10.

estimulam o progresso econômico dos brasileiros e cita a Universal como exemplo desse trabalho, destacando que a instituição oferece “cursos de empreendedorismo e programas de geração de renda”. [...] O advogado José Américo Martins Garcia (foto ao lado), de 36 anos, abriu seu negócio próprio depois de começar a frequentar as reuniões do Congresso para o Sucesso. “Sempre trabalhei para os outros e faltava coragem e direção do que fazer para que esta situação mudasse. Ao frequentar o Congresso, de empregados, eu e minha esposa abrimos nosso escritório que em pouco tempo se tornou referência no ramo de reclamações trabalhistas.” Ele ressalta que seu crescimento se deve à prática da Palavra de Deus. “O que mais tem me ajudado é desenvolver o empreendedorismo aliado à fé obediente”, salienta. Durante as reuniões que participou no Congresso, ele aprendeu a deixar a instabilidade dos “bicos” que fazia e abrir duas empresas: uma de construção civil e outra de bombeamento de concreto. Apesar de ter estudado até a quarta série do ensino fundamental, hoje ele é um homem bem-sucedido. “Tenho pouco estudo, mas tenho engenheiros e arquitetos trabalhando para mim. Deus me deu a visão de desenvolver os projetos que eu tinha para poder prosperar”, conta. (MEDEIROS, 2015 – Folha Universal).

Os princípios da teologia da prosperidade amplamente difundidos nos meios de comunicação sob controle da Igreja Universal do Reino de Deus, instigam seus fiéis na busca de obtenção de uma vida terrena melhor. A justificativa para essa campanha massiva está amparada em nova interpretação que dá sentido funcional às Escrituras Sagradas para atender àquelas pessoas vítimas da desigualdade social e carentes de serviços básicos devidos pelo Estado.

Desde que a religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar em razão apenas do seu proveito individual. Como a sociedade e a nação não precisam dela para nada essencial ao seu funcionamento, e a ela recorrem apenas festivamente, a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo. E dessa forma para o consumo, onde se vê obrigada a seguir as regras do mercado. (PRANDI *apud* GUERRA, 1994, p.2).

Nesses termos, a teologia da prosperidade remete ao livro “A Ética protestante e o espírito do capitalismo”, de Max Weber. Na análise relacional entre o protestantismo ascético e a riqueza. Weber percebe que para o Calvinismo, o homem ao nascer já está predestinado a subir aos céus ou descer ao inferno. Uma das formas de ter a certeza da ascensão ao céu é a resistência ao pecado, outra forma seria através do trabalho. O enriquecimento através do trabalho seria um sinal da graça divina. Esse é o primeiro momento que se estabelece uma relação entre o sucesso econômico, o acúmulo de riquezas e a graça divina.

A partir desses ensinamentos, protestantes buscam a riqueza e ao mesmo tempo em que renunciam aos prazeres mundanos. O trabalho é tido como dever religioso e forma de agradar a Deus, conforme sua vocação. O sentimento de culpa

pelo “desperdício do tempo” é sinal da falta de vontade de trabalhar, trazendo como consequência o não merecimento da graça divina. Dessa forma, o trabalho que gerasse riqueza e investimento de capital, segundo a vocação de cada um, era considerado instrumento de ascese e reforço da sua fé em Deus.

A Igreja Universal do Reino de Deus, ao mesmo tempo em que enfatiza a teologia da prosperidade, adaptando-a a sociedade de consumo de usufruição de bens na vida terrena, exige, em contrapartida, o pagamento obrigatório do dízimo. Estabelece-se, como prova de fé, um contrato direto com Deus, onde o fiel quanto mais contribui com a igreja, mais bênçãos recebem em troca.

[...] dependendo do grau de interesse do ofertante, o presente, por mais caro que seja, ainda assim se torna barato diante daquilo que está proporcionando ao presenteado. Quando há um profundo laço de afeto, ternura e amor entre o que presenteia e o que recebe, o presente nunca deve ser inferior ao melhor que a pessoa tem condições de dar. (MACEDO, 2005, p.12).

A teologia da prosperidade se constitui em ponto de corte entre a Igreja Universal do Reino Deus e outras religiões, pois estas se ocupam da contemplação, simplicidade (pobreza) e virtudes individuais na vida terrena para o alcance da vida eterna. Já, na interpretação dada pela Universal à teologia da prosperidade, o dinheiro é uma benção de Deus e a pobreza, sinal de fraqueza e desagrado a Ele. Assim, a denominação neopentecostal subverte o conceito de resignação, enquanto forma de salvação para a “vida eterna”, através do culto às práticas de consumo, na satisfação aos desejos materiais.

Assim, em adesão à confissão positiva, os fiéis replicam no grupo religioso a ideia de que a elevação de sua autoestima e recompensa está diretamente vinculada à prosperidade e o caminho para o paraíso se inicia aqui na terra.

6 Considerações finais

Antecedendo a apresentação do conteúdo das entrevistas realizadas e análise dos resultados, apresentou-se histórico de formação das religiões afro-brasileiras. A historicidade se dedicou a fornecer os elementos, não apenas religiosos, mas, especialmente aqueles relacionados à formação de uma identidade racial dos negros frente à escravidão. O Candomblé brasileiro, nascido no período colonial, se constituiu em espaço para o estabelecimento de novas relações grupais para escravos separados de suas famílias e tribos, serviu para a preservação da identidade e herança étnicas africanas. Por sua vez, a Umbanda, nascida no início do século passado, da mesma forma que o Candomblé, se constituiu em meio para acolhida dos negros recém-saídos da escravidão, marcados pela marginalidade social, onde sua mão de obra foi substituída pela do imigrante numa realidade de incremento à industrialização no Brasil, onde pouco ou nenhum trabalho lhes restava.

Assim, os espaços religiosos de matriz africana representam importantes espaços de resistência no combate à histórica discriminação racial, através do fortalecimento das identidades negras no enfrentamento aos estereótipos de autodepreciação que acompanham os negros até hoje.

Essa dissertação teve como meta compreender a dinâmica que envolve a identidade dos negros que deixaram os cultos de matriz africana e se converteram à Igreja Universal do Reino de Deus de Pelotas. Para isso foram realizadas cinco entrevistas com negros convertidos, uma com representante de centro de Umbanda/nação e outra com representante do Movimento Negro Evangélico da região metropolitana de Porto Alegre.

Os resultados obtidos das análises com as entrevistadas da Igreja Universal do Reino de Deus, quando questionadas sobre os motivos para o ingresso nas

religiões afro-brasileiras foram da busca por curas a questões sentimentais. Sobre o sentimento de pertença, mobilidade social e razões para a saída dessas religiões, as entrevistadas citaram que o abandono ocorreu pelo não atendimento às demandas, sentiram-se desprestigiadas pelos irmãos de corrente e/ou pelos responsáveis pelas casas de religião. Em razão desses motivos, afirmaram não terem experimentado o sentimento de pertença durante o período em que frequentaram as religiões. No que se refere a mobilidade social foram unânimes em dizer que esta não era sua preocupação. Quanto à identidade negra, apenas mencionaram terem “consciência” pessoal da sua condição e mulheres e homem negro.

Na análise conjunta dessa categoria, percebe-se que as entrevistadas refletem certa contradição em suas falas, na medida em que, apesar de negarem o sentimento de pertença, integraram os centros religiosos por anos, inclusive tornando-se médiuns. A despreocupação com a mobilidade social coincide com os preceitos das religiões frequentadas, especialmente a Umbanda que se caracteriza por elementos kardecistas (prioriza a espiritualidade e serviço ao próximo). O que desperta atenção foi o fato de, apesar da insistência, as entrevistadas evitarem abordagem mais detalhada sobre sua negritude, o que pode sugerir ausência de vinculação à africanidade e, também, o tempo de convivência nas religiões afro-brasileiras foi capaz de consolidar sua identidade religiosa e racial.

Na análise da segunda categoria, ao tratar do negro convertido à Igreja Universal do Reino de Deus percebe-se que os sentimentos de pertença foram intensificados a partir da acolhida, integração com outros fiéis e os laços de amizade revelou uma forte disposição de solidariedade. Acrescentaram que se sentem valorizadas na nova religião, especialmente as que ascenderam na escala hierárquica (algumas são evangelizadoras ou obreiras), o que em muito lhes aumenta a autoestima e respeito junto aos pares. A possibilidade do contato direto com Deus e a semelhança de ritos das religiões afro-brasileiras se constituíram em atrativos para o trânsito e permanência na denominação religiosa.

Sobre a mobilidade social as entrevistadas foram enfáticas em destacarem o progresso obtido através do cumprimento aos ensinamentos dogmáticos (teologia da prosperidade) da Igreja Universal do Reino Deus. Referiram que essas possibilidades de ascensão se tornaram concretas, não só pela solidariedade e estímulo dos demais membros, como também em razão das participações em congressos oferecidos pela Igreja, destacando o “Congresso para o Sucesso” e o

pagamento do dízimo. A crença dos fiéis tem por base que Deus recompensa materialmente quem paga corretamente seu dízimo, não lhes faltando assim, meios de sobreviver. Também justificaram sentirem-se confortáveis sobre o assunto, considerando que nas religiões de matriz africana gastavam bem mais na compra de velas, animais para sacrifícios e obrigações com as entidades cultuadas.

A discriminação racial foi negada pela maioria das entrevistadas, com exceção de uma que denunciou atitudes veladas de preconceito, por exemplo, sugestão no uso de cabelo preso ou alisamento capilar com “chapinha” e roupas adequadas. Reforçando a fala da entrevistada, após consultas às publicações da Igreja Universal do Reino de Deus, extraiu-se do texto de Edir Macedo mensagens objetivas de cunho machista e racista, inclusive “sugerindo” (?), e isso é confirmado pelas entrevistadas, à sujeição aos pastores, sobre a conveniência de casamentos, especialmente os que envolvam diferentes tons de pele. Paradoxalmente, a prática da Igreja Universal do Reino de Deus, contrasta com as publicações e manifestações públicas veiculadas pela imprensa sob seu controle, conforme alguns artigos que foram aqui reproduzidos.

A intolerância religiosa foi outra questão negada pelas entrevistadas, mesmo diante da exposição de recortes de jornais (no caso de Pelotas, Diário da Manhã) e revistas apresentadas, narrando fatos veiculados pela mídia nacional, relatando casos de depredação de centros religiosos afro-brasileiros, quebra de imagens, inclusive no espaço iurdiano, em nome de uma “batalha espiritual”. Uma das entrevistadas atribuiu a um “império” das comunicações as investidas “mentirosas” contra a Igreja Universal do Reino de Deus e seu líder máximo, a quem ela chama de “messias dos últimos dias”. Embora neguem conhecimento desses fatos, destacam como inaceitáveis tais práticas, se ocorrerem.

De forma resumida fez-se a apresentação dos principais resultados das análises, cujos detalhamentos se encontram no corpo da dissertação. Esse resgate é importante para se contextualizar a respeito da identidade do negro durante o trânsito religioso. Ao longo das entrevistas, referências informais sobre questões relacionadas à negritude, reações até mesmo corporais de algumas entrevistadas e, especialmente, a autonegação do pastor iurdiano ao se autodeclarar branco, quando seus traços negróides eram evidentes, contribuíram para as conclusões a seguir.

A reconfiguração da identidade negra das entrevistadas se deu a partir das interações dos convertidos com o meio social que passaram a frequentar. A Igreja

se constitui em universo social diferente das religiões de matriz africana, acrescentando que o processo de secularização e a modernidade contribuem para flexibilizar o trânsito religioso para a busca de cura e os mais diversos interesses de cada um.

Pelo cenário descrito, percebe-se que as entrevistadas se preocupam, especialmente, com o atendimento de interesses pessoais de ascensão social e solução de problemas imediatos pela fé vivenciada, o que é oferecido, sob medida, pela Igreja Universal do Reino de Deus. Nessa nova realidade a autoimagem passou a ser construída partindo dos contatos estabelecidos nos grupos de convivência e a assimilação/reprodução dos discursos iurdianos, principalmente àqueles direcionados à estigmatização das religiões de matriz africana. Quanto a ressignificação identitária das entrevistadas, mostrou-se desvinculada daquela relativa à ancestralidade, cujo objetivo era não só o da preservação dos traços culturais, mas também, enquanto possibilidade de resistência no combate à intolerância religiosa e às práticas racistas, cujos estereótipos negativos se transmitiram aos afrodescendentes. Essa constatação vem das falas das entrevistadas ao afirmarem que Deus não vê cor de pele, para Ele todos são iguais; apesar da prática iurdiana demonstrar o contrário.

Finalizando, para esse contexto identitário, cabe lembrar Stuart Hall (2003). Para ele “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”, na medida em que a mutabilidade dos sistemas de significação associadas à modernidade tendem a dar aos indivíduos a possibilidade de romper com padrões culturais e religiosos estabelecidos de acordo com suas conveniências. O autor entende que o processo de globalização permitiu, através da libertação das tradições, uma mistura cultural e religiosa da população de forma a permitir a busca por religiões com conceitos combinados a sua identificação individual. Assim, o indivíduo pós-moderno ao promover constantes mudanças na interação com a sociedade, pode enfraquecer o conceito de religião e identificação cultural.

Dessa forma, o pluralismo religioso e o afrouxamento das fronteiras ao oportunizarem o livre trânsito entre diversas denominações, contribuem para escolhas individuais, atendendo àquilo que julgam mais convenientes para si. Nessa realidade posta, a identidade individual, em termos de valores pessoais, também é suscetível de modificações a partir das possibilidades oferecidas, num reprocessamento constante.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ALMEIDA, Ronaldo; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **Perspectiva**, v.15, n.3, p.92-101, 2001.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginárias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARRUDA, Alexquides. Onde está o pastor? **Folha Universal**, 2015. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/4300/02/24/onde-esta-o-pastor-32156.html>> Acesso em: 27 abr. 2017

CELLARD, André. **A análise documental**. In: POUPART, Jean et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008 (Coleção Sociologia).

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **Para conhecer os orixás – Xangô**. São Paulo: Universo dos Livros, 2011.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuições a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo: Editora Pioneira, 1989.

_____. **O Candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BATISTA, André. Universal segue na luta contra o racismo. **Folha Universal**, 2016. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2016/01/21/universal-segue-na-luta-contra-o-racismo-35448.html>> Acesso em: 27 abr. 2017

BATISTA, André; CRUZ, Daniel. “Tenho vergonha do ser humano que eu fui”. **Folha Universal**, 2015. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2015/01/29/tenho-vergonha-do-ser-humano-que-eu-fui-31953.html>> Acesso em: 27 abr. 2017

BRANCHINI, Diná da Silva. A propósito dos 125 anos da Lei Áurea: Inserção negra no segmento evangélico. **Revista Caminhando**, v.18, n.1, p.13-23, jan./jun. 2013.

CARONE, Iray. **Psicologia Social do Racismo**: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

CASTILHO, Kathia; MARTINS, Marcelo M. **Discursos da Moda**: semiótica, design e corpo. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2005.

CEZIMBRA, Eduardo. A Religião e as religiões africanas no Brasil. **Palmares**, 2016. Disponível em: <<http://www.palmares.com.br>> Acesso em: 28 mar. 2016.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam C. M. **As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 1996.

FERNANDES, Florestan. **Integração do Negro na sociedade de Classes**. Vol I e II. São Paulo: Cia editora Nacional, 1965.

GOMES, Nilma Lino. Educação e Identidade Negra. In: BRITO, Angela M. B. B. de; SANTANA, Moíses de M. (orgs.). **KuléKulé – Educação e Identidade negra**. Maceió: ADUFAL, 2005.

_____. **Sem perder a Raiz**: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GUERRA, Lemuel Dourado. **A lógica do mercado na esfera da religião**: competência, demanda e a dinâmica dos discursos e práticas religiosas no Brasil. Cambridge, UK: 1994.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia**. São Paulo: FUSP, 2012.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

_____. **Quem precisa da identidade?** In.: SILVA, T.T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Censo. **IBGE**, 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>> Acesso em: 28 mar. 2016.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revistas de Estudos da Religião**, n.1, p.1-21, 2001.

LAYTANO, Dante de (s/d). **A Igreja e os Orixás**. Porto Alegre. Edição da Comissão Gaúcha de Folclore, vol. 29.

LEISTNER, R. M. Religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n.23, p.219-243, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/36040/25992>> Acesso em: 7 jul. 2017.

LEITE, Monique Sá Teixeira. O Processo de construção da Identidade através da conversão. **Revista Saberes e Práticas Científicas**, v.3, p.04-12, ago. 2014. Disponível em: <<http://www.encontro2014.ufrj.org>> Acesso em: 30 ago. 2016.

LODY, R. G. da M. **Cabelos de Axé: Identidade e resistência**. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional, 2004. 136p.

LONER, Beatriz Ana. A rede associativa negra em Pelotas e Rio Grande. In: SILVA, Ferreira Gilberto; DOS SANTOS, José Antonio (orgs.). **RS Negro (recurso eletrônico) sobre produção do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCS, 2009.

LUFT, Celso Pedro. **Minidicionário Luft**. 20ª ed. São Paulo: Ática, 2002.

MACEDO, Edir. **O perfil do homem de Deus**. Editora Unipro. São Paulo, 2001.

MACEDO, Edir. **Vida com abundância**. São Paulo: Editora Unipro, 2005.

_____. Homem de Deus quanto à idade e à raça. **Arca Universal**, 2012.

Disponível em:

<<https://web.archive.org/web/20120902195226/http://www.arcauniversal.com/comportamento/reflexao/noticias/homem-de-deus-quanto-a-idade-e-a-raca-----13420.html>> Acesso em: 27 ago. 2016.

MACEDO, Edir. Entenda como agem os espíritos enganadores. **Blog Universal**, 2015. Disponível em: <<http://universalvidanoaltardedeus.blogspot.com.br/2015/01/>> Acesso em: 27 abr. 2017

MARIANO, Agnes. Mães-de-santo. **História do Povo Negro**, 2008. Disponível em: <<https://historiasdopovonegro.wordpress.com/fe-2/maes-de-santo/>>. Acesso em: 7 jul 2017.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Revista Novos Estudos**, n.44, p.24-44, mar. 1996.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal.

Estud. av., São Paulo, v.18, n.52, p.121-138, Dez. 2004. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 mar. 2016.

_____. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MATOS, Alderi Souza. O Movimento Pentecostal: Reflexões a propósito de seu primeiro centenário. **Mackenzie**, 2015. Disponível em: <<http://www.mackenzie.com.br/artigos>> Acesso em: 28 mar. 2016.

MEDEIROS, Janaína. Pesquisa aponta que brasileiros atribuem sucesso financeiro a Deus. **Folha Universal**, 2015. Disponível em:

<<http://www.universal.org/noticia/2016/12/26/pesquisa-aponta-que-brasileiros-atribuem-sucesso-financeiro-a-deus-38841.html>> Acesso em: 27 abr. 2017

MORAIS, Marcelo Alfonso. A Umbanda como tradição na modernidade: sua evolução no Brasil até a década de 1970. **Revista Leituras da História**, n.7, p.11-

16, 2012. Disponível em: <<http://www.revistaleiturasdahistoria.uol.br>> Acesso em: 28 mar. 2016.

MOREIRA, R. S.; AL-ALAM, C. C. "Já que a desgraça assim queria" um feiticeiro foi sacrificado: curandeirismo, etnicidade e hierarquias sociais (Pelotas - RS, 1879). **Afro-Ásia**, v.47, p.119-159, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/afro/n47/a04n47.pdf>> Acesso em: 7 jul. 2017.

MOVIMENTO NEGRO DE PELOTAS. 1ª Caminhada contra a Intolerância Religiosa e Racismo. **Movimento Negro de Pelotas**, 22/01/2014. Disponível em: <<http://movimentonegrodepelotas.blogspot.com.br/2014/01/1-caminhada-contra-intolerancia.html>> Acesso em: 9 jul 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Identidade, cidadania e democracia**: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Editora Ática, 2ªed. 2004.

_____. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Abdias. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. Candomblé e Umbanda: práticas religiosas de identidade negra no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia**, n.9, p.924-944, 2010.

O CANDOMBLÉ. Os orixás. **O Candomblé**, 2008. Disponível em: <<https://ocandomble.com/os-orixas/>>. Acesso em: 7 jul 2017.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

ORO, Ari Pedro. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. **Cadernos de Antropologia**, n.9, p.7-44, 1992.

_____. As religiões afro-gaúchas. In: SILVA, Ferreira Gilberto; SANTOS, José Antonio (orgs). **RS Negro (recurso eletrônico) sobre produção do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCS, 2009.

ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada**: ensaios de cultura popular e religião. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**: Umbanda e Sociedade Brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Cultura Brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. **Cultura brasileira e Identidade nacional**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PACHECO, Lwmdila Constant. **Identidades**: interface entre religião e negritude. 2010. Dissertação (Mestrado) – UFS, Sergipe, 2010. Disponível em: <<http://www.ufs.edu.br>> Acesso em 30 ago. 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação Jeje na Bahia. Campinas: UNICAMP, 2006.

PEDROSO, Leandro Claudir. Escravidão e Resistência. **Construindo História Hoje**, 2017. Disponível em: <<http://www.construindohistoriahoje.org.br>> Acesso em: 28 abr. 2017.

PERETTI, Frank E. **Este Mundo temeroso**. Vol. I, 2ª ed. São Paulo: Vida, 1991.

PINTO, Altair. **Dicionário de Umbanda**. 6ª ed. Rio de Janeiro, Editora Eco, 2015.

PRANDI, Reginaldo. Raça e Religião. **Revista Novos Estudos**, CEBRAP, n.42, p.113-129, jul.1995.

_____. Religião Paga, Conversão e Serviço. **Revista Novos Estudos**, CEBRAP, n.45, p.65-77, jul. 1996.

_____. As Religiões Negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, p.64-83, Fev. 1996.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. **Revista USP**, n.46, p.52-65, 2000.

PRESTES, Eduardo. O que você faz para vencer o preconceito? **Folha Universal**, 2017. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2017/01/01/o-que-voce-faz-para-vencer-o-preconceito-38837.html>> Acesso em: 27 abr. 2017.

QUADRADO, Beatriz. Sobre a mestiçagem brasileira e identidade negra. In: XII ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA NEGRA. **Anais...** São Leopoldo: UNISINOS, 2014. p.1-12.

RANGEL, Marcelo. Penteado "afro" é proibido na África. **Folha Universal**, 2016. Disponível em: <<http://www.universal.org/noticia/2016/09/18/penteado-afro-e-proibido-na-africa-37830.html>> Acesso em: 27 abr. 2017.

RODRIGUES, J. **De costa a costa**: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro. São Paulo, Companhia das Letras: 2005

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1977.

SANTOS, Daniel. A teologia a favor do racismo. **Ultimato**, 2009. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/321/a-teologia-a-favor-do-racismo>> Acesso em: 27 abr. 2017.

SILVA, Ana Célia. Branqueamento e Branquitude: conceitos básicos na formação da alteridade. In: NASCIMENTO, A. D. (org.). **Memória e formação**. Salvador: EDUFBA, 2007.

SILVA, Hernani Francisco da. **O Movimento Negro Evangélico**: um mover do Espírito Santo. São Paulo: Editorial Negritude Cristã, 2011.

SIMPLÍCIO, Inara da Rocha. **O processo de conversão do negro**: Umbanda e Pentecostalismo. 1996. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Campinas, 1996.

SOB O MANTO DE OXALÁ. Manifesto contra a banalização e o desrespeito à Religião de Matriz Africana e Afro-Umbandista em Pelotas. **Sob o Manto de Oxalá**, 2012. Disponível em: <<http://mantodeoxala.blogspot.com.br/2012/07/manifesto-contra-banalizacao-e-o.html>> Acesso em: 7 jul. 2017.

SPOLLE, Marcus Vinicius. **A Mobilidade Social dos Negros no Rio Grande do Sul**: efeitos da discriminação racial nas trajetórias de vida. 2010. Tese (Doutorado) – UFRGS, Porto Alegre, 2010.

UNIVERSAL. Por que ser obreiro? **Universal**, 01/04/2013. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/por-que-ser-obreiro>. Acesso em: 15 out 2016.

UNIVERSAL. Uniforme de obreiros. **Universal**, 2015. Disponível em: <http://sites.universal.org/obreirosuniversal/uniforme>> Acesso em: 27 abr. 2017

VERAS, Aline Camacho Andrade. A escravidão no Brasil e as formas de Resistência negra. **Revista Encontro**, n.25, p.83-92, 2015.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 5^a ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1987.

WIKIPÉDIA. Nação (candomblé). **Wikipédia**, 26/06/2015. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Na%C3%A7%C3%A3o_\(candombl%C3%A9\)#cite_note-1](https://pt.wikipedia.org/wiki/Na%C3%A7%C3%A3o_(candombl%C3%A9)#cite_note-1)>. Acesso em: 7 jul 2017