



Universidade Federal de Sergipe  
Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa  
Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia Social  
Mestrando em Psicologia Social

LWDMILA CONSTANT PACHECO

IDENTIDADES:  
INTERFACE ENTRE RELIGIÃO E NEGRITUDE

SÃO CRISTOVÃO - SERGIPE

2010

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

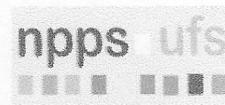
LWDMILA CONSTANT PACHECO

**IDENTIDADES:  
INTERFACE ENTRE RELIGIÃO E NEGRITUDE**

**Dissertação Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do Centro de Ciências de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Psicologia Social.**

**Orientadora: Dalila Xavier de França**

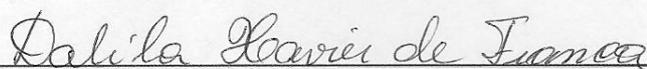
São Cristóvão – Sergipe  
2010



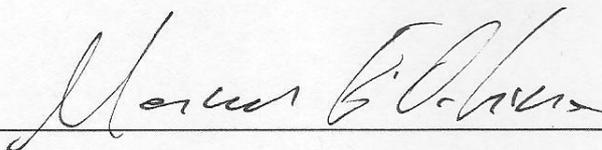
**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**  
**NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL**  
**MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**  
"Cidade Universitária "Prof. José Aloísio de Campos"  
NPPS/UFS CEP. 49.100-000 - Tel. fax: (079) 2105-6784

## **COMISSÃO JULGADORA**

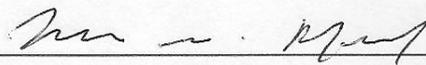
Dissertação da Discente **LWDMILA CONSTANT PACHECO**, intitulada  
"Identities: interfaces entre religião e negritude", defendida e aprovada em 18 de  
maio de 2010, pela Banca Examinadora constituída pelos Professores Doutores:



**Prof.ª Dr.ª Dalila Xavier de França**



**Prof. Dr. Marcus Eugênio Oliveira Lima**



**Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael**

*Dedico esse trabalho às pessoas físicas e metafísicas que mesmo na condição de ilha que muitas vezes o mestrado me impôs, não me deixaram sentir solidão. Saluba!*

## AGRADECIMENTOS

Cada um sabe as esquinas que passou. Eu tive sorte de encontrar nas minhas esquinas pessoas, lugares e momentos que me ajudaram nessa árdua caminhada pela vida acadêmica. Como boa alagoana que sou, me criei no molhado, na vastidão de águas doces, salgadas e salobras de meu Estado. Sou grata pela inesgotável fonte de inspiração e indignação que meu lugar me provoca, pelos verdes num tom quase azul, pelas pessoas que me apoiaram, pelas que me instigaram e se mantiveram presentes. Não sobraria muita coisa de mim sem os flaus (geladinho) de maracujá, brigadeiro e as feijoadas de minha mãe tentando me convencer do que eu já estava convencida antes de sair de casa: que não há nada como nosso lar; sem a presença quase ausente e silenciosa de meu pai, as ‘zuadas’ de meus irmãos e sobrinhos. Sou grata pela segurança em pesquisar em Maceió, e por ter pessoas que me ajudaram, especialmente Aninha Luiza que fez meu intercâmbio com o povo de santo, tendo a maior paciência de responder minhas dúvidas e elucubrações mirabolantes. Aproveito e agradeço à Casa de Iemanjá por sempre abrir as portas para minhas pesquisas, confiando em mim para tanto.

Agradeço à Luiz de Assis, pelo companheirismo, amor, paciência e cuidado.

E sou muito grata à Sergipe, lugar acolhedor, onde encontrei curiosas semelhanças e diferenças, conheci o chão, o solo às vezes seco, às vezes lamacento de Aracaju, mais do que conheci pessoas.

Agradeço à bolsa concedida pela FAPITEC (Fundação de apoio a pesquisa e tecnologia do Estado de Sergipe) que me possibilitou investir no meu curso, além duma estada mais tranqüila, e voltas constantes e imprescindíveis ao meu umbigo em Maceió. Agradeço a uma família sergipana que me deu asilo, mais que isso, me emprestou um lar, família Santos Sena.

Agradeço aos verdes e gentes dos caminhos que meu dia a dia percorreu e que se tornaram tão familiares. Agradeço a um grupo seletivo que me ouviu mesmo nos meus silêncios desconfiados, que me fez me redescobrir alagoana e me orgulhar disso ainda mais. Agradeço aos que deram mais leveza a minha permanência em Sergipe, aos que me fizeram rir, aos que se matricularam e serviram de cobaia às minhas primeiras investidas como professora, à professora Dalila Xavier que aceitou o desafio de me orientar (obrigada!), aos que me aconselharam calma, aos que me instigaram pressa, aos atentos e aos que fingiam distração para desarmar minha desconfiança.

*(...) Ide! Tendes estradas,  
Tendes jardins, tendes canteiros,  
Tendes pátria, tendes tetos,  
E tendes regras, e tratados, e filósofos, e sábios...  
Eu tenho a minha Loucura !  
Levanto-a, como um facho, a arder na noite escura,  
E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos lábios...  
Deus e o Diabo é que me guiam, mais ninguém!  
Todos tiveram pai, todos tiveram mãe;  
Mas eu, que nunca principio nem acabo,  
Nasci do amor que há entre Deus e o Diabo.*

*Ah, que ninguém me dê piedosas intenções,  
Ninguém me peça definições!  
Ninguém me diga: "vem por aqui!"  
A minha vida é um vendaval que se soltou,  
É uma onda que se alevantou,  
É um átomo a mais que se animou...  
Não sei por onde vou,  
Não sei para onde vou  
Sei que não vou por aí!*

*José Régio 'Cântico Negro'*

## RESUMO

Esse trabalho tem o objetivo de estabelecer a relação entre o pertencimento religioso e a negritude. Para tanto, realizamos entrevistas individuais com dois grupos religiosos distintos: seis pessoas da Igreja Universal do Reino de Deus e seis pessoas do Candomblé. Questionamos sobre o pertencimento racial e religioso. Realizamos uma análise qualitativa na qual comparamos as respostas dadas pelos entrevistados que, além de estarem divididos em grupos religiosos distintos, também foram categorizados em três subgrupos geracionais. Nos grupos geracionais as pessoas estão divididas por tempo de adesão a religião. Pretende-se com a proposta dessa subdivisão entender o quanto o tempo dentro da religião influi no discurso religioso e racial. Usamos como critério de comparação a categorização das pessoas nas três gerações descritas – Primeira geração, segunda e terceira. A comparação geracional foi feita dentro do mesmo grupo religioso e entre os grupos. Os resultados indicam que os discursos referentes ao pertencimento religioso diferem qualitativamente nos candomblecistas, assim como a negritude e a consciência racial. As pessoas com mais tempo no Candomblé tendem a se afirmar negras ou afro-descendentes por pertencerem a um contexto religioso que favoreça tal herança cultural e biológica, já as pessoas com pouco tempo de inserção no Candomblé não manifestaram se sentir parte da afro-descendência. No caso da Igreja Universal, não percebemos diferenças significativas entre os discursos inter-geracionais, mas comparativamente ao candomblé, constatamos que não houve em nenhum dos entrevistados a afirmação da negritude, em contrapartida houve algumas falas que denunciam a rejeição aos cultos de matriz africana, o que denota um sentimento de não-pertencimento a africanidade. Assim, a depender do grupo religioso de pertença, há um favorecimento ou desfavorecimento da negritude, que se potencializa quanto mais tempo de adesão ao grupo religioso participante tenha.

**Palavras chave: Religião, Identidade, Pertencimento, Raça.**

## ABSTRACT

This work aims to establish the relationship between religious belonging and blackness. To this, we conducted individual interviews with two distinct religious groups: six people in the Universal Church of the Kingdom of God and six people of Candomblé. We questioned about the racial and religious belonging. We conducted a qualitative analysis in which we compared the answers given by respondents who, besides being divided into different religious groups were also categorized into three subgroups of generations. In groups generational people are divided by time of accession to religion. It is intended that the proposed subdivision understand how much time within the religion influences the racial and religious discourse. Used as comparison criteria to categorize the people described in the three generations - First generation, second and third. A generational comparison was made within the same religious group and between groups. The results indicate that the discourses related to religious belonging in candomblecistas differ qualitatively as well as blackness and racial consciousness. People with more time in Candomblé tend to say black or african descent belonging to a religious context that encourages such biological and cultural heritage, as people with little time for inclusion in Candomblé not expressed to feel part of african-descent. In the case of the Universal Church, we do not perceive significant differences between the discourses inter-generational, but compared to Candomblé, we found that there was none of those interviewed in the affirmation of blackness, however there were some statements that denounce the rejection of the cults of African origin, which denotes a sense of not belonging to African. Thus, depending on the religious group membership, there is a favoring or disfavoring of blackness, which enhances the more time to join the religious group participant has.

**Keywords: Religion, Identity, Belonging, Race.**

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO. ....	11
1. CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZANDO A PRESENÇA NEGRA NO BRASIL. ...	16
1.1. A ORIGEM DA ESCRAVIDÃO E A CONDIÇÃO DE OBJETO. ....	17
1.2. DESUMANIZAÇÃO E REESTRUTURAÇÃO DA HUMANIDADE. ....	21
1.3. SOBREVIVÊNCIA CULTURAL. ....	23
1.4. O PROCESSO DE DERROCADA DA ESCRAVIDÃO.....	24
1.5. A ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA. ....	29
1.6. MISTIÇAGEM, RAÇA E RACISMO. ....	31
1.7. RACISMO CIENTÍFICO E O IDEAL DE BRANQUEAMENTO. ....	34
1.8. O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL. ....	37
1.9. RACISMO CORDIAL. ....	40
1.10. CULTURA DE RESISTÊNCIA. ....	42
2. CAPÍTULO II: RELIGIÃO E PERTENCIMENTO. ....	47
2.1. CANDOMBLÉ: RELIGIÃO DE RESISTÊNCIA. ....	47
2.1.1. RESSIGNIFICANDO A NEGRITUDE. ....	49
2.1.2. PERTENCIMENTO RELIGIOSO. ....	51
2.1.3. CONSTRUINDO A AFRO-BRASILIDADE. ....	53
2.1.4. RESISTÊNCIA SINCRETICA. ....	53
2.1.5. RESISTÊNCIA INSISTENTE. ....	54
2.2. NEGROS EVANGÉLICOS: UMA CONTRAMÃO DA NEGRITUDE? .....	57
2.2.1. O PENTECOSTALISMO E O NEOPENTECOSTALISMO. ....	60

2.2.2. O FUNDAMENTALISMO CRISTALIZANDO O RACISMO NA IGREJA NEOPENTECOSTAL. ....	64
3. CAPÍTULO III: AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA - FATORES HISTÓRICOS, SOCIAIS E GEOGRÁFICOS QUE INFLUEM NA NEGRITUDE. ....	68
3.1. IDENTIDADE: UMA CONSTRUÇÃO SOCIAL, PESSOAL E CONCEITUAL. ....	68
3.2. TORNAR-SE NEGRO. ....	72
3.3. IDENTIDADE NEGRA E AFRO-RELIGIOSA NAS ALAGOAS DO RACISMO E DA INTOLERÂNCIA. ....	75
3.4. RENASCIMENTO DA AFRO-ALAGOANIDADE.....	84
4. CAPÍTULO IV: MÉTODOS. ....	88
4.1. HIPÓTESE. ....	88
4.2. OBJETIVOS	
4.2.1. GERAL. ....	89
4.2.2. ESPECÍFICOS. ....	89
4.3. PARTICIPANTES DA PESQUISA. ....	89
4.4. PROCEDIMENTOS:	
4.4.1. O CONTEXTO DAS ENTREVISTAS. ....	93
4.4.2. COLETA DE DADOS. ....	94
4.4.3. INSTRUMENTO DA COLETA DE DADOS. ....	95
4.4.4. ANÁLISE DE DADOS. ....	97
5. CAPÍTULO V: RESULTADOS E DISCUSSÕES. ....	98
5.1. IDENTIDADE RACIAL. ....	100
5.1.1. PRIMEIRA GERAÇÃO. ....	100
5.1.2. SEGUNDA GERAÇÃO. ....	103
5.1.3. TERCEIRA GERAÇÃO. ....	105
5.2. IDENTIDADE RELIGIOSA. ....	107

5.2.1. PRIMEIRA GERAÇÃO. ....	108
5.2.2. SEGUNDA GERAÇÃO. ....	114
5.2.3. TERCEIRA GERAÇÃO. ....	115
5.3. RELAÇÕES INTRAGRUPAIS (entre membros de um mesmo grupo religioso). .....	118
5.3.1. PRIMEIRA GERAÇÃO. ....	118
5.3.2. SEGUNDA GERAÇÃO. ....	121
5.3.3. TERCEIRA GERAÇÃO. ....	122
5.4. CARGOS E HIERARQUIA. ....	124
5.4.1. PRIMEIRA GERAÇÃO. ....	124
5.4.2. SEGUNDA GERAÇÃO. ....	127
5.4.3. TERCEIRA GERAÇÃO. ....	129
5.5. RELAÇÕES INTRAGRUPAIS (entre membros de grupos religiosos distintos). .....	130
5.5.1. PRIMEIRA GERAÇÃO. ....	131
5.5.2. SEGUNDA GERAÇÃO. ....	137
5.5.3. TERCEIRA GERAÇÃO. ....	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS. ....	144
BIBLIOGRAFIA. ....	151
ANEXOS	
Anexo 1: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE (TCLE). ....	159
Anexo 2: ROTEIRO DE ENTREVISTAS. ....	160

## INTRODUÇÃO

O Brasil possui uma composição racial mista se comparado a outros países que se utilizaram da escravidão negra para se desenvolver. Nossa identidade nacional, defendida por Gilberto Freyre, como mestiça e morena, foi construída à partir do período colonial através do cruzamento dos povos pela necessidade de povoamento do Brasil e, por isso mesmo, se deu de forma violenta e exploradora por parte dos portugueses contra os indígenas e os africanos em cativeiro especialmente.

O que parecia ser uma forma de inclusão do negro na família e descendência branca culminou na necessidade de *branquear*, de anular o negro pelo chamado “darwinismo social”: Acreditava-se que o cruzamento entre brancos e negros acarretaria descendentes mais brancos e, um dia, a população negra sumiria, já que a miscigenação era fato e não poderia ser revertida na pós-abolição (CARONE, 2003).

Assim como a população foi miscigenada, também a cultura o foi através do sincretismo forçado e estratégico, pois como única opção de sobreviver e de se fazer ativo, o negro escravizado assimilou o que lhe foi apresentado, dando-lhe roupagem nova. Aconteceu na musicalidade, nos festejos e na religião, que não mais correspondia a um único referencial africano, pois eram múltiplos, e nem era somente africano, pois já havia incorporado muitos elementos católicos em sua expressão e crença. Mesmo o sincretismo ajudando na aceitação das atividades culturais e religiosas dos afro-brasileiros, suas manifestações ainda eram vistas com desconfiança, e muitas vezes perseguidas de forma violenta e até punidas por lei. Foi assim que no começo do século XX, com a chegada dos primeiros missionários evangélicos no Brasil, a população negra encontra aceitação dentro dessa nova religião, além de socialmente ser bem vista dentro dela, ao contrário dos adeptos do Candomblé. Por esse e por outros motivos é que o pentecostalismo se tornou a religião com maior número de negros em seus cultos (OLIVEIRA, 2004).

Porém, essa mesma religiosidade que absorveu a população negra começou a atacar a religião de matriz africana por ser uma religião pagã e por motivos óbvios de concorrência no mercado de bens religiosos: a mesma população se dividia entre a religião de matriz africana e o pentecostalismo. E essa mesma população, familiarizada com as formas mágicas dos rituais

de matriz africana, encontrava no neopentecostalismo (braço mais recente e mais adaptado a realidade afro-brasileira) uma similaridade ritualística e promessas de resoluções de problemas em curto prazo. Dessa forma, mesmo com a proximidade ritual das religiões evangélicas neopentecostais com o Candomblé, as primeiras se opuseram de forma declarada ao Candomblé, deturpando a imagem de seus deuses e suas práticas ao contrário de negá-las, como o faz o catolicismo. Assim, inevitavelmente, como forma de construir uma imagem maligna da religião de matriz africana, os neopentecostais acabam por maldizer à África e os africanos, o que acarreta na desvalorização massiva de tudo que faz referência a essa africanidade, cultural e humana.

Apoiando essa prática de desvalorização africana pregada por algumas igrejas neopentecostais, está o ideal de branqueamento e a mestiçagem típica da cultura brasileira. À partir desses pressupostos, a construção política de uma identidade negra foi dificultada pela eleição antidemocrática do branco como ideal, diminuindo a capacidade de mobilização das pessoas negras enquanto grupo organizado. Tanto os brancos como os próprios negros são influenciados pela ideologia dominante, sentindo necessidade de aproximação, o mais possível do padrão branco, seja na cor, seja nos costumes. O estudo da construção da identidade negra visa analisar por quais meios a população negra busca uma identidade positiva e politicamente divulgada através de expressões sociais e culturais dessa identidade, à qual se deu o nome de negritude (MUNANGA, 1986).

Partindo da premissa de que as relações sociais e a cultura são produtos do homem, e que os influencia num movimento dialético, buscamos, através do estudo da construção (leia-se: afirmação) consciente de uma identidade positiva, pelo resgate e pelo reconhecimento de uma cultura predominantemente negra, basear esse trabalho de pesquisa, que teve por intuito pesquisar a influência direta entre identidade negra e religião. Sendo consciência definida nos conceitos de Marx (1998) como produto da necessidade, das exigências dos contatos com os outros homens e mulheres, e identidade como uma postura de orgulho politizada em prol da luta pela justiça racial.

Optamos por fazer a relação entre negritude e religião de matriz africana, já que esta religião engloba grande número de elementos (rituais, artísticos, culinários, dentre outros) que remetem diretamente a africanidade, e é por isso, um dos contextos que podem influenciar essa construção identitária negra de forma positiva. Em contrapartida, escolhemos fazer também a relação entre religião neopentecostal e identidade racial, já que esta religião tem em

seu público, grande número de pessoas negras ou afro-descentes que de alguma forma se identificam com seus rituais mágicos, porém, apesar da aproximação ritualística com as religiões de matriz africana, tais religiões neopentecostais combatem diretamente a religião afro-brasileira e tudo que estabelece qualquer ligação com esta. Assim, sendo tais críticas um dos principais focos de igrejas como a Universal do Reino de Deus, surgiu uma curiosidade científica de pesquisarmos se haviam pessoas que se afirmam negras e de que forma se estabeleceria essa afirmação em um contexto aparentemente hostil a tal afirmação. O objetivo foi entender se realmente o Candomblé favorece o reconhecer-se negro e ter orgulho desse reconhecimento, e se a religião evangélica neopentecostal, nesse caso a Igreja Universal do Reino de Deus, invisibiliza esse reconhecimento e até se altera o valor das referências africanistas para seus adeptos.

Fizemos entrevistas semi-estruturadas com doze pessoas, seis do Candomblé e seis da Igreja Universal do Reino de Deus, para entender os discursos das pessoas dos dois grupos religiosos, à partir de perguntas estratégicas que abordaram a identidade racial, identidade religiosa, cargos e hierarquias, e identificações e rejeições em relação a outras religiões. Nossa proposta foi visualizar nos discursos as afirmações identitária, religiosa e racial, entendendo a relação entre elas, complementando com as relações de semelhanças (relações intragrupo) e diferenças (relações intergrupo) que as sustentam. Fizemos também a categorização das pessoas em três subgrupos geracionais, definindo-os por pessoas que tivessem mais tempo de introdução na religião, pessoas com um tempo que definimos como intermediário proporcional a cada grupo religioso, e um com pessoas recém ingressas nas religiões. O intuito foi constatar se além da pertença, o tempo poderia influenciar na afirmação identitária racial e religiosa.

Percebemos que existem diferenças discursivas entre os dois grupos religiosos no que concerne a afirmação da negritude, assim como há diferenças da afirmação relativas às gerações pesquisadas.

Como o trabalho consiste em identificar a afirmação da identidade racial atrelada a identidade religiosa, avaliando em que medida, o contexto religioso influi na forma dessa afirmação racial (seja ela constitutiva dos valores verbais expressos, ou no comportamento social), pensamos a construção do trabalho teórico à partir de uma revisão da literatura que aborde sobre a história e as condições sócio/econômicas do negro desde de sua chegada ao Brasil na condição de escravizado, na abolição como segregado estrutural e tentando

esclarecer a condição atual da população negra em nosso país. Para isso, recorreremos à história, antropologia e sociologia para a construção do primeiro capítulo, que traz o período colonial com o regime escravocrata, a abolição e o racismo científico, a construção do afro-brasileiro e sua cultura e os demais mitos fundadores da psicologia racial brasileira. A idéia é situar o leitor de uma forma crítica na história que nos interessa para que tais fatos aparentemente do senso comum, sejam lidos sob a ótica do massacre escravista, do racismo e da injustiça social.

No nosso estudo, optamos por usar a denominação raça em substituição de etnia por uma razão ideológica/política e prática: raça é um conceito que vem sendo ressignificado pelo movimento negro no sentido de ‘desnegativizar’ um termo que está estritamente ligado à população afro-brasileira e que mesmo havendo um movimento “politicamente correto” para abolir essa expressão como sinônimo de diversidade (já que ela remete a diferença biológica e genética radical), esse movimento não contribui para desfazer estereótipos relacionados à população afro que perduram da escravidão até os dias de hoje. Além de ser uma forma de enfrentamento e quebra de estereótipos cristalizados. Evitamos o termo etnia por está muito relacionado, nesse caso, a herança cultural distinta entre grupos africanos diferenciados. Assim, não havendo esse isolamento cultural dos afro-brasileiros no Brasil, e sendo difícil distinguir quem descende de qual etnia africana, optamos por usar o termo raça no sentido de generalização dessa população, sem, no entanto, reduzir a diversidade cultural incluída nas diferentes religiões evangélicas e afro-brasileiras.

O segundo capítulo trata da instituição religiosa como influenciadora da identidade racial. Abordamos a religião de matriz africana, que consideramos como religião de resistência por ter sido constituída no Brasil escravista com elementos africanos, sobrevivendo à perseguição e opressão, como terreno fértil para resgate histórico e cultural do que foi e é o povo africano e afro-brasileiro. Assim, acreditando que a religião do Candomblé prevê um envolvimento não só espiritual, mas também racial, o intuito deste é testar se a junção entre religiosidade e identidade negra é válida. Para tanto, pesquisamos se essa mesma junção está presente em outros contextos institucionais religiosos, levando em consideração as religiões de contraste de grande importância, principalmente na pesquisa de campo, onde buscamos a comparação dos grupos religiosos. Escolhemos como religião de contraste as igrejas neopentecostais, por atacarem oficialmente a religião de matriz africana, renegando a influência desta em seus próprios cultos (refiro-me nesse caso a Igreja Universal do Reino de Deus mais especificamente). Também por ser uma religião muito difundida nas camadas mais

pobres da população brasileira, abarcando com isso, um número considerável de pessoas negras, além de ser um segmento em crescente expansão no Brasil.

O terceiro capítulo trata sobre a afirmação da identidade. Usamos para construí-lo ainda fatos históricos e sociais para justificar as dificuldades que o negro encontra para se orgulhar de sua negritude e sua herança cultural, principalmente a história de Alagoas, que é nosso foco na pesquisa de campo. Demos ênfase às teorias que versam sobre a identidade, ressaltando as contribuições do antropólogo Kabengele Munanga sobre negritude, Stuart Hall sobre a identidade e a diferença na diáspora, Ulisses Neves sobre a perseguição do Xangô no início do século XX em Alagoas, dentre outros autores considerados relevantes por nossa construção.

O quarto capítulo esboça sobre a metodologia usada na pesquisa de campo.

O quinto capítulo se constitui nos resultados da pesquisa de campo e sua análise, as formas expressas e reveladoras das entrevistas com religiosos da Igreja Universal do Reino de Deus e do Candomblé, comparando-os em relação às formas que se afirmam religiosamente, comunitariamente, racialmente e as opiniões sobre as demais religiões, isto é, em relação às diferenças, constatando as influências do contexto religioso e do tempo de iniciação nas religiões na afirmação da negritude.

Por fim, temos as considerações finais com conclusões acerca do trabalho, propostas surgidas à partir do resultado da pesquisa e idéias de futuras pesquisas.

# CAPÍTULO I

---

## CONTEXTUALIZANDO A PRESENÇA NEGRA NO BRASIL.

*“Em nenhum caso deverá a ‘prática’ ser tratada como algo transparentemente intencional: Fazemos a história, mas com base em condições anteriores não produzidas por nós mesmos” (Stuart Hall, p. 158, 2009)*

Esse capítulo pretende abordar as questões raciais do ponto de vista das relações<sup>1</sup> de poder no Brasil e sua interface econômica utilizando argumentos históricos para uma melhor compreensão de nosso objeto de pesquisa. Buscamos confrontar a idéia de que a discriminação racial é fruto da posição social do negro no Brasil, quando entendemos a posição social da população negra como consequência de sua história e descendência racial. Visto que ser negro e pobre no nosso contexto não é uma mera coincidência e sim, uma provável consequência da escravidão e da falta de políticas de inserção e absorção social dos ex-cativos na sociedade. Assim, a história nos é necessária por situar o objeto em seu contexto, aspecto importante a ser considerado na análise dos temas-chaves desse trabalho, a saber: a relação entre a identidade religiosa e a identidade negra.

Faremos uma revisão crítica da literatura, tratando da escravidão negra no Brasil, desde a chegada dos africanos, sua função no sistema colonial, até a libertação dos escravizados e sua situação de desamparo social, dando ênfase às formas de opressão utilizadas para a anulação e negação da humanidade e autonomia cultural do africano e seus descendentes; Abordaremos as formas de resistência cultural africana e construção de uma

---

<sup>1</sup> Relações – Algo que não pode ser sem o outro, sendo uma ordenação intrínseca de uma coisa em direção a outra. Para maior aprofundamento do conceito, ver: GUARESCHI, Pedrinho *apud* JACQUES, Maria da Graça Correia. *Psicologia social Contemporânea*. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

cultura afro-brasileira à partir de fragmentos herdados da África, dos indígenas e dos europeus; Falaremos de forma breve sobre a importância da insistência da religiosidade e outras formas culturais africanas, para a sobrevivência do escravizado no Brasil. Definiremos raça, o racismo típico brasileiro, o ideal de branqueamento, a mestiçagem e suas implicações e o mito da democracia racial, acreditando que essas identificações simbólicas não são manipuladas no vazio e que, os rituais, ícones e representações nacionais dificilmente se impõem de forma apenas exterior, constituindo impressões pessoais e grupais. Usaremos os autores Boris Fausto, Octávio Ianni, Kabengele Munanga e Lilia Moritz Schwarcz para boa parte dos dados históricos presentes nesse capítulo.

### 1.1. A ORIGEM DA ESCRAVIDÃO E A CONDIÇÃO DE OBJETO.

A colonização do Brasil foi marcada, desde seu início, pela intenção única da exploração. À essa época, na Europa, a busca pelo lucro se tornou predominante, pois havia a idéia de que a atividade comercial era o meio mais rápido de enriquecer e fortalecer o continente. Assim, os territórios descobertos tornavam-se núcleos fornecedores de produtos altamente lucrativos, surgindo o que foi denominado de *pacto colonial*, que consistia no comércio exclusivo das colônias com suas respectivas metrópoles, ficando essas últimas com a função de estabelecer preços às mercadorias comercializadas. Essa era uma forma explícita de acumulação de capitais por parte da metrópole. No Brasil, havia o favorecimento da produção de mercadorias tropicais, como o açúcar. Porém, tal mercadoria exigia grandes investimentos e um trabalho permanente, e para que esse viesse a servir de lucro para a sua metrópole teria que ser produzido em larga escala. Dessa forma, tornou-se necessário a procura de mão-de-obra que não fosse assalariada, já que não havia número suficiente de pessoas na Europa que estivessem dispostas a virem para o novo continente, além de que, nessa condição de assalariados, os indivíduos poderiam trabalhar de forma autônoma, sem a supervisão de uma unidade econômica (QUEIROZ, 1990).

Buscou-se o recurso à escravidão, pois se defendia o argumento de que se o trabalho não fosse compulsório impediria a acumulação primitiva, que significa obter o máximo de lucro possível da colônia, impedindo que o excedente de trabalho fosse apropriado pelo empregador, o colono, além de impedir que a acumulação ficasse na Colônia ao invés de ir

para Metrópole. Isto é, a Europa tinha intenção de desenvolver-se através da submissão de suas colônias: enquanto o Brasil sofria a escravidão, a Europa buscava na acumulação, condições necessárias para o surgimento da indústria que pressupõe o trabalho assalariado, pois o trabalho compulsório das colônias produzia capital comercial nas metrópoles. Ianni (1978) define o pacto colonial como um paradoxo, pois a acumulação primitiva que na Inglaterra estava gerando algumas condições histórico-estruturais básicas para a formação do capitalismo industrial, produzia no Novo Mundo a escravatura aberta ou disfarçada.

Dentre as várias justificativas à escravidão, a mais corrente era de que o escravizador estava salvando a alma dos escravizados, pois o desenraizando de seu continente, no caso dos africanos, afastava-o do “paganismo”, das práticas antropofágicas, da idolatria, etc. Por isso os negros capturados eram forçadamente batizados antes de embarcar nos navios, ou assim que chegavam aos seus destinos. Assim, ao receber um nome cristão no momento da saída de sua terra natal e, muitas vezes, marcados com uma cruz de ferro quente no dorso, eram submetidos a um processo de despersonalização, que visava a perda da sua identidade (LOPEZ, 1988).

Segundo Fausto (1996), a escolha da escravização africana em detrimento da escravização indígena se deu por um processo, em que os primeiros substituíram gradativamente os nativos brasileiros. As tentativas de escravização dos índios iniciaram-se, primeiro com a escravização direta destes pelos colonos, posteriormente pelas ordens religiosas representados pelos jesuítas, num esforço de transformá-los em cristãos. À partir dos jesuítas, os indígenas adquiriram a noção do trabalho europeu, criando assim, um grupo de cultivadores flexíveis às necessidades da Colônia.

Um conjunto de fatores influenciou a opção da escravização negra em detrimento da indígena. Os índios tinham uma cultura incompatível com o trabalho intensivo, regular e compulsório. A noção de trabalho contínuo, de produtividade que visava a acumulação, eram anseios estranhos à eles. E a luta entre jesuítas e colonos, cada um com seu propósito de cristianizar ou colonizar os índios, favoreceu definitivamente o fracasso da escravidão indígena, assim como a catástrofe demográfica que assolou milhares de índios por estes não possuírem defesas orgânicas para suportar as doenças trazidas pelos europeus (varíola, sarampo, gripe, etc). Os “poucos” índios que sobreviveram ou que não foram tomados ao jugo cristão dos jesuítas, fugiram ou foram beneficiados com as várias leis que impediam os assassinatos e a sua escravização, leis estas de preservação dos nativos. Já os africanos,

apresentavam vantagens sobre os índios para os colonos, pois, algumas culturas africanas possuíam experiência na criação de gado, na utilização de metais e, principalmente, pela rentável utilização dessa mão-de-obra na atividade açucareira nas ilhas do Atlântico (QUEIROZ, 1990).

Segundo Lopez (1988), a importância do continente africano para os europeus era imensa, visto o lucro financeiro que os comerciantes especializados europeus conquistavam à custa do comércio escravo da África para os demais continentes. O Brasil possuía dois portos de desembarque de navios negreiro, que eram fortes concorrentes entre si: um em Salvador e outro no Rio de Janeiro. Os traficantes baianos, por exemplo, utilizavam-se do fumo como moeda de troca de negros nos litorais africanos, enquanto que aqui no Brasil, um escravo se pagava em até trinta meses na época do apogeu do comércio negreiro. O comércio negreiro se desenvolveu concomitante a produção colonial.

No Brasil, a chegada dos escravos foi formalizada durante a regência de D. Catarina, momento em que houve a permissão para a aquisição de até 120 escravos por colono ao ano em razão da produção da cana de açúcar. Mais precisamente, em 1532, quando foi fundado por Martim Afonso de Souza o primeiro centro produtor de açúcar na Vila de São Vicente, na atual cidade de São Paulo, é que chegam à Colônia os primeiros escravos africanos trazidos pelo negreiro Jorge Lopes Bixorda. Posteriormente, em 1550, desembarcam no porto de Salvador na Bahia, os primeiros escravos destinados a trabalhar na lavoura de cana-de-açúcar do Nordeste. Em 1570 já habitavam cerca de dois a três mil cativos africanos, sendo o número de 550 mil negros no século XVII.

O século XVIII foi o início da mineração em quase total substituição a produção da cana de açúcar que estava em declínio nessa época. O tempo de vida útil do negro cativo no trabalho da mineração era reduzido a metade em relação a lavoura de cana, onde se descansava na entressafra, e pela crescente perda de mão de obra, a importação de africanos cresceu em demasia no Brasil, desembarcando mais um milhão e setecentos mil negros nos portos do Estado de São Paulo e Rio de Janeiro, deslocando os centros de decisões do Brasil colônia do Nordeste para o Centro-Sul. No século XIX, século em que foi proibido o tráfico negreiro no Brasil, entraram um milhão e trezentos e cinquenta mil africanos ainda no país.

Assim, segundo Lopes (1988), entraram no Brasil negros africanos de várias origens e etnias, mas, definimos basicamente dois subgrupos étnicos distintos lingüística e culturalmente: os Sudaneses que eram encontrados ao Norte do litoral africano e os Bantos

que habitavam as áreas ao Sul da linha do Equador. Culturalmente diversificados, estes dois grupos foram caracterizados como opostos neste sentido: os Bantos eram vistos como bons agricultores e os Sudaneses bons leitores e, por isso escravos ideais para viver nas cidades.

O mesmo autor faz uma crítica a essas taxativas características étnicas que contrapunham os Bantos dos Sudaneses, sendo que o primeiro grupo ficara estigmatizado com a suposta inferioridade intelectual e o segundo grupo mitificado, principalmente os Sudaneses islamizados, pois muitos sabiam ler e escrever. Como o Brasil foi habitado mais predominantemente pelos Bantos, já que dois terços dos escravos eram provenientes de Luanda e Benguela, a inferiorização desse povo, (que abrange os Cabindas, Benguelas, Congos e Angolas), atinge a todos os brasileiros que descendem de africanos, isto significa uma grande maioria da população do país.

O racismo científico, que surgiu em meados do século XIX, tentou concretizar a suposta inferioridade dos povos Bantos (grupo étnico-linguístico da África equatorial e meridional) no intuito de justificar a já extinta escravidão formal que passou a pesar culturalmente como vergonha nacional e, ao mesmo tempo, desenvolver estratégias para impedir a contínua miscigenação, que já era fato, do sangue negro no povo brasileiro.

Segundo Fausto (1996) também havia a distinção entre os negros que trabalhavam na lavoura e os que trabalhavam nas cidades, os nascidos no Brasil (*crioulo*), os nascidos na África e não dominava ainda o idioma local (*bossais*) e os que já dominavam o idioma (*ladino*); também a distinção da intensidade cromática da pele era um fator excludente: quanto mais preto, menos valor tinha e era forçado ao trabalho braçal pesado, enquanto o mulato de cor de pele mais clara era designado para trabalhos domésticos. Havia, em 1773, uma carta-lei que distinguia a pureza de sangue numa seqüência hierárquica: cristão-novos, mestiços, índios e, por último, os negros. Tais pessoas não podiam receber títulos de nobreza, participar de Irmandades de prestígios, tornando-se, tal lei, princípio básico de exclusão.

Na chegada ao país os negros se depararam com trabalhos subumanos: trabalhar em caldeiras ferventes, nas roças em sol a pino sob a ameaça de chicotes, em moendas de cana de açúcar, perdendo muitas vezes algum membro pelo desleixo do cansaço e, se tivessem mais sorte iriam trabalhar como escravos domésticos e dormir fora das senzalas. Nas cidades, os escravos serviam como cocheiros, jardineiros, cortadores de lenha e as mulheres seriam cozinheiras, mucamas e os demais serviços domésticos e sexuais (LOPES, 1988). Muitas vezes, os donos de escravos que possuíam um bom número de “peças”, os alugavam a outrem

ou os tornavam “negros de ganho”, forçando-os a irem às ruas com a condição de voltar com uma determinada quantia de dinheiro estipulada por seu senhor, seja através de trabalhos prestados ou por meios ilícitos. O escravo então, segundo Queiroz (1990), era propriedade única e exclusiva de seu senhor, não tendo direitos, mas o dever de obedecer aos brancos. Sua condição de objeto era expressa na legislação que, inspirada no direito romano de propriedade, “coisificava-o”, destituindo-o de sentimentos e da humanidade. O escravo podia ser vendido, alugado, emprestado, hipotecado, submetido como uma mercadoria, que negava sua condição de ser vivo, quiçá de ser humano. Era uma máquina de produção legitimada pela legislação vigente na época.

## 1.2. DESUMANIZAÇÃO E REESTRUTURAÇÃO DA HUMANIDADE.

Segundo Queiroz (1990), a sujeição do escravo era necessária ao sistema, pois este era um investimento que deveria dar retorno no menor tempo possível, fazendo-o trabalhar nos limites de suas forças. Essa compulsão inevitavelmente negava ao escravo sua individualidade, reduzindo-o a condição de máquina obediente a razões inquestionáveis. O sistema era então, baseado em técnicas de coerção e repressão e as “faltas” dos escravos eram punidas com severos castigos. Nas vilas e cidades proibiam-se os ajuntamentos dos escravos, jogos de qualquer tipo e, freqüentemente, os batuques, pois se sabia que a oportunidade de agrupamento dos escravos antevia também a possibilidade da conscientização de sua condição e a posterior rebelião contra a ordem vigente. A transparência da alienação da humanidade que da condição escrava, estabelece obstáculos para a manutenção dessa condição no sistema capitalista, pois os escravos não podem ser postos em situações de trabalho nas quais possam intercambiar e socializar experiências de sua condição alienada. Aliás, não só no trabalho como fora dele, o escravo é impedido de organizar suas experiências, idéias e atividades. Por esse motivo a reação dos escravizados são atos individuais de revoltas anárquicas, de poucas rebeliões e resultados precários e negativos porque a condição escrava praticamente anulava qualquer capacidade de reivindicação do escravo, enquanto casta. Sua condição histórica e moral de existência, na formação social escravista, possibilitavam que a casta de senhores mantivesse-nos vivendo próximo do nível fisiológico, ou sendo alimentados e abrigados segundo condições totalmente ditadas pelos senhores (IANNI, 1978).

A cultura então era reconhecida como uma forma de resgate dessa individualidade perdida e um conseqüente incentivo a uma rebelião que os outorgasse direitos humanos, visto que esse risco era real já que o número de cativos africanos se tornou superior ao dos brancos na Colônia. Dessa forma, várias medidas foram tomadas para a inibição da junção dos escravos: a proibição legal da aglomeração de escravos nas ruas e senzalas, proibição de seus cultos religiosos, separação de famílias e amigos, dispersão total das etnias, sendo que era preferível tanto no transporte África-Brasil como na estada dos africanos aqui, que houvesse uma mistura étnica/lingüística para dificultar a comunicação entre eles. Uma estratégia informal para a inibição da organização da massa escrava era o incentivo a delação dos próprios escravos entre si, que eram recompensados e recebiam regalias se agissem como delatores. O trabalho estafante também pode ser caracterizado como uma forma de alienação da condição de escravo, já que o negro era exposto a aproximadamente dezoito horas de trabalho incessante com escassez de comida, posteriormente trancados nas senzalas com a única perspectiva de dormir para recomeçar tudo de novo no dia seguinte.

Sabe-se que a personalidade se estrutura ao longo dos anos através de laços tradicionais e culturais explícitos, e a despersonalização não se dá tão rapidamente. Por isso, os casos de suicídios, abortos, fugas individuais, assassinatos de senhores, a formação de quilombos e organizações que levaram as rebeliões armadas, são provas da resistência e luta contra o sistema escravista, provas da manutenção, mesmo que ínfima, de uma autonomia e identidade. As fugas eram formas atraentes de aquisição imediata da liberdade, por esse motivo foram tão comuns durante o período escravista. Os escravos que fugiam nos primeiros séculos da escravidão procuravam as matas e serras para esconder-se ou unir-se a população mestiça que desbravava os sertões. Com o crescimento do contingente populacional urbano no século XIX, o negro foge também para as cidades para integrar-se a sociedade livre, num verdadeiro desafio ao regime, ou atravessavam a fronteira do Brasil, sendo recebidos pelos castelhanos como homens livres. Muitos se aglomeravam em quilombos, lugares de difícil acesso, onde se organizavam a exemplo das civilizações africanas, sobrevivendo da colheita e assaltando estradas e vilas para adquirir víveres e recrutar novos elementos, principalmente mulheres, que eram escassas (QUEIROZ, 1990).

Mesmo sendo os quilombos uma forma de contra-aculturação da sociedade vigente (MOURA, 2001), as insurreições, eram as reações mais temidas pelo regime escravista por representar um protesto explícito e inflamado, servindo de exemplo para outros escravos rebelarem-se, além de colocar em risco a sociedade branca por sua manifestação violenta. Era

então, perigosa e por isso mesmo intensamente reprimida. Sua aparição não se dava em momentos esporádicos, era constante apesar da intensa vigilância da sociedade, e revelava sincronicidade com os movimentos de agitação política do país. Nestes momentos, a sociedade ficava mais vulnerável, já que suas atenções estavam voltadas para outro foco, além desses momentos provocarem cisões política entre os proprietários de escravos, enfraquecendo-os, e tornando-os mais facilmente atacáveis. Segundo Queiroz (1990), a articulação para uma insurreição, a contestação aberta, “repersonalizava” o escravo, identificando-o como ser humano ante si próprio e ante a ordem social estabelecida, que o encarava como inimigo, então, como opositor, numa guerra entre humanos.

### 1.3. SOBREVIVÊNCIA CULTURAL.

O capitão-do-mato foi uma figura muito presente durante o período da escravidão, tal função foi iniciada como uma atividade informal de captura de escravos fugidos em nome de uma recompensa, até ser regulamentada no início do século XVIII. A população local, assim como a Guarda Nacional também era incentivada a capturar escravos e acabar com os quilombos, tendo remuneração dobrada e até triplicada para esses fins. Assim, uniram-se religiosos, proprietários de escravos, autoridades policiais e judiciárias para combater a quebra do regime escravista pelos negros, com o objetivo comum de manter a escravidão.

A religiosidade possuía, assim como outras formas de manifestação cultural negra, uma conotação de autonomia, de sobrevivência e de resistência. Esta era perseguida não só por ir de encontro a religião oficial, o catolicismo, como representava possibilidade de junção e aglomeração de negros, além de enfatizar a humanidade do africano, negando sua condição de objeto que a escravidão os impunha. Os cultos africanos, ao adentrarem no Brasil, não tinham a estrutura organizativa e comunitária do que hoje conhecemos como Candomblé, eram cultos isolados e praticados por um curandeiro, não tendo caráter institucional. Eram denominados *calundus* - caracterizados pela ênfase em feitiços, curas e métodos de adivinhação, com um sentido mais de consulta individual do que de culto coletivo - foram cultos fortemente combatidos até o início do século XX. A importância desse tipo de manifestação é expressa nas palavras do Conde D’Arcos no início do século XIX, demonstrando preocupação com a possibilidade e o risco da união dos africanos:

*“Batuques olhados pelo governo (...) como um ato que obriga os negros, insensível e maquinalmente, de oito em oito dias, a renovar as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram, e que toda via se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum; idéias que podem considerar-se como o garante mais poderoso da segurança das grandes cidades do Brasil, pois que se as diferentes nações da África se esquecerem totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, e então os de Agomés vierem a ser irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Aussás, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; grandíssimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. E quem haverá que duvide que a desgraça tem poder de fraternizar os desgraçados? Ora, pois, proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo indiretamente a união entre eles, do que posso ver se não terríveis conseqüências”. (RODRIGUES, p. 156, 1945).*

Assim, sintetizando a história do negro no Brasil, constata-se que os motivos que levaram ao tráfico e a posterior escravização desse povo possuem uma conotação política, econômica e, posteriormente, racista. Nesse caso a escravidão se deu por uma estratégia de colonização do Brasil, com o intuito de exploração das terras, sendo a escravização a única forma de o colonizador europeu arrecadar lucros suficientes para sua autopromoção. O negro africano, por sua vez, foi uma alternativa ao índio na escravidão por este último ser de interesse da igreja que almejavam catequizá-lo, pela sua diminuição numérica, e também pelo motivo do comércio negreiro na costa da África demandar lucro. Dessa forma, quando o sistema escravista estava em processo de extinção no mundo todo, foram criadas alternativas para amenizar as pressões externas e para amainar os ânimos abolicionistas internos no Brasil, mantendo, assim, durante muitos anos ainda o sistema escravista. Inserem-se, então, nas próximas discussões, os motivos que prorrogaram a abolição da escravatura no país.

#### 1.4. O PROCESSO DE DERROCADA DA ESCRAVIDÃO.

Durante os séculos em que perdurou a escravidão, os países europeus usufruíram dos lucros arrecadados em suas colônias, desenvolvendo-se economicamente a partir da exploração destas. Isso porque, a Europa, com a revolução industrial, estava ambicionando um sistema que possibilitasse um livre comércio entre as nações, e o mercantilismo acabava por impedir essa empreitada econômica. Visto que o Brasil não tinha interesse (econômico e social) em abolir a escravidão e estava sendo pressionado pelos países europeus e pelos abolicionistas nacionais, vários acordos e leis foram criados com o intuito de burlar e adiar o fim da escravidão.

Segundo Queiroz (1990), o sistema escravista foi mantido através da legislação e prática repressivas, havendo como consequência uma série de idéias e valores com o sentido de reforçá-lo. Juridicamente, o negro escravizado não possuía direito, por ser considerado coisa e não pessoa. Então esse reforço era necessário, visto que a escravidão alijava alguns princípios europeus de liberdade e igualdade. Por isso, se fez necessário justificar a escravidão através de ideologias que se popularizaram desde a filosofia de Platão e Aristóteles, que defendiam a inferioridade intelectual como base para a escravidão, até a religiosidade de Santo Ambrósio e Santo Agostinho que afirmavam que a escravidão era castigo dado pela perda da graça divina. Assim, os europeus agregaram-se a esses ideais de sustentação à escravidão, acrescentando outros matizes, como o preconceito racial que se baseava na inferioridade da raça negra.

Mais especificamente no Brasil do século XIX, a instituição escravista passou a sofrer ataques externos e internos que culminaram na sua posterior extinção. Na Europa, o capital industrial impôs-se ao comercial e financeiro. Isto é, a forma de lucro que até então era baseada no comércio e na produção manufatureira, é substituída pelo desenvolvimento tecnológico proclamado na Revolução Industrial, sendo o novo comandante da acumulação, que deu início ao contínuo crescimento dos manufaturados, generalizando o distanciamento entre o trabalhador e a propriedade dos meios de produção. O país, onde essas mudanças estavam se dando de forma mais intensa era a Inglaterra, pois, condições histórico-estruturais permitiram a acumulação necessária para o surgimento da Revolução Industrial. Assim, na Europa e mais precisamente na Inglaterra, entra em crise o Mercantilismo, já que o livre comércio era o objetivo ambicionado e o sistema vigente monopolizava esse comércio. Junto com o Mercantilismo, suas instituições principais, o pacto colonial e a escravidão, foram combatidos. O primeiro restringia as relações mercantis e beneficiava o capital comercial metropolitano, prejudicando o capital industrial; e a escravidão constituía o maior comércio do Mercantilismo e, se a Inglaterra estava lutando contra o regime monopolista mercantil, o ataque às instituições mercantis levaria ao seu conseqüente fim. Há uma luta, pois, contra o cativo e o monopólio sendo estes já extintos nas colônias inglesas no início do século XIX, em 1833 mais precisamente (QUEIROZ, 1990).

A partir da extinção do tráfico negreiro na Inglaterra em 1772, esta passa a combatê-lo nos demais países para estes não a substituam em tão lucrativo negócio, sendo o Brasil seu principal alvo, já que com a escravidão e as terras a preços módicos, o açúcar aqui produzido chegaria à Europa mais barato do que o açúcar produzido nas colônias inglesas, que estavam

pagando salários a seus trabalhadores. A Inglaterra, então, passa a pressionar o Brasil e com a ameaça de Napoleão Bonaparte a Portugal, o príncipe regente D. João, assina no Rio de Janeiro, um Tratado de Aliança e Amizade com o Reino Unido em nome de proteção e escolta para a vinda da Corte portuguesa ao Brasil, em 1808. Esse Tratado previa os limites do tráfico de escravos apenas nos domínios portugueses na África. Em 22 de janeiro do ano de 1814, a Grã-Bretanha obteve o acordo pelo qual ficou proibido o tráfico de escravos ao norte do Equador, o que restringiu ainda mais a área de atuação do tráfico português. Em 1817, outra investida da Grã-Bretanha pressiona o Brasil: foi criado o princípio no direito público internacional que permitia navios com mandatos especiais fazerem buscas de inspeção em embarcações suspeitas de conduzirem negros provindos de regiões interditas, julgando os infratores por uma comissão brasileira e outra inglesa. Com a independência do Brasil, houve uma intensificação da pressão inglesa que queria que o tráfico negreiro fosse extinto, pois a nova nação precisava de reconhecimento dos demais países, já que Portugal recusava sua independência. O imperador Pedro I relutou, mas, em 23 de novembro de 1826 assinou um acordo pelo qual extinguiria o fim do tráfico de escravos africanos para o país em três anos contados a partir da ratificação do tratado, em 13 de março de 1827. Mas, como considerava José Bonifácio – patriarca da independência - a medida era prematura já que as condições estruturais do país tornavam-na de difícil aplicação. A demanda internacional do café cobrava maior produção, reforçando a escravidão, assim como a ocupação do governo da Regência com as guerras civis, que estavam intensas nessa época. Por isso que, no dia 7 de novembro de 1831, quando o prazo estipulado pela lei de extinção do tráfico externo findou, ninguém a cumpriu, havendo apenas, em 1831, uma queda no fluxo de escravos para o Brasil, que se deu independente da aprovação da Lei. Porém, logo após, o fluxo do tráfico de africanos voltou a aumentar e os dispositivos da lei não foram aplicados na prática, tornando a lei de 1831 denominada no jargão popular da época: uma lei “pra inglês ver”. Com a intensificação do tráfico, entraram no Brasil cerca de meio milhão de cativos até 1850 (QUEIROZ, 1990).

O preconceito racial foi uma postura estimulada pelos estrangeiros que aportaram no Brasil, criando o ideal da raça branca como modelo de superioridade frente ao povo negro. Idéias de que o sangue do negro era mais escuro, seu crânio de menor tamanho e, por isso, de menor inteligência criaram um novo argumento de que a escravidão era imposta pela inferioridade fisiológica do negro. A escravidão era vista como um ato de filantropia, já que a anatomia e a inteligência do negro clamavam por um senhor que lhe demonstrasse o que fazer, por não consegui-lo sozinho. Iniciou-se, assim, o que denominamos de preconceito

racial, ideal extremamente arraigado na classe senhorial brasileira e em toda a população, inclusive na ala dos mais ilustres da sociedade. Outra condição que serviu de pretexto para a manutenção da escravidão foi à idéia de que os africanos já estavam acostumados com a escravidão, visto que em seu continente essa prática se fazia presente, fato este distorcido pelos ideólogos e escravocratas da classe burguesa em ascensão que o usavam em proveito próprio. Além de argumentarem que a escravidão brasileira foi mais branda por causa da boa relação entre senhor e escravo, sendo que o primeiro garantia-lhe o sustento e a “boa vida” que, segundo intelectuais da época, constituíam-se numa vida melhor do que a de muitos brasileiros; entre outros argumentos que tinham a função precípua de reforçar o sistema e contribuir para sua longa duração (QUEIROZ, 1990).

Em 1845, o Parlamento Britânico aprovou a lei *Bill Aberdeen*, que licitava o aprisionamento de qualquer embarcação negreira, conferindo aos ingleses o poder de jurisdição sobre as mesmas, ato este diferente do ato do ano de 1817 por ser unilateral e arbitrário, em que os navios passaram a ser apreendidos até nos litorais brasileiros, gerando entre os próprios ingleses, um protesto contra a intenção de seu país em querer ser o “guardião do mundo” (FAUSTO, 1996).

Apesar da indignação brasileira, o país já não podia enfrentar a Inglaterra por ser um país com maior poderio estrutural e financeiro, tinha mais e maiores aliados, tendo o governo imperial brasileiro, reduzidas possibilidades de resistência contra a pressão inglesa. Ainda mais com a ameaça de invasão Argentina ao Sul do país, precisando para essa última de apoio inglês. Então, em 4 de setembro de 1850, o parlamento brasileiro converte em lei o projeto elaborado pelo ministro da justiça, Eusébio de Queirós, extinguindo o tráfico de negros para o Brasil. A desobediência a essa lei seria punida com julgamento e punição do infrator pelo almirantado brasileiro, ficando o poder centralizado, pois quando o poder se localizava nas mãos de juízes locais havia maior pressão dos fazendeiros para com estes, isto é, pressões que impedissem a extinção do tráfico. Assim, a chegada dos cativos africanos no Brasil diminuiu (em 1850 entraram 23 mil africanos, em 1851 ainda entraram três mil) ao ponto de, em 1852 entrarem 700 negros, os últimos africanos vindos como cativos (QUEIROZ, 1990).

Sem a contínua reposição de africanos no Brasil, o contingente desse povo no país desapareceria progressivamente, visto o seu diminuto desenvolvimento vegetativo: haviam poucas mulheres escravas e a mortalidade alta. Por isso, com a proibição do tráfico de negros, tornou-se claro que a abolição seria uma consequência dessa lei, já que a própria escravidão

negra estava fadada ao fim por falta de escravos. Porém, com o desenvolvimento da lavoura cafeeira na cidade de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, havia uma necessidade de trabalhadores para essa nova empreitada brasileira, sendo o comércio interno de escravos influenciado por essa demanda. O Nordeste se torna fornecedor de escravos que vão para o Centro-Sul do país, pois o açúcar e o algodão não dão tanto lucro como antes, fazendo com que os fazendeiros nordestinos desfaçam-se de seus escravos. Só de Pernambuco saíram cerca de 50 mil escravos (1/4 do total de escravos da província). Assim, a elite agrária nordestina, acaba por ter menos razões para defender a escravidão, enquanto que no Sul os interesses eram contrários (QUEIROZ, 1990).

A disposição de escravos para a lavoura cafeeira não chega a satisfazer as necessidades de mão-de-obra das áreas economicamente dinâmicas, resultando no apelo à imigração estrangeira assalariada a partir de 1870. Antes disso, em 1860, o ato de Lincoln extingue a escravidão norte-americana; o Brasil se enfraquece politicamente por ser um dos últimos países a abolir a escravidão, que passa a ser denominada de nosso “estigma colonial”. O Imperador D. Pedro II teme pela reputação do país, mas os fazendeiros alarmam contra o fim do cativeiro alegando que era um ato perigoso, visto a possibilidade de guerras raciais, desordens públicas, escassez de mão-de-obra causando um grande prejuízo para a economia, fazendo D. Pedro recuar quanto a sua decisão abolicionista. A contribuição do Imperador para esse assunto foi na inclusão de escravos para lutarem na Guerra do Paraguai, que eram alforriados para tal fim, já que existia uma aura de simpatia da sociedade perante os que colaboraram para a vitória da Nação (FAUSTO, 1996).

O movimento abolicionista foi possível também graças a mudanças de hábitos da população, que se localizava mais no meio urbano que rural, nesta época. Os abolicionistas, em sua maioria, faziam parte de uma elite letrada que se baseava em ideais europeus, entre eles a abolição. Assim, o Imperador junto com o gabinete Rio Branco, reabre a discussão sobre a abolição enviando para a Câmara dos deputados o Projeto de 12 de maio de 1871, que resultou na Lei do Ventre Livre (ou Lei Rio Branco) de 28 de setembro do mesmo ano, que criou também um Fundo de Emancipação para a alforria dos escravos adultos. As crianças que nascessem após essa data ficariam com as mães até os oito anos de idade, cabendo aos fazendeiros a decisão do que fazer com eles: entregá-los ao Estado ou retê-los até que completassem 21 anos de idade, utilizando de seus serviços em troca de seu sustento. A última opção foi a mais usada pelos donos de escravos, que viram nessa Lei uma forma de aplacar o desejo dos abolicionistas de libertar os escravos e de camuflar a manutenção da

escravidão durante mais algum tempo. Segundo Queiroz (1990), tal Lei representou muito mais uma vitória do contingente escravista, retardando o progresso da causa abolicionista, pois sob enganosa sensação de triunfo, os abolicionistas acreditaram que haviam ganhado, atenuando a pressão sob os fazendeiros escravista. Também, o Fundo de Emancipação produziu poucos resultados, sendo libertados apenas 1.503 negros entre um milhão e meio que vivia no Império.

Nessa mesma década, que deu início a desmontagem da escravidão à partir da Lei do Ventre Livre, desembarca no Brasil novas idéias positivo-evolucionistas, tendo como base os modelos raciais de análise europeus, justificando o domínio do Velho Continente sobre os demais povos. É a constituição do preconceito racial no Brasil, citado anteriormente como sendo trazido e difundido pelos estrangeiros. Segundo Schwarcz (1993), a importação e a adoção destas doutrinas são explicadas pela incapacidade dos interlocutores em desenvolverem teorias realmente novas e condizentes com o histórico-social do Brasil, como se o ambiente local não estivesse maduro para nada mais além da mera repetição. Uma dessas teorias era a do “darwinismo social”, que tinha como pré-suposto a diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem que houvesse um questionamento das implicações negativas da miscigenação.

### 1.5. ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA.

Quase dez anos após a Lei do Ventre Livre, que amainou os ânimos dos abolicionistas e dos fazendeiros, ressurgiu um movimento que clama pela real libertação do escravo. Nessa época, o aumento da produção cafeeira contrastava com o declínio da mão-de-obra escrava, encarecendo-a e tornando-a inviável estratégica e economicamente. Assim, em 24 de agosto de 1880, Joaquim Nabuco apresenta um projeto de lei que defende a abolição da escravatura, aderindo à idéia, a maioria da população urbana. A Coroa pressionada pelos ideais da maioria da população delega em 28 de setembro de 1885, uma nova lei denominada de Saraiva-Cotegipe, mais conhecida como a Lei do Sexagenário, defendida na Câmara dos deputados por Manuel Pinto de Souza Dantas, que propunha a libertação dos escravos com 60 anos de idade, sem a necessidade de uma compensação aos seus proprietários. Porém, com a força da pressão dos fazendeiros, o ministro Dantas renuncia e o escravo beneficiado pela Lei do sexagenário terá que servir ao seu senhor por mais cinco anos, a título de indenização: O

escravo é libertado aos 65 anos. Tal lei soa irônica quando se pensa que a média de vida de um escravo do sexo masculino, ao nascer em 1872, era de 18,3 anos, e da população não-escrava era de 27,4 anos. Os escravos que sobreviviam até os 65 anos, se tornavam inválidos para o trabalho. Sendo, pois, a lei, mais uma concessão aos fazendeiros que se vêem livres do estorvo de sustentar escravos inválidos, que não lhe trazem mais nenhum lucro (FAUSTO, 1996).

O aumento da contradição de interesses entre as províncias do Norte e do Sul se delineia. No Norte, a necessidade de trabalho escravo é quase nula, visto o número ínfimo destes devido a importação para as demais regiões. Por isso que, a escravidão foi extinta antes da lei de 1885 no Ceará e Amazonas. Mas, mesmo havendo uma maior necessidade de mão-de-obra nas províncias do Sul, os interesses escravistas vão se desarticulando após a Lei do Sexagenário. O sentimento antiescravista se torna predominante no país, sendo criada pelos fazendeiros uma tentativa de alforria condicionada pela prestação de serviços dos escravos. A escravidão se desfaz aos poucos e em março de 1888, São Paulo envia uma petição ao Parlamento pedindo que agisse a favor da abolição no país inteiro, pois esta instituição era contrária às razões sociais, morais e econômicas do Brasil. Partindo de São Paulo tal pedido, acabou por enfraquecer os escravocratas resistentes ainda, já que esta província era a que mais lutara para sua manutenção. Assim, sobraram poucas localidades no Rio de Janeiro ainda com cativos, encorajando os escravos a libertarem-se por conta própria, fugindo para centros urbanos, não mais para serras escondidas nas matas tropicais. A escravidão entra em colapso, e em 3 de maio de 1888, o ministro João Alfredo Correia de Oliveira propõe um projeto de lei para a abolição oficial do cativo com algumas restrições. A Câmara desaprova as restrições e um novo projeto sem restrições é apresentado à 7 de maio, sendo transformado em lei seis dias depois pela Princesa Isabel, em 13 de maio do mesmo ano (QUEIROZ, 1990).

A escravidão como um sistema imposto pela colonização, tinha a intenção de gerar lucros para os países da Europa se desenvolverem e modificarem seu sistema de trabalho. O Brasil, por sua vez, não criou um sistema que substituísse a escravidão, o que acarretou na libertação tardia dos negros. Assim, dependente economicamente, o país prolongou a escravidão, assim como também, o sofrimento dos escravizados que recebiam pseudo-benefícios com as leis paliativas criadas para ludibriar a Europa e os abolicionistas. A lei da abolição que extinguiu a escravidão no Brasil, acabou com o trabalho compulsório sem remuneração, mas por outro lado, escancarou uma outra problemática social: o que fazer com o contingente de ex-escravos?

Não havia interesse em torná-los assalariados, nem de fornecer-lhes terra para produzir. Das tantas idéias de excluí-los do Brasil – como o degredo para a África, nenhum deles foi levado a cabo, exceto os ideais que já vinham sendo difundidos e que os excluíram das estruturas e funções sociais mais significativas, jogando-os nas periferias e em trabalhos informais, gerando marginalidade, pobreza e subdesenvolvimento.

#### 1.6. MESTIÇAGEM, RAÇA E RACISMO.

Impossibilitados de defender a raça branca pura como ideal de perfeição no Brasil, já que a mestiçagem, graças a nosso processo colonizador característico, era veemente, criou-se o ideal da mestiçagem como única forma de, herdando as boas características das espécies misturadas, desenvolver uma nação nova, mesclada e que um dia se tornaria branca novamente graças aos genes dominantes dessa raça. Surge assim, o ideal de branqueamento no Brasil, que se baseava na influência das teorias raciais estrangeiras, que atribuíam às raças não-brancas o diagnóstico de inferioridade, somando-se a essas teorias a tentativa de tornar a pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios diferentes e identidades diversas, numa só nação e povo.

O processo de mestiçagem, assim, diluiria a diversidade racial e cultural, homogeneizando a sociedade brasileira com a predominância biológica e cultural branca. O negro, que desde a abolição da escravatura tinha ficado exposto a toda espécie de agente de destruição, sem recursos para se manter, desapareceria do nosso território. Os mestiços caíram numa armadilha ao buscar uma classificação social que os distinguisse dos negros e dos índios, já que a intenção de dividir se deu com intuito de melhor dominar; assim como continuariam hoje numa armadilha por não assumir a descendência negra, demonstrando os primeiros elementos explicativos da desconstrução da solidariedade entre negros e “mulatos” que repercute até hoje no processo de formação da identidade coletiva de ambos; além da divisão entre os próprios mestiços – os fenotipicamente reconhecidos como tais, e os disfarçados pela tez branca – que, através de mecanismos de seleção de quem estaria apto a ingressar na branquitude, dificultou a formação da identidade comum do seu bloco.

A divisão entre negros e mulatos, entre os mulatos claros e os escuros, também sofreu influência da divisão entre negros e índios, já que a diferença entre índios e brancos é menor do que a dos negros e brancos. Isso se justifica pelo fato do mulato provir de uma raça servil,

comparativamente aos mamelucos que não o são, ou pelo menos seu servilismo do começo do período colonial não marcou tanto quanto aos negros. Assim, na linha da mestiçagem, os mamelucos tiveram maior possibilidade de ascensão social do que os mulatos. Apesar de haver essa disputa de raças no país, foi divulgada a idéia de que existia igualdade e harmonia entre todos os segmentos étnico-raciais. A disputa de raças se dava no âmbito fenotípico, isto é, na aparência mais ou menos próxima à aparência física do branco. Assim, as várias misturas do Brasil, possibilitaram que indivíduos com descendência negra, porém, com traços físicos “embranquecidos” se inserissem na classe dos brancos, dissimulando-se nas roupagens eufemistas dos morenos, afinal, importava não definir o tipo puro (genótipo), mas sim o tipo aparente (fenótipo).

À partir dessa inserção do mestiço “brancóide” no mundo dos dominantes, instituiu-se no Brasil o *Racismo de Marca*, definição elaborada por Oracy Nogueira para distinguir o racismo brasileiro do racismo de outras nações. Por outro lado, no Brasil ao invés de uma linha de cor que segregava cada raça em sua categoria, criou-se uma zona intermediária, fluída, vaga, que se define ao sabor do observador ou das circunstâncias, isto é, a cor clara somado a um status social médio ou elevado, clareia proporcionalmente o indivíduo mestiço.

Dessa forma, a maioria dos afro-brasileiros vive num processo intermediário, onde esperam a oportunidade de ganharem ou conquistarem o “passe” para o grupo dominante, interiorizando os preconceitos contra eles forjados, projetando sua salvação na assimilação de valores culturais desse mesmo grupo dominante. Assim, sendo, essa classificação racial brasileira baseada na cor ou na marca, é ambígua, na medida em que expressa em menor escala a importância da identidade racial em detrimento da classe social.

Carone (2003) afirma que um branco representa a si próprio em contrapartida, ao negro, que representa a sua coletividade. Por isso, a atitude de um indivíduo de cor negra, principalmente uma atitude vista como negativa é generalizada e atribuída a sua cor. Essa cor reduz o negro a uma coletividade racializada, redução essa dada pela sua visibilidade intensa nas cores e traços que são associados a tipos de comportamentos sociais pré-estabelecidos e estereotipados. Tais comportamentos criados e atribuídos pelo branco em relação ao negro se tornam um problema unicamente do negro. Isso é possível a partir da eleição unilateral do grupo de pessoas de cor branca como padrão positivo dentro de uma sociedade, usando a apropriação simbólica desse padrão, legitimando sua supremacia econômica, política e social, mantendo tal supremacia ao custo da construção de um imaginário extremamente negativo

sobre os negros, o que boicota sua possibilidade de uma identidade condizente com sua cor, ainda os culpando pela própria discriminação que sofre, justificando, assim, as desigualdades raciais.

Segundo a psicanalista Souza (1983), para conseguir concretizar a estratégia de ascensão social, o indivíduo negro, sendo tradicionalmente definido de forma inferior, buscou no padrão branco um modelo de identidade a seguir, já que foi impedido de possuir uma concepção positiva sobre si. Isso se deu porque a sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcando o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco, instituindo o paralelismo entre cor negra e posição social inferior.

Raça é um conceito que, à princípio foi usado para designar povos étnicos distintos e que possuíam em comum além da cultura e da história, traços físicos herdados geneticamente, visto que os casamentos se davam exclusivamente entre membros da mesma etnia. Posteriormente, o termo raça foi utilizado para justificar a subjugação de grupos étnicos por outros, como motivo de segregação de classes sociais e no século XV serve para distinguir colonizador de colonizados na exploração de territórios recém descobertos e, finalmente, como critério objetivo de diferenciação, elege a cor da pele como seu principal mote (MUNANGA, 2003). Durante a Segunda Guerra Mundial, a raciologia serviu como fundamento para o extermínio de milhões de judeus e ciganos pelos nazistas que o consideravam inferiores e por isso acreditavam que um genocídio dessas populações tornaria a Alemanha mais pura e unida. Após o fim da Segunda Grande Guerra, e após as denúncias das barbáries nazistas, houve a deslegitimação do racismo científico. Cientificamente, a segregação dos povos por raças foi descartada, socialmente o termo raça recebeu novas significações ou se manteve com a significação segregacionista tendo outras bases justificadoras para mantê-lo.

Na ordem escravocrata, a representação do negro como inferior era uma situação de fato. Porém, com a substituição dessa ordem econômica pelo capitalismo, que prevê que todos sejam consumidores para sustentar o comércio em massa, essa definição se tornou obsoleta e, por isso, criaram-se as justificativas racistas para que os mesmos espaços de participação social dos negros fossem mantidos, isto é, o negro foi enclausurado na posição de liberto: ele teria que, obrigatoriamente, se comportar de forma a se contrapor as características negativas que lhe foram atribuídas. Seu aprisionamento, paradoxalmente enquanto liberto, estaria

restrito ao comportamento disciplinado, dócil, submisso e útil. Nessa nossa significância, raça passou de um conceito biológico, para uma definição ideológica, engendrada como critério social para a distribuição de posição na estrutura de classes, apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, como a cor da pele. Raça, antes usada como forma de apartar hierarquicamente etnias, passou a ser definida como atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo a mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais e ideais. (SOUZA, 1983)

Segundo Bento (CARONE, 2003), a perspectiva da abolição gerou um pânico e terror entre os brancos, fazendo-os investirem nas políticas de imigração européia, na exclusão total da massa de ex-escravos do novo processo de industrialização, além de confinar os negros em instituições psiquiátricas e carcerárias. Esse pânico tem suas raízes na escravidão, que era baseada na opressão extrema no intuito de impedir qualquer forma de revolta da massa escrava contra os colonos. Esse medo colocava o escravizador numa constante defensiva que o vulnerabilizava. Com a abolição isso se potencializou pela perda do comando totalitário que o sistema escravista o proporcionava. Para Ianni (1978), o medo que o senhor sentia em relação ao seu escravo era uma justificativa para a extrema violência e repressão que sofria este último, afinal, o escravo aparecia na consciência de seu senhor ao mesmo tempo como sua propriedade e seu inimigo. Porém, para Ianni, essa justificativa é incompleta. Tal relação também se justifica por o escravismo ser um sistema de produção de mais-valia absoluta, sistema esse no qual a mercadoria aparece imediata e explicitamente como produto da força de trabalho alienada e da extensão da jornada de trabalho; e o escravo é duplamente alienado: como pessoa, enquanto propriedade do senhor, e em sua força de trabalho, faculdade sobre a qual não pode ter comando. O tipo de alienação em que vive o escravo gera também uma modalidade singular de alienação do senhor que, na transparência da alienação do trabalho e do trabalhador na escravatura, torna o senhor direta e imediatamente alienado e explicitamente prisioneiro da situação escrava. E o negro, por sua vez, necessitando libertar-se dos estereótipos construído durante a escravidão, segue um padrão de conduta que lhe é imposto e que se opõe ao que lhe faz referência: a negritude. Parte de um padrão estereotipado para outro que lhe é cobrado, caindo numa armadilha de sua própria identidade.

## 1.7. RACISMO CIENTÍFICO E O IDEAL DE BRANQUEAMENTO.

Em meados do século XIX, em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam como modelo teórico viável para justificar o intrincado jogo de interesses das classes. Problemas relativos à substituição da mão-de-obra e a manutenção da hierarquia social, traziam a tona a necessidade de criar diferentes critérios de cidadania. À partir daí, o tema racial se torna um novo e promissor argumento para o estabelecimento das diferenças sociais, isto porque, a pluralidade racial nascida no processo colonial representava, no imaginário da elite, uma ameaça e um obstáculo na construção de uma nação que se pensava branca.

Porquanto, na Europa, houve uma transição teórica que se deu, a princípio, com a quebra dos ideais Iluministas, que defendiam a igualdade dos povos e nações, dando lugar ao conceito de *raça* que antevia heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos, diferenciando-os, marcando as determinações dos grupos biológicos, em detrimento do indivíduo, o que lhe negava subjetividade. Assim, a visão *monogenista* que acreditava que a humanidade provinha de uma única origem, sendo as diferenças de povos decorrentes de uma maior degeneração ou perfeição do Éden, era baseada num conceito bíblico e foi posteriormente substituída pela a visão *poligenista*, pelos quais seus autores partiam do pressuposto de que existiam vários centros de criação, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais observadas. A Teoria poligenista que, aparentemente demonstrava o direito a diversidade cultural, desembocou na cristalização de heranças biológicas advindas das supostas raças distintas, designadas hierarquicamente, não se reduzindo, seja pela aclimatação ou cruzamento, a uma única humanidade.

A *frenologia* e a *antropometria* foram teorias influenciadas pela poligenia que interpretava a capacidade humana tomando como referência o tamanho e a proporção do cérebro dos diferentes povos. Assim se deu a teoria desenvolvida pelo antropólogo do século XIX Andrés Ratziu, que media o índice encefálico, e Cesare Lombroso, autor da teoria da antropologia criminal, que defendia que a criminalidade era um fenômeno físico e hereditário, então, racial. O poligenismo quebrou, assim, o conceito de que existiam “leis naturais” que possibilitavam um elo entre os homens, o que desfavoreceu a idéia da igualdade, da possibilidade de comunicação e de troca entre os povos (SCHWARCZ, 1993).

À partir de 1859, com a publicação de “A origem das espécies” de Darwin que defendia o ser humano como sendo de uma origem única, houve a diluição de várias disputas

entre monogenistas e poligenistas. Ambas as teorias, partindo do pressuposto evolucionista, passam a defender seus ideais por meio de questões de cunho político e cultural. Isto é, os monogenistas continuaram a hierarquizar raças e povos em função de seus diferentes níveis mentais e morais, e os poligenistas afirmavam que, apesar de termos vindo de ancestrais comuns, a humanidade havia se dividido havia tempo suficiente para configurarem heranças e aptidões diversas.

Na Europa, a medida que suas potências cresciam econômica e politicamente, e que consolidavam sua dominação sobre novas partes do mundo, seus pensadores começaram a formular teorias para explicar tal sucesso. Criaram teorias que os supervalorizavam pelo clima e hereditariedade, por exemplo, desvalorizando as sociedades do Novo Mundo que eram miscigenadas e de clima tropical que desfavorecia o desenvolvimento biológico e social. As teorias raciais estrangeiras pregavam uma concepção pessimista da mestiçagem e, como o país já era caracterizado pela população predominantemente cruzada, tais teorias tiveram que ser modificadas pelo suposto das diferenças entre as raças e sua natural hierarquia à partir do *Darwinismo Social*. O darwinismo social, defendido pelo abolicionista Silvio Romero, seria a ênfase na mistura das raças, sendo o resultado desse cruzamento a melhoria da população, pois esta herdaria somente as qualidades de seus ancestrais. Porém, tal teoria se construiu contraditória porque alegava que a mistura também resultava em degeneração da raça já que o branco, como povo culturalmente superior, melhoraria a condição do índio e do negro, mas se corromperia por esse contato (SKIDMORE, 1976).

Assim, graças ao esquema simbólico, político e científico armado para a manutenção das posições sociais, a abolição não ameaçou o predomínio econômico e social estabelecido em hierarquia anteriormente. 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 diferenciação social, os traços fenotípicos dos africanos e seus descendentes passaram a ser prioridade para categorização social, que também sofria influência, em menor escala, do status social. Mesmo o fenótipo sendo predominante no trato das relações sociais, a descendência racial não era totalmente descartada, ficando o mestiço disfarçado de branco receoso de sua origem ser descoberta e assim, ser discriminado.

A visão pessimista da miscigenação possibilitou a formulação da perspectiva de que um dia, tal intensidade de cruzamento cessaria com a dominância dos genes brancos entre a população, nascendo dessa idéia o que se denominou de *ideal de branqueamento*.

Sobre a mestiçagem, autores como Broca (*apud* SCHWARCZ, 1993) falava da infertilidade do indivíduo híbrido (mula = mulato = animal infértil), sendo contraposto por teóricos deterministas, como Gobineau e Le Bon (*apud* SCHWARCZ, 1993), que lastimavam a “extrema fertilidade” dessa população que herdava sempre as características mais negativas das raças cruzadas. Os mulatos eram considerados uma raça bastarda, um ser ambivalente que sempre herdavam as piores características de cada espécie. A miscigenação era, então, fenômeno a ser ainda evitado, mesmo sendo fato no Brasil, seja pelo seu caráter de degeneração moral, seja pela degeneração física e intelectual. A mestiçagem era definida como a causa do atraso ou de uma possível inviabilidade da nação em desenvolver-se adequadamente e, mesmo existindo teorias, como a de Buffon (1971 *apud* MUNANGA, 2004), que alegava que a terra era povoada por mestiços, sendo os seres humanos categorias intermediárias, o que predominou no pensamento ocidental foram teorias como a de Voltaire (*apud* MUNANGA, 2004), que acreditava na fixidez da espécie, considerando a mestiçagem uma anomalia lamentável e acidental. Dessa forma, o modelo racial de análise foi agregado ao discurso de cunho liberal. E, para avaliar a absorção das teorias raciais no Brasil, não basta buscarmos apenas o que foi importado enquanto idéia, mas antes refletir sobre o pensamento racial brasileiro que, no seu esforço adaptativo, atualizou o que combinava e descartou o que, de certa forma, era problemático para a construção de um argumento racial no país.

Assim, no Brasil, sob tais influências teóricas, porém não podendo mais evitar a hibridação, buscou-se no cruzamento das raças, a esperança de a seleção natural privilegiar as características da raça branca, resultando daí a necessidade de imigração de brancos. O próprio Buffon (1971 *apud* MUNANGA, 2004), acrescenta em sua teoria sobre a mestiçagem que, apesar desta mistura de raças não ser um instrumento de contaminação da raça branca, o contínuo cruzamento reconduz de forma rápida a espécie a seus traços originais, isto é, bastariam quatro gerações de cruzamentos sucessivos com o branco para que o mulato perdesse os traços degenerados do negro, tornando-se puro novamente, tornado-se o branco idealizado.

## 1.8. O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL.

A partir do ano de 1930 opera uma evolução cultural que buscava novos caminhos na orientação política do país, tendo como preocupação principal o desenvolvimento social, que clamava pela extinção das teorias raciais do século XIX, já que estas não estavam mais satisfazendo as expectativas sociais, por o contingente de negros e mestiços ser superior ao número de brancos. Neste contexto oportuno, surgem teorias como a do antropólogo Gilberto Freyre que, a partir da retomada da temática racial, passa a compreender a identidade nacional numa perspectiva oposta das teorias racistas, porém não menos prejudicial para os negros.

Gilberto Freyre alega, em seu livro *Casa grande e senzala* (2005), que a aproximação dos senhores brancos com as mulheres negras e índias foi possível, não só pela escassez de figuras do sexo feminino na Colônia, como também à flexibilidade dos lusitanos. Essa aproximação dos senhores brancos e mulheres negras e índias possibilitou, segundo sua teoria, uma zona de confraternização entre as raças, gerando a miscigenação, que desloca o conceito de raça para o conceito de cultura. Com a miscigenação e o foco na família patriarcal do Nordeste como o grande fator da colonização e o princípio único da formação racial no Brasil, houve a integração de forma harmoniosa da sociedade brasileira, o que pôs fim a angustiante persistência da heterogeneidade racial, já que a mestiçagem nos torna igual, anulando o preconceito racial, desembocando no alívio da democracia racial. Isto é, as teorias que alegavam que os mestiços eram frutos de um cruzamento harmonioso entre raças distintas, e que tal fruto compunha uma nova raça, sendo esta a raça única do povo brasileiro, traziam consigo o objetivo de camuflar as diferenças raciais existentes no Brasil e suas conseqüentes diferenças sociais.

Gilberto Freyre valorizava a mestiçagem, mas mantinha intocadas as idéias de inferioridade e superioridade, e ao elevar a mestiçagem à característica nacional, desafricaniza o país, branqueia o Brasil. A democracia racial se mitifica por exaltar a idéia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, o que permite às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão dos quais são vítimas. Encobre os conflitos raciais, já que somos homogêneos enquanto identidade nacional, tirando das classes subalternas a possibilidade da tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. O

lugar do mestiço pontua a ambigüidade de cor/classe no Brasil marcada pela ausência de coesão e líderes representativos (MUNANGA, 2004).

Da tentativa de tornar branca a população brasileira a partir do contínuo cruzamento entre as “raças”, herdamos um país plural cromaticamente, inviabilizando o embranquecimento nacional, sendo a mestiçagem no Brasil não uma prova de integração e harmonia social e racial da época, mas sim uma forma dupla opressão racial e sexual, onde o negro mestiço situa-se numa posição flutuante na sociedade, sem definição específica.

Apesar desse branqueamento físico da sociedade não ter conseguido o êxito desejado, que era embranquecer a sociedade brasileira, o ideal inculcado através de mecanismos ideológicos ficou quase que intacto na psicologia do brasileiro. Sendo que, tais teorias racistas, agregadas a historicidade das relações raciais no Brasil, desenvolveram a perspectiva que prima pela exclusão e trata as diferenças como deficiências, prejudicando a busca da identidade baseada na “negritude e na mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem-na superior.

Os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, resultado da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Porém, essa vantagem branca não é mencionada, o que permite não indenizar de alguma forma os negros. O que está em jogo, segundo Bento (2003), são os interesses econômicos da elite branca que mantém e conquista seus privilégios através da manutenção da discriminação, independente desta ser causada intencionalmente ou por preconceito. Por esse motivo, as políticas compensatórias ou de ação afirmativa são transformadas em protecionismo, premiando a suposta incompetência negra, já que justificam que os negros tiveram as mesmas oportunidades que os brancos na pós-abolição.

As desigualdades raciais, construídas no decorrer da história nas relações políticas e sociais, naturalizaram-se, tornando características próprias da população negra brasileira que passou a ser vista através dos mais variados estereótipos<sup>2</sup> negativos. O negro é um homem negro, o que quer dizer que por uma série de fatores sociais e aberrações afetivas (FANON, 2008) ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo. Essa retirada

---

<sup>2</sup> “Os estereótipos raciais e nacionais são juízos de valor sob a forma de representações mentais que indivíduos de um grupo humano fazem dos membros de outras raças que de ordinário baseiam-se em impressões... ou em conhecimentos incompletos e imperfeitos” (AZEVEDO, 1966 *apud* TRAMONTE, 1996, p. 171).

do negro desse universo social em que está patologicamente inserido será possível através de um único destino: alcançar o branco. Esse processo, que mantém o ideal de branqueamento, será batizado estratégica e camufladamente de mestiçagem, no intuito de anular as diferenças de raças e criar um ideal de nacionalismo unificado.

Silvio Romero busca a confirmação de que no século XIX o ideal de branqueamento já estava em processo de substituição por uma nova identidade nacional, se não ideal, mais amena. Ao referir-se a composição étnica e antropológica da população brasileira, Silvio Romero (1888/1949 *apud* SHWARCZ, 1993) ressalta que somos todos mestiços, se não formos mestiços no sangue o somos na alma. Isto é, havia uma construção cultural da mestiçagem que transpunha as barreiras genéticas e de descendência racial para abarcar uma antropologia do brasileiro, tida como mestiça e, por isso, única.

#### 1.9. RACISMO CORDIAL.

A penetração cultural negra não necessariamente impulsionou a inserção da pessoa negra na sociedade, e se a cultura possibilitou alguma forma de inserção do povo não foi a nível social e/ou econômico. Os estereótipos então, resignificaram-se, já que estes mudam com o tempo e respondem à situação econômica e política atual, sendo que não havia interesse da população dominante de mudar sua posição. A imagem do negro no Brasil dependia de sua posição na sociedade, que estava impossibilitada de mobilidade, e de sua força para conquistar um espaço de vantagem que o representasse e modificasse sua imagem no Brasil.

Assim, a mestiçagem seria outra dificuldade em firmar a existência de uma possível identidade negra positiva. Tal identidade alega a união de todos os brasileiros numa unidade nacional identitária, já que não existe raça pura no país. Porém, segundo Munanga (2004), tal proposta imbui uma nova sutileza ideológica para recuperar a idéia da unidade nacional não alcançada pelo fracassado branqueamento físico. Uma identidade única impossibilitaria a definição da diversidade e pluralidade nacional, encobriria injustiças étnicas, raciais e fenotípicas, além de negar a solidariedade aos poucos negros e índios indisfarçáveis, aos orientais e minorias brancas que tem o direito de se acharem diferentes. A tentativa de usar a ideologia da mestiçagem como única forma de expressar uma identidade racial no Brasil deu origem a um “sub-racismo” derivado do racismo original, criado contra a pessoa de cor negra,

pois encobre graduações discriminatórias associadas a variações cromáticas. Isto é, os vários cruzamentos entre pessoas de origens diferentes determinariam se este descendente está mais próximo ou mais distante do ideal branco, incentivando às múltiplas formas de preconceitos determinados pela cor da pele e características física, além de favorecer a disputa entre as pessoas de origem negra em busca de um lugar num grupo privilegiado – o dos considerados brancos. Essa hierarquia das nuances tem efeito de deslocação, porque o sub-racismo nela implicado dificulta a formação da consciência comum.

Atualmente, com as leis anti-discriminatórias e com as normas da política da boa convivência social, o racismo sofreu apenas uma transformação formal de expressão. É sabido pela grande maioria da população que o racismo é crime inafiançável, além de ser esteticamente inadequado confessá-lo, então, busca-se num comportamento de discriminação contra negros e seus descendentes uma forma disfarçada por uma “polidez superficial” (LIMA; VALA, 2004), definida pela nomenclatura de racismo cordial, uma forma de fingir a tolerância racial. O racismo não é dito, é pressuposto nas representações que exaltam a individualidade e a neutralidade racial do branco, enquanto o destaque da cor negra, ou dos traços do mestiço, o torna vulnerável ao preconceito, como se a questão do preconceito não tivesse um agente branco, mas antes uma questão de vulnerabilidade (inferioridade) racial. Por esse motivo é que Carone (2003) enfatiza a necessidade de também estudar o branco, pois só assim seria possível focalizar as diferentes dimensões do privilégio. Isso porque, mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, mesmo que, fruto da crença da democracia racial, seja difundido que o *apartheid*<sup>3</sup> que nos assola é de cunho estritamente social.

Dessa forma, firmou-se o tripé que sustenta as relações raciais no Brasil: o contínuo de cor, a ideologia do embranquecimento e a democracia racial. Como um país que se baseia na ideologia da democracia racial, onde inexistem as barreiras de cor e de raça o que, associada à ideologia do embranquecimento como forma de alcançar o ideal de ser humano, cabe ao indivíduo negro se distanciar de seu grupo de origem (racial) para assim, buscar por conta própria ascender socialmente. Assim, a democracia racial no Brasil se constitui como mito. Mito no sentido da construção de uma fala, de um discurso que tem por objetivo escamotear o real. Então, o mito da democracia racial nada mais é que a construção de um ideal ilusório e

---

<sup>3</sup> Apartheid – Do inglês “apartar”, “separar”, “desunir”. Também é atribuído ao regime que dominou a África do Sul durante décadas, onde negros tinham seus direitos vetados pelos brancos, sofrendo assim, agressões físicas e psicológicas.

avesso a realidade, naturalizando a história do negro no Brasil. Para afirmar-se ou negar-se negro é preciso ter como referencial o branco, sendo a espontaneidade da pessoa negra negada já que esta precisa manter-se em vigília para confrontar, para negar, para afirmar a cor ou descendência africana.

Na década de 1970, surge no Brasil um movimento político em prol de uma verdadeira democracia pluriracial e pluriétnica, tendo como seu principal expoente o militante Abdias do Nascimento. Essa corrente intelectual pregava a democracia para todas as raças, conferindo-lhes igualdade econômica, social e cultural, ou a quebra do hipócrita estandarte de que somos uma democracia racial. A nova interpretação da história do negro no país fez rever a condição do mestiço na sociedade. Este passou a ser o maior indício do preconceito racial, já que é resultante da concubinação e de relações fortuitas, além de não ter uma identidade própria, já que a coação e pressão os forçaram a aliená-la, transformando-os física e culturalmente em brancos. Assim, a idéia de uma nova etnia nacional traduz a de uma unidade que restou de um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades étnicas e da conseqüente camuflagem do preconceito. A partir de estatísticas formuladas por Ianni no sul do Brasil (1972), o branco elimina os negros e os mulatos do seu círculo de convivência íntimo, que é a família, e assim consegue dissimular as barreiras rígidas impostas aos não-brancos.

Existe um genocídio cultural e racial forçado, assimilado, na idéia da miscigenação e/ou sincretismo, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente. Isso porque, tal assimilação de identidades para a formação de uma identidade nacional foi desenvolvida hegemonicamente por uma visão eurocêntrica que dilui a negritude numa vasta escala de graduações, quebrando a solidariedade, reduzindo a combatividade, insinuando a idéia de que a ordem social é uma ordem natural, senão sagrada. (RIBEIRO, 1995)

#### 1.10. CULTURA DE RESISTÊNCIA.

Enquanto cativo e depois como liberto, o negro criou um sistema que o possibilitava expressar, mesmo que parcialmente, sua cultura. Visto que a cultura potencializa o reencontro do antigo e do novo, essas manifestações não só firmaram o contato do negro com sua origem africana, como também o tornou construtor de novas formas culturais a partir das influências aqui presentes. Com a abolição da escravatura, as várias formas culturais expressas pelos

negros se tornaram mais evidentes e, mesmo ainda havendo opressão perante tais expressões, os negros aproveitaram as possibilidades de manifestarem-na em benefício de sua história e de sua identidade.

Durante o tempo que durou a escravidão no Brasil, o misto cultural trazido da África com seus vários reinos, línguas e etnias, juntam-se as culturas indígenas e européias aqui encontradas. As congadas, danças trazidas do Reino do Congo na África, só poderiam ser apresentadas aqui no Brasil se seus participantes estivessem reunidos nas chamadas Irmandades Afro-católicas, demonstrando o sincretismo forçado que os negros tiveram que se submeter para darem continuidade a sua cultura. Essa imposição dos colonos aos escravos tinha a óbvia intenção de controlá-los, por mais que parecesse inviável manter sob vigilância o enorme contingente de escravos urbanos que viviam nas ruas trabalhando de *ganho* ou de *aluguel*. O samba, por exemplo, descende do *semba*, que é dança de umbigada originária de Angola que, por efeito “do transplante” (LOPES, 1988) dos antigos escravos para o Brasil, se modificou artisticamente. Já as escolas de samba são frutos do hibridismo da tradição africana com as procissões católicas do Brasil colonial, por suas apresentações se efetivarem em forma de cortejo. Assim, os negros aproveitaram com sabedoria a estrutura que os brancos lhe ofereceram em proveito de sua continuidade histórica (LOPES, 1988).

O carnaval brasileiro inicia-se no século XVIII, com a importação do *entrudo*, de origem portuguesa, que constituía brincadeiras de “mela-mela” com farinha, ovos podres, banhos de água fria entre outras coisas, até desembocar, na segunda metade do século XIX, no chamado *Grande Carnaval*, que foi inspirado nos carnavais mascarados de Veneza. A partir daí formaram-se as Sociedades Carnavalesca onde, dentre outras coisas referentes às festividades, faziam-se campanhas de cunho social e abolicionista. Os membros dessas sociedades, muitas vezes, compravam escravos para alforriá-los no carnaval como forma de incentivo a essa prática e como meio de chamar a atenção para a questão alegórica da figura do escravo. Apesar de a prática abolicionista ser marcante no carnaval, a participação dos negros era abolida. Durante a época do entrudo, os negros livres realizavam cenas dramáticas tradicionais, marcando o período carnavalesco com sua presença, ainda que nas áreas periféricas. Durante o Grande Carnaval os negros são totalmente marginalizados, sendo proibidos a todos, inclusive os livres, de realizarem cortejos nas ruas centrais da cidade. Já que o carnaval da época era uma festa trazida da Europa e praticada por brancos, os negros criaram seu próprio carnaval com danças que relembavam os rituais festivos e religiosos da África, como o *cucumbi*, que é similar ao congado. No ano da Abolição (1888) desfilou pela

primeira vez a Sociedade Carnavalesca Triunfo dos Cucumbis, o primeiro cordão organizado dos negros no Estado do Rio de Janeiro (TRAMONTE, 1996).

Segundo Souza (2006), com o fim da escravidão no século XIX, a cultura trazida da África pelos cativos foi mantida através das lembranças dos africanos ainda vivos no Brasil e reformuladas pelos afro-brasileiros. Isto é, o que havia de africano no Brasil continuou a ser cultivado, mas nada de novo foi introduzido. A partir daí, o que as comunidades negras criaram pode ser considerado assunto exclusivamente brasileiro. Assim, a cultura negra que foi cruelmente perseguida como manifestação bestial e primitiva, sendo ridicularizada pela elite dominante e pelos brancos em geral, foi mantida, reformulada, recriada e criada insuflando a resistência de cultura que se tornou no século XXI, cultura de resistência.

Segundo Tramonte (1996) a marginalização dos grupos de negros, pela sua ausência das instituições trabalhistas e pela perseguição do Poder Público que os acusavam de desordeiros e violentos, era evidente no final do século XIX e, por mais que dificultassem o acesso destes ao mercado de trabalho e a consequente inserção social, excluindo-os social e economicamente, estes grupos de negros livres continuaram a reunir-se para cantar e dançar. Com a contínua perseguição aos descendentes de africanos, o samba se torna proibido pelo Código Penal, sendo a opinião pública induzida a encarar a arte e cultura negra como atividade bárbara e grosseira, reforçando estereótipos negativos de sua presença social. Proibidos de acessar lugares centrais, os negros começam a executar sua música e dança nos pátios dos cortiços, vielas e becos dando continuidade ao seu carnaval, independente das leis e opiniões públicas o rechaçarem. Muitos sambistas, capoeiristas e músicos negros foram presos nessa época por manifestarem sua cultura de forma explícita e, mesmo com todas essas divergências de interesses, no final do século XIX, a formação musical carnavalesca já começa a demonstrar forte influência de ritmos originários afro-brasileiros. Surge o chamado *rancho*, nome de grupos carnavalescos estáveis formados por negros que adaptam sua musicalidade inicial baseada no batuque africano, suavizando seu ritmo para ser aceito pela sociedade “branca”. Tramonte (1996) caracteriza essa transmutação de ritmo primitivo (africano) para um ritmo mais cadenciado (afro-brasileiro) dos ranchos dos negros como uma suposta esperteza e até necessidade dessa camada da população de situar-se dentro do país, alargando seu território de alcance num movimento de expansão sócio-geográfico, denominado pela autora de “territorialização”. “Os ranchos aproveitam a festa europeia do carnaval para retomar dos cordões a tática de penetração coletiva (espacial, temporária) no

território urbano e afirmar, através da música e da dança, um aspecto da identidade cultural negra” (TRAMONTE, 1996, p. 26).

No século XX, as associações de trabalho, recreativas, jornais e companhias artísticas foram criadas por grupos que tinham o intuito de denunciar o preconceito e a marginalização aos quais eram submetidos os afro-brasileiros. A importância da cultura negra, no sentido da territorialização do negro no Brasil, se deu pelo rompimento da divisão do espaço social e o aumento do alcance dessa cultura, suavizando os conceitos que os estrangeiros faziam da cultura e do povo brasileiro, além de suavizar também as relações conflituosas nacionais. É, pois, uma vitória das camadas marginalizadas pela cor na sua conquista do direito de participar dos folguedos carnavalescos de rua, onde ostentavam música e danças, de visível origem africana, revelando certa valorização destes traços culturais. É ao mesmo tempo, um movimento de continuidade e afirmação de valores culturais negros, por ser um discurso tático de resistência no interior do campo ideológico (SOUZA, 2006).

Tramonte (1996) ressalta que a construção hegemônica negra no Brasil parte da insistência, paciência e habilidade política desta camada da população de trabalhar alianças e ir adentrando na chamada “sociedade branca”, penetrando culturalmente no Brasil por um processo lento e difícil, porém vigoroso. Essa afirmação se justifica pelo fato de, mesmo com todas essas conquistas na opinião pública, a cultura negra ainda não havia sido legalizada, ficando sua manifestação a mercê de perseguições policiais e de autoridades. As concessões para as atividades eram feitas pelas alianças construídas (propinas dadas a policiais, apoios de políticos), e pelas atividades serem executadas cada vez mais em lugares escondidos, isto é, seguros. A autora define essa postura pacifista como um movimento típico de resistência e estratégia de luta, encontrados também na luta do indiano Mahatma Gandhi e o norte-americano negro Martin Luther King.

Segundo Ianni (1975), o crescimento urbano e industrial nas primeiras décadas do século XX possibilitou a consciência das classes populares sobre a possibilidade de mobilidade social, impulsionando um comportamento que favorecesse uma melhor posição na escala social. Porém, se a possibilidade de ascensão social não é possível pelo fator econômico, ela se dá pelo apelo ao aspecto da afirmação cultural. O negro precisaria ultrapassar por conta própria (já que o branco mais que se omitiu, virou-lhe as costas, levando consigo toda riqueza acumulada durante a escravidão) as barreiras da discriminação, os

inconvenientes da pobreza e da inércia social, para se emancipar, sendo a cultura a base de apoio que impulsionou a busca desse objetivo.

Para Souza (2006), as tradições afro-brasileiras, tidas como cultura popular, foram e continuam sendo cultivadas como forma de afirmação de identidades negras e mestiças. No culto afro-brasileiro reverenciam-se entidades africanas, afro-brasileiras e indígenas, nos jongs (samba de umbigada típico do Rio de Janeiro) e batuques há a dança e o desafio da tradução das letras cantadas em dialetos; nos maracatus e congadas há a reverência a reis africanos e santos católicos; nas rodas de capoeira mostra-se o ritmo, a ginga e a arte da defesa sem ataque sendo, pois, cultura popular utilizada pelas classes mais pobres da população, já que havia a tendência dos negros ricos afastarem-se de suas origens culturais como forma de ascender socialmente. Porém, segundo a autora, a partir de 1960, quando a África começou a se livrar do jugo colonial, houve uma mudança na atitude dos negros africanos e dos negros da diáspora<sup>4</sup> que passaram a reivindicar o retorno às suas origens raciais e culturais africanas.

Assim, a mudança de atitude perante os negros e sua descendência africana vem se tornando possível graças a contraposição destes frente às teorias racistas, que defendiam a evolução como parâmetro para distinguir em inferior e superior, as diferentes raças. Isto é, quebrou-se o paradigma que definia a humanidade por uma única trajetória de desenvolvimento, diferindo no âmbito cultural, não no âmbito evolutivo. À partir desses questionamentos, tornou-se possível vislumbrar vários modelos ideais (estéticos, sociais, culturais), possibilitando ao povo negro o orgulho e afirmação de uma identidade particular.

Pensando nessa discussão acerca da possibilidade da constituição do orgulho negro, a negritude, no contexto do racismo brasileiro, iremos discorrer a seguir sobre a pertença religiosa como constituidora de identidades individuais, ressaltando as possíveis diferenças entre a influência que exerce a religião afro-brasileira e a religião neopentecostal na afirmativa negra.

---

<sup>4</sup> Diáspora – nome dado a dispersão de um povo, que sai ou é expulso da sua terra de origem, espalhando-se por vários lugares, mas mantendo uma ligação entre si.

## CAPÍTULO II

---

### RELIGIÃO E PERTENCIMENTO.

*“O amor à verdade, afirmada como posse, é o lado risonho do seu oposto: a intolerância para com aqueles que sustentam um pensamento divergente.” (Rubem Alves, 1979)*

Nesse capítulo abordaremos o pertencimento religioso a partir da imersão cultural como facilitadora de uma consciência histórica e social dos afro-brasileiros, levando em consideração o caráter cultural da religião, tratando da influência do pertencimento à uma instituição religiosa na afirmação da identidade negra, enfatizando tanto o pertencimento afro-religioso como o pertencimento evangélico neo-pentecostal. Consideramos a função da religião de acordo com a definição de Max Weber, que seria providenciar um sentido à existência do sofrimento e algum meio para superá-lo ou transcendê-lo, não tendo a intenção de reduzir a religião a uma questão folclórica ou puramente tradicional, mas não sendo foco abordar o sentimento religioso – a religiosidade. Dessa forma, iniciaremos falando um pouco da história da formação do Candomblé no Brasil e seu caráter de resistência religiosa e cultural, e a sua possível função de amparo a uma referência africana deteriorada pela diáspora e pela escravidão, mas necessária ainda a afirmação da negritude. Em contrapartida, falaremos também, de forma sucinta, sobre a formação e peculiaridade das religiões neo-pentecostais no Brasil, ressaltando sua popularidade e franco crescimento, além de questionar a presença maciça de negros e afro-brasileiros em seus cultos que tanto disputa o campo religioso com as religiões de matriz africana.

#### 2.1. CANDOMBLÉ: RELIGIÃO DE RESISTÊNCIA.

A história do Brasil e do povo brasileiro está ancorada pelo estigma da escravidão e pela perseguição, mesmo após a abolição, das manifestações de origem afro-brasileira, principalmente a religiosidade. Levando em consideração as perseguições sofridas direta e indiretamente pelo Candomblé e a sua função de representatividade da população negra, caracterizamo-lo como religião de resistência. Sua resistência se deve ao fato de ter sido criado no contexto da escravidão e da proibição de junções comunitárias de cativos para qualquer finalidade religiosa, e também por ter sobrevivido ao sincretismo e ao tempo, possuindo ainda a força de retratar a história brasileira com sua herança africana. O africano se tornou afro-brasileiro ao consagrar o novo território que habitava, fundando não só seu mundo particular, mas o mundo que hoje conhecemos como Brasil.

Durante o tráfico negreiro, trasladaram para o Brasil uma pluralidade de culturas na forma de memória e de experiência individualizada, consideradas por Bastide (1986) como fragmentos de culturas desprovidos de institucionalização que lhes davam expressão. A sociedade afro-brasileira só se constituiu com a criação de estruturas sociais complexas que acomodassem as múltiplas culturas africanas trazidas por indivíduos ou grupos de escravizados. A formação de uma comunidade religiosa afro-brasileira foi um dos fatos que demonstram essa (re) construção cultural à partir do referencial africano com o intuito de resistência ao sistema escravista opressor, e principalmente, como forma de suportar o infortúnio da condição de escravo, sendo a religião uma alternativa para suportar o cativo.

Caracterizado por Verger (1997) como de uma extraordinária resistência oposta às forças de alienação e de extermínio com que freqüentemente se defrontavam, o Candomblé surpreendeu a todos aqueles que tentavam justificar a cruel instituição do tráfico de escravos com o argumento de que as atividades dos traficantes constituíam o meio mais seguro e mais desejável de conduzir à Igreja as almas dos negros, o que seria mais recomendável do que os deixar na África, onde se perderiam num paganismo degradante ou estariam ameaçados pelo perigo da sujeição herética às nações estrangeiras, para onde seriam, no mínimo, deploravelmente enviados.

A constituição e sobrevivência histórica das Casas de Axé, mais especificamente, os terreiros de Candomblé no Brasil do racismo, da perseguição à seus cultos e da intolerância para com as religiões de matriz africana demonstra o quão importante representa a presença do sagrado para a história dos negros na diáspora, configurando-se num forte indicativo de resistência e sobrevivência cultural, onde o sincretismo e ao mesmo tempo o desafio à

imposição religiosa possibilitou a reconstrução cultural e social do negro, preservando e ressignificando seus vínculos identitários com a África e o Brasil.

### 2.1.1. RESSIGNIFICANDO A NEGRITUDE.

O Brasil é permeado de reminiscências africanas, nas cores, nas manifestações culturais, nos tipos humanos e na sua história. A África como espaço geopolítico é substituída por uma representação mítica no Brasil (HOFBAUER, 2006). E por esse motivo, a religião hoje conhecida como Candomblé, ou mais popularmente como “macumba”, representa um oásis vivo dessa africanidade, mesmo tendo o Candomblé nascido em terras brasileiras. Esse surgimento da religiosidade afro-brasileira e sua manutenção foram relevantes para a sobrevivência social e psicológica do africano e seus descendentes. Como ressalta Eliade (2001), a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo, e só a partir do exercício de uma religiosidade que mantivesse elementos essenciais africanos e criasse outros adaptativos para o contexto brasileiro é que os cativos poderiam vivenciar esse espaço como um ponto de referência sagrado pelo qual pudesse resistir, fundando a si e a seu novo mundo.

Entendemos que a construção e a manutenção da instituição do Candomblé para uma formação identitária dos afro-brasileiros são de suma importância, possuindo a função de saciar “a sede de ser”, definida por Eliade (2001) como sede ontológica, ou melhor, impedir o massacre e morte ontológica forçada da escravidão; hoje sendo aparato de resistência cultural, de sobrevivência à perseguição e a pluralidade religiosa.

Durante a escravidão, com a opressão e anulação da africanidade pelos escravizadores acontecia a uma morte simbólica, morte social (PARÉS, 2006). Nela o africano escravizado era “coisificado” (QUEIROZ, 1990), identificado pelo nome do seu proprietário e pelo nome da nação designado pelos traficantes, muitas vezes não sendo sua nação de origem, mas o porto ao qual foi embarcado para o Brasil. Também era adjetivado pelo seu valor comercial, que dependia de sua idade, sexo, condições físicas e habilidades. Sua identidade pessoal, assim, se não totalmente suprimida ou substituída, era severamente relativizada por outra gerada e imposta de fora (PARÉS, 2006).

Segundo Parés (2006), no nível individual, ou no convívio com os parceiros de cativeiro, alguns traços da identidade pessoal original podiam ser mantidos. Mas, no cotidiano

das relações com a sociedade mais ampla, a nova identidade imposta pela escravatura se mostrava a forma mais operacional de se apresentar aos outros. Porém, paralelamente à dinâmica de identificação externa exercida pela classe dominante, os africanos e seus descendentes foram criando novas formas de solidariedade e de identidade coletiva, na medida em que as novas circunstâncias o permitiam: No convívio das senzalas e dos grupos de trabalho da cidade, a partir do reconhecimento de semelhanças lingüísticas e comportamentais e da identificação de lugares de procedência comuns ou próximos, novos grupos mais amplos foram ganhando uma autoconsciência coletiva. O reconhecimento de semelhanças para com alguns indivíduos reforçava a diferença para com outros como propõe Silva (2003): identidade e diferença são resultados de atos de criações lingüísticas, sendo produto da cultura e dos sistemas que a compõem. O africano diferenciava-se do negro nascido no Brasil, que por sua vez diferenciava-se do mestiço de branco com negro. À partir dessa diferenciação simplificada representada aqui (pois há outros exemplos de diferenciações mais complexas, como dentre os africanos e suas respectivas etnias) é que se constitui a identidade multidimensional, isto é, a identidade que se modifica constantemente a medida que se toma um referencial diferente para a definir.

Da mesma forma que se diferenciavam cativos de etnias diferentes, possibilitando entre esses uma coesa formação grupal, também os ritos religiosos se diferenciavam por práticas herdadas de determinadas regiões africanas. A língua no Calundu (Ver definição no capítulo I) e no Candomblé do século XIX é o principal elemento de diferenciação e expressão, seguidos da dança, canto e instrumentos musicais. A demarcação de etnia dentro do contexto religioso foi tão forte, que mesmo após dissolverem-se os laços com as nações africanas para os descendentes de africanos, essa denominação de contraste permanece até hoje nas Casas de Axé. O termo nação no Brasil perdeu sua conotação originária, de referência a uma origem africana objetiva, para se transformar num conceito exclusivamente teológico, passando a apontar padrões ideológicos e rituais dos terreiros de Candomblé, isto é, designa uma modalidade de rito ou uma formação organizacional definida em bases religiosas.

O Candomblé surgiu de um processo de institucionalização das crenças trazidas da África com novas crenças herdadas (dos indígenas) ou criadas no Brasil, e sua formação afrontou a sociedade escravista que, numa de suas justificativas para a escravidão, alegava que estava fazendo um ato de bondade ao desterrar o africano da terra em que praticava cultos pagãos e demoníacos batizando-os como católicos. Burlando, pois, as expectativas e a lei da

época, o cativo e posteriormente, o negro liberto executava suas crenças e valores o que, mais tarde, foi amplamente assimilado pela cultura nacional. O Brasil e sua religiosidade são mesclados com as crenças africanistas ou afro-brasileiras.

A iniciação num terreiro de Candomblé não dependia mais da congruência lingüística e cultural do neófito, mas sim de sua proximidade e escolha para com a Casa de iniciação. Dessa forma, a flexibilidade na aceitação de adeptos e na definição da nação de origem possibilita um ecletismo de nações e ritos comungados entre as Casas de Axé. Cada vez mais a categoria de nação é utilizada de forma ideológica, como uma estratégia que responde a interesses de legitimação social e através da qual o grupo pode estabelecer alianças com congregações prestigiosas ou dinâmicas de contraste com congregações concorrentes. A categoria de nação de Candomblé, que é associada a uma modalidade de rito, funciona como um importante fator de identidade coletiva.

#### 2.1.2. PERTENCIMENTO RELIGIOSO.

Segundo Gomes (2005), a identidade para se constituir realidade pressupõe uma interação. Isto é, a idéia que o indivíduo faz de si mesmo é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros, em decorrência de sua ação, nunca acontecendo de forma isolada, dependendo das relações dialógicas estabelecidas com estes. É, pois um fator social, por ser “negociada” durante toda a vida através do diálogo parcialmente exterior e parcialmente interior com os outros. Com a identidade negra não seria diferente, ela se constitui a partir de uma construção social, histórica, política e cultural repleta de densidades, de conflitos e de diálogos. É identidade confrontada pelo olhar do outro que, a partir daí, volta-se sobre si mesmo, pois só o outro interpela nossa própria identidade.

A identidade pessoal só se afirma quando há a identificação do indivíduo com o grupo ao qual pertence, já que a identidade grupal tem poder mobilizador (MUNANGA, 2004). Sendo que esta identificação se dá através de elementos comuns entre seus membros, o que fortalece o conceito da diversidade e, assim, o da injustiça social. A percepção da injustiça social só é possível através da compreensão de que existem, em contrapartida, grupos beneficiados. Isto é, a comparação entre grupos possibilita a dimensão da diferença em todas as suas nuances. Os processos subjacentes às formas como um grupo se compara a outro são imprescindíveis para a forma como seus membros o definem (TAJFEL, 1982).

A identidade negra é construída no indivíduo a partir de peculiaridades do seu grupo, como: o passado histórico escravista, sua situação como membros de um grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membros de um grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e sua cultura inferiorizada. Assim, uma forma de construção da identidade individual através da mobilização e coesão grupal foi pelo uso, na época da escravidão, de metáforas de parentescos. Os africanos que vinham na mesma embarcação (tumbeiros) para o Brasil se identificavam como mulungus, que significa irmãos. No caso de pessoas da mesma etnia, também se fazia uso da nomenclatura de parentesco. Por sua vez, as atividades de caráter religioso, nas associações e rituais, providenciaram formas institucionais para reforçar esse sentimento de comunalismo e de identificação com uma comunidade étnica. As irmandades católicas, espaço reservado aos negros escravizados para professarem a nova fé cristã, eram locais onde a construção desse parentesco de nação se iniciou mais fortemente, com seus reinados e folias organizadas de acordo com as nações africanas. Também os batuques, e mais tarde o Candomblé com a criação da chamada “família de santo” reforçaram ainda mais a legitimação dessa forma cúmplice de identificação.

Na história do Candomblé, é comprovada a persistência de certos valores e práticas junto à ressignificação<sup>5</sup> ou criação de outros valores e práticas. Há, portanto, alguma coisa que permanece ao lado de outra que se modifica. Por isso, se faz necessário o reconhecimento de certas continuidades herdadas da África, considerando também que o indivíduo como transmissor de cultura se converte em agente de mudança, e por isso a história do Candomblé precisa fazer um esforço de aproximação aos sujeitos históricos que foram seus protagonistas. Isto é, no Brasil a formação do hoje conhecido Candomblé deve-se a determinados povos africanos que ocuparam principalmente o nordeste (mais precisamente Alagoas, Pernambuco, Sergipe e Bahia) somado a condição de escravidão.

*“O Candomblé assume, então, a função de manutenção de uma memória reveladora de matrizes africanas ou já elaboradas como afro-brasileiras, criadora de modelos adaptativos ou mesmo embranquecidos – nos casos em que a religiosidade brasileira oficial participa definitivamente desse sistema.” (LODY, 1987)*

---

<sup>5</sup> Ressignificação: processo pelo qual, antigas significações são atribuídas a elementos novos ou pelo qual, novos valores mudam a significação cultural de formas antigas. (CUCHE, 1999)

### 2.1.3. CONSTRUINDO A AFRO-BRASILIDADE.

A identidade racial é uma dinâmica relacional, ou dialógica, segundo a qual o ‘nós se constrói em relação a eles’, um processo histórico, dinâmico, em que os sinais seriam selecionados e reelaborados em relação de contraste com o outro (BARTH, 1997). Assim, a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situação de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce a outras, enquanto se torna uma cultura de contraste. A partir dessa concepção, a identidade é percebida como uma construção estratégica na qual os atores sociais, em função de sua avaliação da situação que se encontram, utilizam recursos de identidade com intuito de atingir algum objetivo.

A identidade, levando em consideração a concepção apresentada, não é fixa, mas um processo de identificação gerado por contextos e interlocutores específicos. Nas interações sociais certos sinais diacríticos, fluídos e flexíveis seriam valorizados em função da utilidade de uma determinada identificação e de acordo com as preferências e os interesses do momento. Porém, Parés (2006) alerta que essa instrumentalização da identidade tem limitações ao considerar a influência resultante da identificação imposta pelos outros.

### 2.1.4. RESISTÊNCIA SINCRÉTICA.

A religião de matriz africana, assim como as demais manifestações culturais afro-brasileiras, sofreu fortes represálias quanto a sua execução, sendo ainda mais combatida por supostamente ir de encontro a religião oficial (católica) e, conseqüentemente, atentar contra os valores morais e sociais da burguesia colonial. Por essa perseguição, e por certo apego desenvolvido pelos cativos em relação aos santos católicos apresentados no Novo Mundo, é que o sincretismo se tornou conveniente no sentido de despistar os proprietários de escravos sobre a natureza das danças e cantos que estavam autorizando. Assim, rezava-se para santos católicos em referência às entidades africanas, e as relações entre esses dois segmentos religiosos não se deu por acaso, uniram-se elementos similares e representativos do santo católico que remetesse ao orixá:

*“Pode parecer estranho, à primeira vista, que Xangô, deus do trovão, violento e viril tenha sido comparado a São Jerônimo, representado por um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é freqüentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado a seus pés. E como o leão é um dos símbolos de realeza entre os iorubás, São Jerônimo foi comparado a Xangô, o terceiro soberano dessa nação.” (VERGER, p. 16, 1997)*

O sincretismo não foi uma ação estrategicamente planejada, mas sim um processo de reconhecimento e familiarização do que era apresentado, já que para assimilar o novo toma-se por referência o conhecimento adquirido anteriormente. Os santos católicos ao se aproximarem dos deuses africanos tornavam-se mais compreensíveis e familiares ao recém-convertido. Não se sabe, porém, se essa tentativa contribuiu efetivamente para converter os africanos, ou se ela os encorajou na utilização dos santos para dissimular as suas verdadeiras crenças. Percebe-se, por fim, que tal sincretismo possibilitou um “afrouxamento” das perseguições oficiais às manifestações religiosas dos afro-brasileiros, que declaravam estar, ao seu modo, professando sua cristandade. (Ver: RAFAEL, Ulisses, 2004, sobre a perseguição dos terreiros de candomblé no Estado de Alagoas no início do século XX)

#### 2.1.5. RESISTÊNCIA INSISTENTE.

A importância da cultura negra, no sentido da territorialização do negro no Brasil, se deu pelo rompimento da divisão do espaço social e o aumento do alcance dessa cultura, suavizando os conceitos que os estrangeiros faziam da cultura e do povo brasileiro, além de suavizar também as relações conflituosas nacionais. É, pois, uma vitória das camadas marginalizadas pela cor na sua conquista do direito de participar dos folguedos carnavalescos de rua, ostentando suas músicas e danças, de visível origem africana, revelando certa valorização destes traços culturais. É ao mesmo tempo, um movimento de continuidade e afirmação de valores culturais negros, por ser um discurso tático de resistência no interior do campo ideológico (SOUZA, 2006).

O candomblé, como referência de resistência cultural contou com a ajuda de uma ameaça real ou imaginada da “feitiçaria” sentida pelos senhores de escravos e, posteriormente pela sociedade geral que não compartilhava da crença afro-brasileira. O medo era o substrato psicológico que sustentava a feitiçaria e podia ser sabiamente manipulado pelos especialistas religiosos.

Porém, a divulgação da cultura negra e mestiça num país sem uma identidade nacional, possibilitou que tal cultura perdesse sua referência a um grupo específico como produtor, e passasse a ser vista como típica cultura nacional, excetuando a religião afro-brasileira que continua sendo associada ao povo negro e conseqüentemente, repudiada. Tal dissolução da cultura negra na cultura nacional demonstra valorização desse segmento racial/étnico para a formação brasileira, mas por outro lado, também dissolve sua fonte, tornando difusa sua origem. Dessa forma, a cultura negra tão importante para a nossa formação identitária enquanto nação perde seu vínculo de representatividade com seus produtores e conseqüentemente, o que seria um estímulo a constituição da identidade negra se perde e torna-se pouco objetiva.

Pensando na religião afro-brasileira como sincrética desde sua criação, e imaginando que a religião dominante que a influenciou foi o catolicismo que está, segundo Berger (1985), passando por um processo de secularização, supõe-se que assim como o catolicismo está sendo descentralizado de sua posição dominante, dividindo espaço com outras religiões, assim também, nas classes populares as quais o candomblé era mais difundido, este também perde sua força centralizadora. Por outro lado, podemos incluir o Candomblé como minoria cognitiva (BERGER, 1997), sendo um grupo de pessoas cuja visão de mundo difere significativamente da visão generalizada em sua sociedade. Mas, possivelmente na prática, a religiosidade afro-brasileira não possui uma visão de mundo que difere radicalmente dos adeptos de outras religiosidades, visto que a religiosidade brasileira compactua com um misticismo africanista, um fascínio ou medo que legitima a veracidade dessa religião. A não ser que se leve em consideração que apenas extra oficialmente é que se assume esse misticismo dentre a maioria, e oficialmente ela é ignorada ou perseguida por várias argumentações que a combatem: religião primitiva (no sentido pejorativo), demoníaca, etc. Nesse caso, os candomblecistas se incluem no rol da minoria cognitiva, ocupando uma posição desconfortável, não pela perseguição ou intolerância da maioria, já que racismo e intolerância religiosa são comportamentos vistos como politicamente incorretos pelos brasileiros que os camuflam, mas por esse conhecimento religioso não ser aceito como legítimo pela maioria. Segundo Berger (1997), na melhor das hipóteses, um ponto de vista de minoria tende a ser defensivo, no pior das hipóteses deixa de ser plausível para qualquer um. Assim, é que se ignora a religião de matriz africana no Brasil, ou a trata como folclore, destituindo-a de sua plausibilidade.

Pensando na classificação descrita anteriormente, de minoria cognitiva, a religiosidade afro-brasileira que se formou segundo Parés (2006), como uma instituição periférica e socialmente marginal, com um discurso social paralelo e por vezes contra-hegemônico, isto é, à partir de uma resistência cultural, hoje se configura como religião de resistência. A resistência foi a mola propulsora de sua criação, surgiu como uma resposta a escravidão e como resistência a desumanização do africano escravizado, hoje é a peça chave de sua manutenção e existência.

A marginalização dos negros e mestiços de negros no Brasil, durante e após a escravidão, contribuiu para a formação e legitimação do Candomblé como religião, mas, ao mesmo tempo, essa perseguição não só para com as pessoas de cor e traços negros que são adjetivadas com estereótipos construídos negativamente, mas também com os elementos culturais que remetem à essa negritude, pode ter causado uma certa aversão a tais práticas por esses mesmos negros. Isto é, tentando evitar ou diminuir o racismo sofrido, os negros evitariam qualquer manifestação cultural, comportamental ou coisa que o valha referente à herança negra, como uma forma de camuflar ou amenizar uma possível associação externa dele com a negritude. E por outro lado, enquanto marginalizados socialmente, pode ter havido um reforço da identidade racial e cultural diferenciada promovendo a procura de espaços de sociabilidade alternativos como o candomblé.

A diferença ritualística, pagã, do candomblé e sua complexidade iniciática e processual, junto com o preconceito de raça (transformado em marca, mais tarde) provocou a demonização da religião afro, o que reforçava sua perseguição e opressão. Assim mesmo, o Candomblé sobrevive até os dias de hoje. Tal sobrevivência que poderia ser considerado uma vitória da força de resistência do povo negro com essa difusão do misticismo africanista, pode também representar uma massificação e conseqüente perda do referencial de origem, e sua significância para a formação identitária (positiva) do povo negro, de sua negritude. Dessa forma existem movimentos contrários dentro da instituição do Candomblé que, estratégica e performaticamente, divulga ao mesmo tempo em que preserva e oculta a tradição. O Candomblé já tem um espaço nos meios acadêmicos, conquistando simpatizantes com certa importância social, vem aderindo aos cultos ecumênicos e exigindo participação nos eventos que tratam de religião; muitos terreiros de axé tornaram-se também empresas financiadas por órgãos federais, no intuito de difundir e perpetuar sua tradição, etc. Por outro lado, boa parte do culto candomblecista é marcado pelos “segredos religiosos”, ficando só uma ínfima parte da religiosidade aberta ao público em geral. Assim, crêem muitos babalorixás e yálorixás,

conseguem prevenir sua religião dos “ventos secularizantes<sup>6</sup>” e da banalização das suas práticas.

*“O candomblé caracteriza-se, entre outras coisas, por ser uma religião iniciática e de possessão extremamente ritualizada, onde os ritos são um acesso privilegiado às demais dimensões que o estruturam como o tempo, espaço, corporalidade, conduta, hierarquia, cargos, nomeação, panteão, etc. Conseqüentemente, o ingresso na religião implica uma ritualização correspondente do cotidiano dos seus adeptos que absorvem, particularizam e transformam essa estrutura a partir do modo como os ritos são rotinizados (vividos dentro da circunstância própria) por cada grupo ao longo do tempo.” (SILVA, 1995, p.121)*

Assim, esse movimento de “mostrar e esconder” a tradição religiosa do Candomblé implica uma necessidade de se fazer aceito socialmente, ao mesmo tempo em que visa preservar o que se caracteriza como sendo parte elementar de seu grupo diferenciado. Pois, o que move a busca de uma identidade negra é o mal estar frente a própria auto-imagem, causado pelas condições dadas socialmente, e seu intuito é compartilhar uma herança cultural/racial comum, numa cumplicidade agregadora de forças contra o preconceito e o apartheid social simbólico.

## 2.2. NEGROS EVANGÉLICOS: UMA CONTRAMÃO DA NEGRITUDE?

Caracterizamos a afirmação identitária como uma negociação social, fazendo um recorte relacionado aos adeptos do Candomblé e sua pertença a tal segmento religioso favorecesse um estímulo positivo sócio/cultural à constituição da negritude. Dessa forma, avaliamos o histórico das religiões neo-pentecostais no Brasil, e constatamos um discurso combativo à outras instituições religiosas como a católica, mas com maior ênfase, críticas diretas, às religiões de matriz africana, demonizando seus deuses, afirmando que seus adeptos cultuam o mal. Iremos, à partir desse pré-suposto, entender como se dá a afirmação da negritude num contexto religioso que vai de encontro a grande parte dos seus elementos constitutivos, a história e cultura negra no Brasil, supostamente dificultando a identificação de negros neo-pentecostais com os mesmos.

---

<sup>6</sup> Secularização é o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos (BERGER, 1985)

Durante muito tempo, a religião oficial do Brasil foi o catolicismo, religião dos colonizadores difundida unanimemente. À partir do século XX ocorreu uma pluralização religiosa resultado da sedimentação e reelaboração de tradições numinosas, havendo a quebra do monopólio simbólico mantido pelo catolicismo, principalmente por causa de diversas expressões religiosas de matriz protestante, acompanhada dos novos movimentos religiosos. A reforma protestante teve como principal mudança, a transferência dos ideais monásticos de salvação da instituição para os indivíduos, ocorrendo uma guinada da orientação para a salvação e inserção religiosa dos indivíduos no mundo (PAIVA, 2003). A palavra conversão no protestantismo está associada a um processo psicossocial provocado por uma crise existencial que leva ao rompimento de certa racionalidade, fazendo emergir, em seu lugar, uma outra (ALVES, 1979). O convertido entra em crise de significação e se torna incapacitado de significar as coisas, adquirindo para isso uma nova identidade definida pela comunidade religiosa. Converter-se é um ato de entrega podendo resultar de uma crise ontológica dinamizada pela pregação, que provoca a sua emergência (DO BEM, 2007). Hervieu-Léger (2005) define conversão como um ato que cristaliza simultaneamente um processo de individualização que a forma moderna de poder optar por uma religião favorece, e a possibilidade de ordenar o mundo. Isto é, a conversão é um protesto contra a desordem do mundo que se caracteriza pela utopia de apartar-se dele à partir de uma comunidade ideal e purificada. O crente se torna intolerante frente aos que se mantêm na desordem, defendendo sua opção como não a melhor, mas a única verdadeira.

Segundo Mafra (2001), a reforma protestante, de 1529, trouxe para o Brasil no século XIX, um grupo de protestantes que instituiu uma forma evangelizadora e propagadora de uma leitura da Bíblia focada no Novo Testamento. Tal evangelização encontrou algumas dificuldades de difusão, como o acesso a língua local e mesmo havendo uma regulamentação legal das formas de culto, esta mais limitava do que libertava, pois o salão de culto não deveria ter a forma externa de uma igreja, e a pregação deveria se limitar aos membros do grupo religioso. Além disso, a conversão era exigente entre os batistas, metodistas e presbíteros naquela época. O prosélito tinha que passar por uma rigorosa avaliação, onde aprendia os dogmas e a ética da nova religião na qual se reforçava uma postura puritana, de autocontrole e vigilância.

Apesar de certa exigência ao converso, as igrejas evangélicas, principalmente a batista, se popularizaram. Tal popularidade se deve ao fato de todos serem tratados como iguais ao contrário da igreja católica em que os ex-escravos assistiam a missa em pé. A ênfase no

aprendizado da leitura e escrita também foi um motivo sedutor para a população carente e iletrada que via na Bíblia e nos tratados uma forma de acesso à informação. A educação acessível para todos, assim como as mensagens bíblicas e informações religiosas, possibilitaram a todo convertido ascender na hierarquia da igreja, tornando-se difusor das idéias da religião.

Em 1910, no Estado do Pará, foi criada a primeira igreja evangélica pentecostal do Brasil: a Assembléia de Deus. Sua formação se deu após a expulsão de um grupo de pessoas que freqüentavam a igreja Batista local começar a modificar as formas de culto tradicional da igreja. Com a expulsão por causa da liturgia leiga, com influências da religiosidade indígena local e tradicional, o grupo se organizou e construiu uma Igreja com ênfase na “manifestação do Espírito Santo”. As igrejas batistas, presbiterianas e metodistas, após a formação desse novo segmento evangélico pentecostal, ficaram definidas como igrejas evangélicas históricas que, segundo Oliveira (2004), são as igrejas que incorporam em sua doutrina e ensinamentos os postulados fundamentais da Reforma Protestante ocorrida na Europa no século XVII, dando ênfase aos grandes reformadores – Lutero, Calvino e Wesley - mesmo que sua origem tenha se dado muitos anos depois. A conexão entre as igrejas históricas e os postulados reformistas de origem se dá pela ligação entre as Igrejas brasileiras e suas matrizes nos E.U.A. e Europa.

As igrejas históricas haviam conseguido conquistar, entre os pobres, homens livres e sem terra, um significativo contingente de convertidos. Porém, quando chegou a primeira onda de pentecostalismo, o protestantismo histórico experimentava os primeiros sinais de desaceleração no crescimento, fenômeno que seria facilmente percebido após 1930 (CAMPOS, 1997).

Descrevendo o protestantismo à partir do catolicismo, Berger (1985) fala que o protestantismo aparenta uma mutilação radical, uma redução aos elementos essenciais, reduzindo muito dos conteúdos religiosos como o aparato sacramental, que é simplificado; o milagre da missa no protestantismo desaparece (dando lugar, posteriormente, a uma banalização generalizada do milagre no segmento neo-pentecostal), assim como a devoção aos mortos, também some a intersecção que une os católicos nesse mundo aos santos, desfazendo-se assim, do mistério e da magia. O mundo do crente não está perpassado, como o do católico, por revelações e seres sagrados, apesar do mundo ter sido criado por uma divindade. O mundo do crente é abandonado pelo criador e investido de tentações que este precisa transpor para um dia, após sua morte, ser beneficiado. Existe, pois, uma polaridade

representada por uma divindade radicalmente transcendente e uma “humanidade radicalmente decaída que, ipso facto, está desprovida de qualidades sagradas” (BERGER, 1985, p. 124). Tanto antagonismo em relação a religião católica é compreensível, visto que em seu surgimento, o protestantismo a tinha como principal rival. Porém essa radicalidade de diferenciação provocou um inevitável afastamento do protestantismo de diversos elementos numinosos, construindo uma não programada fé racionalizada.

Racionalizar a fé, desapropriar o mundo de características sagradas, distanciar o homem de Deus, em termos sociológicos, seriam critérios para a chamada *secularização* – processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos (BERGER, 1985). Berger e outros estudiosos atribuem ao cisma protestante o marco da secularização que se iniciou no Antigo Testamento, e a consequência não programada dessa secularização é o pluralismo religioso decorrente da secularização da consciência que já não se submete a uma religião imposta. Por isso as religiões precisam ser postas no mercado, competindo entre si, em busca da preferência dos fiéis. Quanto mais próximas das necessidades da população, maior a religião se torna, e para isso precisa estar atenta às mudanças dessas necessidades, tornando-se plásticas. A ênfase que damos as religiões neo-pentecostais tem por intuito demonstrar que além delas se encaixaram nessa disputa mercadológica, usando de todos os artifícios para se promoverem e derrubarem as religiões concorrentes, também reconhecemos a capacidade plástica dessas religiões que absorvem características de religiões populares e étnicas (como as religiões de matriz africana) como forma de adaptação às necessidades da população que quer se reconhecer em seus cultos, ao mesmo tempo que usa esses elementos absorvidos de outras religiões contra elas.

### 2.2.1. O PENTECOSTALISMO E O NEOPENTECOSTALISMO.

A palavra pentecostalismo faz referência à passagem bíblica dos Atos dos Apóstolos 2,1-13, tendo o ponto central o dia de pentecostes, o momento após a ascensão de Jesus aos céus, quando o Espírito Santo desceu a terra e as pessoas começaram a orar em línguas estranhas, exorcizando demônios e dando o dom da cura aos seguidores de Cristo. Tal fenômeno de falar línguas estranhas, denominado de *glossolalia*, é referência para a liturgia dos religiosos comprometidos com a renovação carismática e é o que marca o

pentecostalismo: a experiência do batismo no Espírito Santo – um prêmio para as pessoas que alcançam um nível de santificação e obediência à Deus.

O pentecostalismo é fruto da fusão entre o catolicismo e a espiritualidade protestante dos negros ex-escravos do sul dos Estados Unidos. No Brasil, ele é fruto da religião evangélica trazida em 19 de novembro de 1910 por dois missionários suecos, advindos da Igreja Batista dos E.U.A., no qual haviam experimentado o batismo no Espírito Santo, com a superstição e a religiosidade afro-indígena da região norte do país. Tal fusão gerou a igreja *Assembléia de Deus*. Nessa época, o Norte do Brasil era região negligenciada por padres que não queriam se deslocar para doutriná-la, já que era uma região distante do centro e considerada inóspita. E foi aí, o espaço ideal para que os pastores fizessem seu terreno, somados ao catolicismo popular que era guiado por leigos, de caráter messiânico. Não tendo um culto formal, não buscava no proselitismo explicações, mas sim o convite a conhecer o Espírito Santo. Seu culto baseava-se no imprevisto e na irreverência. A imersão no Espírito Santo e a leitura da Palavra eram os objetivos, assim, formaram grandes centros de alfabetização.

O termo neopentecostalismo surgiu para demonstrar uma mudança qualitativa no movimento religioso na década de 1970 no Brasil, que teve seu marco na fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1977, pelo bispo Edir Macedo. A Igreja Universal, conhecida também por sua sigla IURD, funda-se num universo de imigrantes nordestino, com o catolicismo popular, a umbanda e o candomblé, já que o próprio Macedo vinha de uma família católica, tendo sido iniciado na umbanda. Segundo Almeida (1996), a Universal é resultante de uma tradição evangélica pentecostal e um catolicismo afro-kardecista, articulada em torno da figura do diabo. O destaque da Universal versa sobre o abrandamento do ascetismo, a teologia da prosperidade, o pragmatismo, gestão empresarial na condução dos templos, uso da mídia para os trabalhos de proselitismo, batalha contra as religiões afro-brasileiras e o espiritismo kardecista e na cura pela fé, num estilo ‘agonístico’ que deu início ao conhecido neopentecostalismo.

Macedo iniciou sua difusão num programa de rádio que acontecia posteriormente a um programa sobre o candomblé, aproveitando a fala do programa antecessor para rebatê-lo em seu discurso, fazendo críticas a sua cosmologia, e abarcar um público que visava resultados práticos (curas, simpatias, etc). Usou das entidades do candomblé contra os candomblecistas, alegando que os orixás são demoníacos, e que nos terreiros se cultua o demônio. O diabo

iurdiano passou a fazer referência às entidades afro-religiosas, o mal foi atribuído aos mesmos e conseqüentemente, as religiões afro-brasileiras começaram a ser fortemente perseguidas e combatidas pela Igreja Universal. A marca da nova religião que vai se afirmando é a da *contraposição*. Apesar de beligerante, os neopentecostais tiveram pouca visibilidade nos primeiros 10 anos, só em 1989 com o processo de transição democrática do Brasil, onde ocuparam a bancada evangélica na Constituinte, é que começaram a aparecer. Em 1995, quando a Rede Record é concedida para membros da Igreja Universal e a Rede Globo inicia uma série de programas para criminalizá-la falando do mau uso do dinheiro nos cultos, a Universal protesta através do Conselho Nacional de Pastores (CNP) liderado por aliados da Universal e se torna conhecida nacionalmente. A Universal também é repudiada pela Associação Brasileira Evangélica liderada por Caio Fábio, que alega que ela não é do segmento evangélico.

As possíveis justificativas da escolha das religiões de matriz africana para combater, mesmo estés tendo porcentagem mínima de adeptos comparada a outras religiões, está no fato de que a IURD, ao se aproximar ritualisticamente dessas igrejas, disputa com elas o mesmo público; também foi constatado que a tentativa de disputar o campo com a religião católica acarretou repercussão negativa, provando que o catolicismo possui ainda força e apoio da mídia.

Os pastores, obreiras e obreiros, são selecionados pelo carisma e dom da oratória, num misto de dom divino e aceitação institucional. Tanto que, mesmo com o dom tais líderes passam por constante treinamento e um plano de ascensão de carreira dentro da igreja – comprovando a teologia da prosperidade, onde os do topo da hierarquia assumem um estilo de vida burguês. Há uma negociação sobre o que se deve abdicar ou não na conversão, num processo de adaptação.

A Igreja Universal é caracterizada e reconhecida pela ênfase no imediatismo de suas práticas, seja na cura pela fé ou na ascensão social, por aderir a elementos sincréticos em seus rituais, marcados pela dinâmica da possessão/exorcismo e pela adoção da “teologia da prosperidade” com super valorização do dinheiro em seus cultos. Tais características, chamadas de “categorias acusatórias” (GOMES, 2003), são as mais difundidas pela mídia que a combate. Mas, além dessas características há a ocupação de lugares os mais diversos pela Igreja, que busca a visibilidade e o acesso fácil dos fiéis. Esses espaços são itinerantes, assim como a presença dos pastores, que mudam de ‘rebanho’ evitando o vínculo pessoal. Essa

prática fluida e transitória se insere no debate sobre filiação religiosa, ressaltando o caráter imediatista em detrimento da busca de uma experiência religiosa institucional, conseqüentemente a fidelidade e o exclusivismo religioso ficam relegados.

No campo das crenças difundidas e seguidas, o iurdiano apela para a batalha espiritual para vencer situações adversas. O não-crente vive num mundo similar ao dele, adorando seus próprios deuses, e mesmo que não saiba, se submetendo a eles. Esses deuses, na maioria das vezes, são maus espíritos que buscam desvirtuar as pessoas, por isso a seriedade do iurdiano no enfrentamento do inimigo e sua persistência em um espírito proselitista são a garantia de uma interação com o exterior sem que seu próprio mundo se dissolva. A atenção à diferença do crente para o não-crente é a chave para que ele se mantenha alerta e apartado do inimigo, e para que ele próprio não se transforme em um. O status dentro da Igreja, entre os fiéis, está no enfrentamento, sempre muito próximo, desse inimigo. Frequentar lugares mundanos e sobreviver intacto é prova de fé e de fidelidade ao Deus pentecostal.

*“O neopentecostalismo, em conseqüência da crença de que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, tem como característica classificar as outras denominações religiosas como pouco engajadas nessa batalha, ou até mesmo como espaços privilegiados da ação dos demônios, os quais se "disfarçariam" em divindades cultuadas nesses sistemas. é o caso, sobretudo, das religiões afro-brasileiras, cujos deuses, principalmente os exus e as pombagiras, são vistos como manifestações dos demônios. Uma outra face desse processo é, paradoxalmente, a "incorporação" da liturgia afro-brasileira nas práticas neopentecostais de algumas igrejas.”*  
(SILVA, V. G., 2007)

No livro escrito pelo bispo e fundador da IURD, Edir Macedo (2002), as religiões afro-brasileiras são seitas que acobertam uma realidade maligna que tem por intuito se difundir enganando seus fiéis: os rituais de iniciação são formas de fragilizar o adepto e favorecer o domínio dos orixás, que são demônios camuflados de energias da natureza, que quando instaurados na vida do fiel, provocam doenças, dor e sofrimentos. E apesar dessa belicosidade contra as religiões afro-brasileiras, atribuindo a elas o mal, e da humilhação do diabo em seus rituais de exorcismo (que tem nomes das entidades afro-religiosas), a liturgia pentecostal se aproxima de sua rival. Isso acontece na musicalidade, na utilização do corpo como instrumento de culto – as danças e movimentos espontâneos os mais diversos, no transe religioso e na manifestação do demônio, manifestação essa que substitui o termo incorporação do candomblé e umbanda, que, segundo a IURD vive no corpo de sua vítima integralmente, por isso faz-se necessário um ritual de libertação. Almeida (2009) ressalta que no momento

em que a IURD reconhece o feitiço e proporciona sua neutralização, a libertação assume estruturalmente o papel de um contra-feitiço, emergindo nas pessoas e nas coisas o sagrado antes perdido pela racionalização das religiões evangélicas históricas. E pela sacralização antes perdida, pela ênfase na eminente aparição do diabo travestido de orixás é que a IURD sincretiza-se justamente com sua principal rival: as religiões de matriz africana. Evidente que é uma sincretização antagônica, pois ao mesmo tempo em que usa de rituais onde acontecem transes religiosos, rituais de “purificação” com sal grosso, “tapete de fogo” para promover a descida do espírito santo, dentre outros, rituais que remetem aos do Candomblé e da Umbanda, explicitamente se opõem a essas religiões.

O transitar das entidades afro-brasileiras para o universo pentecostal é regulado por processos de inversões sucessivas até o momento da completa identificação com o diabo e seus demônios. A Igreja Universal acabou estabelecendo, pelo diabo e pela adoção de alguns dos mecanismos mágicos de funcionamento da religião afro-brasileira, sua inimiga, uma continuidade entre o ritual de incorporação das entidades e o ritual de exorcismo. Isto significa que a inversão confirma como verdadeiro o que aconteceu no terreiro, porém, atribuindo sentido negativo e a necessidade de combatê-lo pela nova significação do que seria correto enquanto religião de salvação e pela sua extirpação do mal através do exorcismo.

Essas características da IURD conquista as classes menos favorecidas socialmente, dentre elas, muitas pessoas negras, que, através do que Oliveira (2004) denomina de “reminiscências”<sup>7</sup>, os fazem se identificar e sentirem-se atraídos pela liturgia. Por esse motivo, é que a Igreja Universal do Reino de Deus se tornou a religião neopentecostal, quiçá evangélica, mais popular e com o maior número de adeptos do Brasil (Caracterizam baixa e média escolaridade e renda segundo fonte do ministério da saúde em 1998). E por isso mesmo, com forte poder de mobilização popular e difusora de opiniões e mandamentos religiosos. Pensando que o número de negros, proporcionalmente a outras religiões evangélicas, também é superado pela IURD, suas idéias e dogmas são assimilados e reproduzidos por essa parcela da população.

### 2.2.2. O FUNDAMENTALISMO CRISTALIZANDO O RACISMO NA IGREJA NEOPENTECOSTAL.

---

<sup>7</sup> Referência a africanidade presente na cultura e psicologia afro-brasileira.

Fundamentalismo é qualquer corrente, movimento ou atitude de cunho conservador e integrista, que enfatiza a obediência rigorosa e integral a um conjunto de princípios básicos (HOUAISS, 1997). Tudo que é fundamental como norma única de um sistema de pensamento pode se levado às últimas conseqüências, transformando-se num fundamentalismo.

O Fundamentalismo em questão foi um movimento iniciado no século XX por volta de 1910 através de uma série de folhetos intitulado “Os fundamentos”, escrito por vários autores britânicos e canadenses. Tais fundamentos são as verdades cristãs básicas que os evangélicos – tanto históricos quanto pentecostais, enfatizam: a autoridade das Escrituras, a divindade, a encarnação, o nascimento virginal, a morte expiatória, a ressurreição corporal e a volta de Jesus Cristo em pessoa, o Espírito Santo, pecado, salvação e julgamento, adoração, missão mundial e evangelismo.

Tais pontos são premissas cristãs, porém o que diferencia um cristão de um fundamentalista é a interpretação desses pontos. Os fundamentalistas são dogmáticos e autoritários, são indivíduos que se sentem ameaçados em um mundo dominado por poderes malignos em atitude permanente de conspiração, que pensam em termos simplistas e de acordo com esquemas invariáveis e, que, frente a seus problemas, sentem-se atraídos pelas respostas autoritárias e moralizantes (GALINDO, 1995). Ser fundamentalista é viver sob a égide da interpretação literal da Bíblia, é viver na literalidade.

O pentecostalismo no Brasil é fundamentalista, basicamente. Desde sua fundação, o pentecostalismo estava preocupado na evangelização, e não com as questões sociais de base. Tanto que apesar da teologia da prosperidade que difundem, ideal pelo qual se justifica o apelo a ascensão financeira, existe um isolamento do mundo, uma segregação entre uma vida mundana e uma vida santa. Por causa do fundamentalismo, a proposta pentecostal é radical e se aproxima do ascetismo que visa a santidade. Ser santo para o pentecostal é distanciar-se do mundo, fazendo o crente viver como se apartado dessa dimensão; ser santo é colocar o corpo em sacrifício, encher-se de culpa e isolar-se ao máximo das coisas abrindo mãos de divertimentos “mundanos” e vestir-se num padrão de obediência, é ser humilde, abnegado e obediente (sendo obediente o que cumpre com as ordens das lideranças sem questionar, mesmo que vá de encontro aos preceitos bíblicos), cordato, serviçal, ativo nos afazeres da igreja e ser consagrado por isso, isto é, reconhecido.

Dessa forma, nesse modelo ascético e fundamentalista, muitas concepções racistas são justificadas a partir da interpretação literal da Bíblia, ou até pela falta de acesso a ela. A idéia

de que a punição de Caim por ter matado seu irmão Abel foi tornar-se negro e exilado na África, tida como representação do purgatório, é difundida enormemente na IURD. À partir dessa premissa, os líderes da igreja afirmam que para o negro se salvar precisa se afastar ao máximo dessa sua origem étnica, que ela é primitiva, pecaminosa e demoníaca. Por outro lado, o que é difundido é que o neopentecostalismo não possui divisões raciais, que são democráticos, e que todos são “iguais perante Deus”, é a igreja que mais divulga a democracia racial, que diz dar muito espaço para os negros em sua instituição, mas se assusta quando acusadas de racismo por demonizar as religiões de matriz africana. Essa contradição entre o que prega e o que faz denuncia que a democracia racial que difundem como uma marca positiva da igreja neopentecostal não passa de um mito. E Se o objetivo do mito da democracia racial é esconder os conflitos raciais existentes e diminuir sua importância, a igreja Universal cumpre muito bem com os objetivos dessa ideologia. Nas igrejas neopentecostais, os conflitos existentes entre as raças nas relações sociais no Brasil são tratados com distanciamento a ponto de caracterizar quem se aventura a refletir sobre o assunto como ‘subversivo’, ‘desordeiro’, e o pior de tudo, ‘possesso’ ou endemoninhado’. Afinal, pensar sobre racismo em um ambiente onde impera o mito da democracia racial como algo divino é uma afronta aos mais ‘santos’ e ‘consagrados’ (OLIVEIRA, 2004).

Esse discurso racista e segregacionista se potencializa quando o que entra em jogo é a competitividade do neopentecostalismo com outras religiões. Bourdieu (1987) fala que para Max Weber o conteúdo do discurso mítico se correlaciona aos interesses religiosos de quem os produz, difundem e o recebem, e o sistema de crenças e práticas religiosas é a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços. Assim, o que parece contraditório – criticar as religiões de matriz africana com intuito de conquistar seus adeptos e pessoas de origem africana – nada mais é que uma estratégia de competição e barganha política. E Bourdieu diz mais: que a religião tanto para Marx como para Weber, cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a legitimação do poder dos dominantes e para a domesticação dos dominados.

A Igreja Universal do Reino de Deus junto com a Assembléia de Deus, as representantes pentecostais mais populares e populosas, angariando grande parte da população de baixa renda, cristalizam entre a massa de seus seguidores o ideal de branqueamento sócio/religioso somado ao mito da democracia racial que impede que se evidencie (e mesmo

que esteja evidente é pecado denunciar tal evidência) o racismo institucional que se mantém através de sistemas simbólicos alimentado pelo princípio da divisão maniqueísta do mundo. Porque por mais que seja reconhecido que a instituição faz uso da liturgia religiosa afro-brasileira em seus cultos, se divulga que tal religião é inferior, primitiva e representante do mal, o que confere status naturalizante de diferenças sociais, fundamentadas na relativa autonomia que a tradição marxista confere a religião, levando a entender o sistema de produção da ideologia religiosa que Bourdieu denomina de “alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas” (1987, p. 33).

Se a religião pentecostal é a que detém maior número de negros entre seus adeptos e a que oficialmente mais combate a religião afro-brasileira e, conseqüentemente, nossa herança cultural trazida e formada pelos africanos escravizados, possivelmente esses mesmos negros que incham os cultos da IURD e da Assembléia de Deus se escondem, evitam e até rechaçam sua descendência para adaptar-se aos preceitos religiosos que estão inseridos. Então, se tudo que vem da África para o Brasil, ou que simplesmente remete a África, tem origem suspeita para os religiosos, os próprios negros são alvo dessa suspeita. Visto que, como fruto dessa história e cultura maculada pelo mal de origem (A África seria o inferno na Terra, e os africanos sofrem por cultuarem o mal), os negros precisam ter a vigilância dobrada contra as forças malignas, pois além de viver apartado das coisas mundanas, precisam se apartar de sua história, descendência, de si.

Tentamos, pois, esclarecer nesse capítulo nossa escolha pela religião afro-brasileira como incentivadora da negritude, e a religião evangélica neopentecostal como alienadora da mesma, ressaltando que ambas as conclusões estarão corroboradas pela pesquisa de campo. O próximo capítulo tratará mais especificamente da constituição das identidades que baseiam esse trabalho, levando em considerações a construção social dessa condição cultural, pessoal e grupal, enfatizando a significativa influência que o pertencimento religioso tem sobre tal construção.

## CAPÍTULO III

---

### AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA - FATORES HISTÓRICOS, SOCIAIS E GEOGRÁFICOS QUE INFLUEM NA NEGRITUDE.

*“Bate Moleque, sabe que o corpo enfraquece. Bate moleque, mas alma forte não padece. Bate moleque, só não pense que nos parou. É muito afiado o machado de xangô.”  
(Luiz de Assis/Banda Vibrações – Música: Bate Moleque)*

Segundo Fanon (2008), a ideologia que ignora a cor pode apoiar o racismo que nega, e a indiferença a cor dá suporte a uma cor específica: o branco. Se tratando de identidade negra no Brasil, a afirmação de Fanon, que se encaixa tão bem a nossa realidade, deixa à mostra a contradição da afirmação da negritude: num país em que é divulgada a não existência de raças distintas, a não existência do racismo, alguém que se afirma negro estaria assumindo para si toda a responsabilidade dessa segmentação racial, já que foi lhe dada a opção de ser mestiço, que é uma posição mais amena e, conseqüentemente, todo estigma que é atribuído à população negra. Assim, esse capítulo intenta discorrer mais especificamente sobre identidade atrelada ao conceito da negritude, buscando uma coerência e um suporte para a afirmação e orgulho negro, entendendo tal afirmação a partir da perspectiva da pertença religiosa. Isto é, entender como a identidade religiosa influi na negritude, possibilitando um diálogo na relação interdependente entre as identidades, fazendo um recorte geográfico abordando o Estado de Alagoas como nosso foco.

#### 3.1. IDENTIDADE: UMA CONSTRUÇÃO SOCIAL, PESSOAL E CONCEITUAL.

Identidade é um conceito que abarca várias definições, muitas delas contraditórias, umas abstratas, outras mais objetivas, mas de todo jeito um conceito polêmico de definição justamente por se mostrar dissonante. Buscaremos definir o termo identidade a partir de duas

grandes concepções que englobam diversas sub-concepções e, finalmente, recortar o conceito de identidade que acreditamos ser útil em nosso trabalho, insistindo em tal conceito por uma concepção ideológico/política de que as minorias ainda precisam se afirmar de forma coerente e até certo ponto, estáveis, para que suas vozes sejam ouvidas.

As discussões sobre identidade dividem-se basicamente em duas categorias: as essencialistas e as não-essencialistas. As categorias essencialistas se fundamentam, na maioria dos casos, na justificativa histórica ou na biológica em busca de um conceito de identidade estável; já as não-essencialistas entendem a identidade como uma relação entre cultura e significado e as posições de sujeitos que essa relação produz (WOODWARD *In* SILVA, 2003). São essas posições que configuram as identidades, pois os significados produzidos por essas posições, que são representações, dão sentido a nossa experiência e aquilo que somos e que podemos nos tornar.

Stuart Hall (2006) define três concepções de identidade, sendo a primeira o sujeito do Iluminismo. Em tal concepção, o indivíduo é centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, da consciência e da ação. O centro do indivíduo, sua essência, emerge no nascimento e o acompanhava durante toda a vida de forma praticamente estável. A segunda concepção de identidade é a do sujeito sociológico, que define identidade não como um fenômeno individual e isolado, mas como construída socialmente, em relação com o outro, porém, não descartando que existe uma essencialidade, no sentido de um núcleo de personalidade estável e imutável. Tal imutabilidade seria modificada pela cultura de forma conveniente, adaptativa. A identidade do sujeito sociológico costura o sujeito à estrutura. Uma terceira concepção de identidade ainda está em formação, que seria a idéia de que não existe uma identidade no indivíduo, mas várias identidades em interação, contraditórias ou não. É a identidade do sujeito pós-moderno, definida historicamente e não biologicamente, que possui a identidade como uma “celebração móvel” que é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Para Hall, a identidade na atualidade, no que ele define como pós-modernidade, na medida em que muda de acordo com a forma em que o sujeito é interpelado ou representado, prevê que a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou ser perdida. A identidade tornou-se politizada. Isso quer dizer que na atualidade a identidade está liberta de seus apoios estáveis nas tradições e estruturas, que a forma de vivenciar e conceitualizar a identidade era

diferente em outras épocas. Muitos foram os movimentos que marcaram o pensamento e as culturas ocidentais que contribuíram para essa nova concepção: a Reforma Protestante, que libertou a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a colocaram diretamente em contato com o Divino, através do acesso à Palavra da Bíblia, a sua interpretação e a manifestação do divino de forma pessoal; O Humanismo Renascentista que colocou o homem no centro do universo; as revoluções científicas que quebraram paradigmas morais e sociais; o Iluminismo que enfatizou a razão e a ciência.

Enfatizaremos a categoria não-essencialista para definir o conceito de identidade que será usado nesse trabalho, visto que abordaremos a identidade como dependente de algo fora dela e, por isso, relacional e política. Nesse sentido usamos a justificativa histórica para localizar a diferença racial e social, já que esta como construtora e mantenedora de identidades e legitimação de diferenças nos possibilita localizarmos o sujeito político. Assim, identidade é marcada pela diferença com o outro, por necessitar de símbolos perceptíveis social e simbolicamente.

No contexto das relações de poder e dominação vivida historicamente pelos negros no Brasil e na diáspora, a construção de elos simbólicos vinculados a uma matriz cultural africana tornou-se primordial na trajetória de vida política dos negros brasileiros. Visto que, o processo histórico que insere o negro no Brasil é caracterizado pela escravidão, pela opressão, pelo racismo, constituindo ideais negativos que excluem os negros de qualidades passíveis de admiração, ser negro no país é afirmar-se negro, não se limitando a tomada de consciência de uma diferença de pigmentação ou de uma diferença biológica entre populações negras e brancas e/ou negras e amarelas, já que com as desvantagens sociais de ter uma descendência africana, há uma busca natural pela camuflagem de tais características. Assim, ser negro se torna uma postura política e consciente de luta e resistência para com os ideais opressores, baseada no longo processo histórico que começa com o descobrimento do Brasil, no século XV, do continente africano e de seus habitantes pelos navegadores portugueses, até o tráfico negreiro, à escravidão e a colonização do continente africano e de seus povos. Assim, as relações sociais e culturais, educacionais e identitárias estão inseridas na articulação entre o individual e o social, entre o passado e o presente, sendo incorporadas, ao mesmo tempo em que incorporam a dinâmica do particular e do universal (GOMES, 2005).

A identificação grupal pode ser um pré-requisito para a identidade pessoal, ou vice versa. E as mesmas peculiaridades que une os indivíduos que as compartilha, também

dificultam o processo de mobilização e convocação de novos membros, já que assumir tais peculiaridades seria assumir que se está na posição mais desfavorável da sociedade. Por isso, segundo Munanga (2004), as dificuldades que os movimentos negros encontram para mobilizar todas as suas bases populares e conscientizar-lhes sobre a importância do sentimento de uma identidade coletiva como base de luta, está, não em uma suposta incapacidade de natureza discursiva e organizacional, mas sim, nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX pela elite brasileira. Tal ideologia, baseada em teorias importadas da Europa, caracterizava-se pelo ideal do “branqueamento” da população, que recorreu a métodos eugenistas<sup>8</sup> para a formação da identidade nacional.

Já que a identidade negra é uma expressão social de uma identificação grupal, de uma cumplicidade histórica e de classes, de um passado em comum, a língua se torna a principal forma de expressão dessa afirmação e desse pertencimento. O discurso enquanto meio divulgador de parcialidade grupal possibilita adesão de outros negros por meio da identificação. Uma vez que afirmar-se negro articula sentimentos de "comunhão" entre pessoas que assim também se consideram, mesmo que esta última não possa ser observada empiricamente, tal articulação deve estar intimamente associada à mediação ou transmissão das idéias centrais, historicamente legitimadas, da nação aos seus membros. Acreditamos que uma parte importante dessa transmissão está na própria estrutura comum a essas narrativas, isto é, em seus elementos interindividuais, ou - seguindo Michel Foucault - *discursivos*, que realizam a tarefa, tanto no que diz respeito aos sentimentos de pertencimento, quanto às narrativas e modos de expressão. Por outras palavras, o discurso negro não é apenas uma expressão de determinados sentimentos identitários, mas também um mecanismo que cria o individual enquanto uma coletividade.

Além disso, a linguagem mantém uma relação íntima com a cognição. É somente por meio da representação lingüística que o reconhecimento social e cultural da "realidade" se torna possível. Isto é válido inclusive no que concerne aos estímulos visuais que, por vezes, quando não podem ser nomeados, passam despercebidos à mente. Por outro lado, tudo aquilo que é nomeado pode ser considerado "real", mesmo se a sua "realidade" repousa unicamente sobre o fato de ter sido nomeado, adquirindo assim significado cultural (SHNEIDER, 2004). Consideramos que outras formas de linguagens, como a linguagem corporal – forma de se

---

<sup>8</sup> Eugenismo – Ideal que defendia uma raça pura, sem miscigenação.

vestir, de arrumar o cabelo – podem servir de referência positiva para a negritude, mas focamos a expressão verbal como confirmação explícita da identificação pessoal e grupal de pessoas negras com sua negritude.

A expressão verbal/política do assumir-se negro, do demonstrar orgulho por ser negro, se torna referência positiva para que outras pessoas que se não se consideram negras pelo estereótipo negativo que essa consideração acarreta, passem a ressignificar essa possível condição de ser negro e construam uma postura mais leve frente a essa possibilidade.

### 3.2. TORNAR-SE NEGRO.

A forte presença física, social e cultural de negros e mestiços e suas culturas africanas e escravocratas no Brasil recriam-se e reproduzem-se socialmente por brancos, negros, índios e mestiços. Esse recriar e reproduzir oscila entre a evidência e pouca visibilidade que é instável graças a variação da organização social, das atividades econômicas, religiosas e outras.

Muitas das formas artísticas e culturais, familiares e religiosas de matriz africana, assim como o comportamento e postura do negro no Brasil são previstos, posto que o negro é construído dentro de limites racistas, e quem cria a inferiorização é o racista e não o negro. Assim, a questão principal é tentar separar o que é esperado do que é de fato. Porém, acreditando que isso não seria possível já que nos construímos com o outro, o que nos interessa é desmascarar as armadilhas mais declaradas para que o negro possa transitar livremente entre várias instâncias, não ficando preso ao que convém a uma sociedade racista.

Ser racista é caracterizar um conjunto humano pelos atributos naturais, eles próprios associados às características intelectuais e morais que valem para cada indivíduo dependente desse conjunto e, a partir disso, colocar eventualmente em execução práticas de inferiorização e exclusão (WIEVIORKA, 2007). Para Wieviorka (2007), existem basicamente duas formas de manifestação do racismo, uma aberta e direcionada a indivíduos e outra não declarada e institucional. A primeira é explícita e direta e a segunda deixa de sê-lo permitindo dissociar o racismo em atos de intenções ou da consciência de alguns atores, que mantém os negros em uma situação de inferioridade por mecanismos não percebidos socialmente. O racismo institucional se manifesta na estrutura social inscrita nos mecanismos rotineiros, assegurando

a dominação e a inferiorização dos negros sem que ninguém tenha a necessidade de teorizá-los ou de tentar justificá-los pela ciência. Tal conceito tem a intenção de indicar que o declínio das doutrinas científicas da raça não implica o declínio do racismo.

*“Constata-se facilmente que lá onde o racismo está desqualificado politicamente, interdito por lei, arruinado aos olhos dos cientistas, lá onde os preconceitos não têm quase espaço para se exprimir, se nada é empreendido de maneira voluntária para contrariar as tendências espontâneas das instituições, os membros dos grupos vítimas do racismo permanecem confinados em postos subalternos da vida econômica e política, ou sofrem a discriminação no emprego, na habitação e na educação.” (WIEVIORKA, p. 32, 2007)*

Por esse motivo é que insistimos na negritude como uma postura política consciente e conscientizadora, que visa a desestabilização da estrutura social permitindo a mobilização da dinâmica social naturalizada. Para que seja possível esse estágio de conscientização política precisa haver a percepção da diferença do outro e a conseqüente identificação com determinado grupo. Isso porque, para o negro, a alteridade não é outro negro, mas exclusivamente o branco, e na medida em que o homem branco impõe ao negro uma discriminação, faz do negro um colonizado, extirpando qualquer valor, qualquer originalidade; “(...) qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (FANON, 2008, p. 103).

A alteridade, segundo Jodelet (2002), é um produto de duplo processo de construção e exclusão social que mantém sua unidade por meio de um sistema de representações. Isto é, a alteridade é a conscientização da diferença entre o eu-tu e que permite a definição e constituição de uma identidade, pois convoca a noção de identidade tanto quanto de pluralidade. A construção da diferença perpassa pelas representações sociais, e no caso dum país em que houve colonização e escravidão, tal construção se hierarquiza, já que a elaboração da diferença tem função de proteção ao ser direcionada para o interior de um grupo, e função de estereotipização e tipificação desvalorizante quando voltada para o exterior. Dessa forma, a imagem construída externamente pelo branco em relação ao negro é negativizada tanto para justificar as atrocidades do passado escravo (passividade, necessidade de domesticação, raça primitiva, etc) como para manter a estrutura social racista, que os beneficia.

Por mais que a referência negra num país colonizado seja negativa, que o esquema corporal do negro, atacado em vários pontos, tenha desmoronado cedendo lugar a um esquema exclusivamente epidérmico racial (epidermização, segundo Fanon, 2008) que

confina, o negro sobreviveu, mesmo que à custa dessa sombra constituída para aprisioná-lo em estigmas. Os estigmas afastam o negro de sua imagem, fazendo-o buscar uma imagem mais amena, porém socialmente essa imagem desejada não é reconhecida e sim a imagem de fato, provocando decepção e frustração ao negro. E à partir de um momento de susto decepcionado, o negro se percebe enraizado num passado, e numa origem desvalorizada, onde a única saída é torná-la sua identidade de enfrentamento contra a anulação do que o marca enquanto diferente, inferiorizado. Afinal, um homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. E, não tendo segurança de que o branco o reconheça enquanto humano, isto é, enquanto não-natural, o negro se preocupa continuamente em descobrir a resistência, a oposição, a contestação.

Dessa forma, reaproximando-se das manifestações culturais/artísticas e religiosas que mantenham uma espécie de vínculo com esse passado, não no sentido de ancorar-se a ele e comprometer-se com uma tradição, mas no sentido de tê-lo como referência, o negro busca a reinvenção, a reinterpretação do que foi, pra potencializar o que pode vir a ser. Através dessa aproximação torna-se possível encontrar estratégias de viabilizar uma negritude e soluções para a sua opressão. Afinal, “(...) a sociedade negra nunca é uma sociedade desagregada. Mesmo onde a escravidão – e depois, as novas condições urbanas de vida – destruíram os modelos africanos, o negro reagiu, reestruturando sua comunidade.” (BASTIDE, Roger *in* IANNI, Octavio, 1978, p. 66)

O preconceito de marca, o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento condicionam os mestiços à progressiva incorporação ao grupo racial hegemônico, na medida em que perdem as características do grupo oprimido, com conseqüente transferência das conquistas de um grupo para outro, inibindo a expressão política dessas minorias étnicas enquanto oposição dentro do contexto nacional. E nesse mesmo contexto nacional e histórico que surge a identidade negra, onde a *negritude*, que é a afirmação e, principalmente, reabilitação da identidade cultural e da personalidade dos povos negros, surge como única forma de tornar a descendência africana uma possibilidade geradora de orgulho. Assim, a resistência dos povos dominados deu origem a uma cultura de resistência (MUNANGA, 1986), já que a identidade é fonte de sentido e de experiência, sendo o auto-conhecimento uma construção e não uma descoberta, além de nunca ser separável da pretensão de ser percebido pelos outros.

A definição de quem é negro no Brasil é um processo imbricado por ideologias e pelo curso do desenvolvimento da população brasileira: o cruzamento entre negros, brancos e indígenas como estratégia para popular o Brasil gerou a mestiçagem que possibilita várias identificações étnicas ao mesmo tempo, porém paralelo a essa possibilidade que se vislumbra se constitui uma ideologia perniciosa de que todos somos mestiços. Perniciosa na medida em que se anula o direito de escolha de uma das origens para a qual se identificar, ou melhor, se afirmar; assim também, como se alardeia a mestiçagem do povo brasileiro, se menospreza nossa herança africanista e indigenista. Acarretando então a situação de que, mesmo sendo mestiços, existem aqueles que têm mais traços de uma origem menosprezada ou de uma origem valorizada. E se não se dá o direito direto de assumir a origem menosprezada, e também não se é conveniente assumi-la, dificilmente ela será ressignificada. Dessa forma, torna-se complexa a definição de quem é negro quando a questão de ser negro precisa não só de uma descendência que o delegue traços físicos que o prove, mas principalmente de um discurso afirmativo e de uma justificativa para esse discurso de parcialidade num contexto em que se defende a imparcialidade, ou melhor, a mestiçagem de origem.

A ideologia que impede o negro de se assumir enquanto tal por defender a mestiçagem e por não possibilitar símbolos positivos para essa identificação, também se abstêm contra o racismo que sobrevive no Brasil. Essas contradições, da divulgação de um país sem raça, mas que possui uma lei que criminaliza o racismo – comprovando a existência deste - não devem ser encaradas como "falácia", mas como fato inerente a qualquer construção de identidade e a qualquer idéia de comunidade.

### 3.3. IDENTIDADE NEGRA E AFRO-RELIGIOSA NAS ALAGOAS DO RACISMO E DA INTOLERÂNCIA.

A identidade é construída a partir da história, da geografia, da biologia, das estruturas de produção e reprodução, da memória coletiva e dos fantasmas pessoais, dos aparelhos do poder, das revelações religiosas e das categorias sócio-culturais. Segundo Tajfel (1982), categorização social é o processo de distinção em grupos dos objetos ou acontecimentos sociais, que se equivalem às ações, intenções e sistemas de crenças do indivíduo. Nesse caso, a identidade social ou grupal é uma parcela do autoconceito individual que se origina de sua consciência acerca de sua pertença grupal e o significado emocional e de valor que tal

pertença o provoca. Dessa forma, existe uma necessidade de direcionar todos esses elementos no sentido da resistência, da defesa do grupo estigmatizado e inferiorizado, contrapondo a identidade legitimadora que foi imposta à eles, numa forma de rebeldia para, posteriormente, desenvolver uma identidade definida por Munanga (1986), como identidade-projeto: onde os atores sociais, com base nos materiais culturais a sua disposição, constroem uma nova identidade que redefine sua posição na sociedade e, conseqüentemente, se propõem em transformar o conjunto da estrutura social. E, num Brasil onde o processo de transculturação faz vacilar as identidades, a busca de uma democracia política, vista que construída no terreno das exclusões, junto com a diversidade cultural se traduz na única forma de conquista da liberdade pelos povos negros.

Segundo Mattos (2007), a prática do calundu e posteriormente do candomblé e suas ramificações além de expressarem a cosmovisão de muitos africanos, se tornaram também uma forma de luta e resistência a opressão, numa tentativa desses negros brasileiros retomarem o que considerava importante e que haviam perdido com a escravidão e a diáspora. O candomblé foi perseguido e atacado durante décadas, e só em 1930 no governo de Getúlio Vargas é que foi descriminalizado, porém permaneceu no imaginário nacional como uma atividade suspeita (DO BEM, 2008).

Em Alagoas, espaço em que se concentra o interesse de nosso estudo, a vida religiosa afro-brasileira ainda é pouco conhecida dos pesquisadores e, do vasto material de produção científica brasileira sobre as religiões de matriz africanas no decorrer do século XX e início deste, muito pouco se diz a respeito a dados oriundos da observação dos terreiros alagoanos. Os poucos pesquisadores desse assunto são unânimes sobre a questão de que a dificuldade em encontrar material sobre esse assunto é imensa. Manuel Diégues Júnior, em seu livro “O Bangüê das Alagoas”, fala que infelizmente os arquivos alagoanos são de uma pobreza lamentável: “Ao que se conta, certa ocasião, um chefe de Estado mandou tocar fogo na papelada quase tricentenária existente nos arquivos da vetusta cidade das Alagoas, para desocupar lugar” (p. 27, 2006). Esse suposto desinteresse ou esquecimento por parte dos pesquisadores locais deve-se a vários fatores, o maior deles foi o evento ocorrido em fevereiro do ano de 1912, conhecido como Quebra de Xangô, momento em que terreiros e seus adeptos sofreram agressões físicas e morais. Evento esse que Cavalcanti e Rogério (2008) definem como um trauma social que dificultou a afirmação afro-religiosa no Estado de Alagoas por décadas e desencorajou o envolvimento com o tema visando o seu estudo.

Segundo Ribeiro (2008), a época que antecede os ataques aos terreiros de candomblé em Alagoas, definidos como Xangôs visto a popularidade desse orixá no Estado, é de uma relativa liberdade de culto religioso, que foi quebrada a medida que a oligarquia política da família Malta, que comandava o Estado há mais de 10 anos, começou a ser fortemente atacada por seus oponentes políticos. A oposição ao governo Malta era representada pelos candidatos ao governo do partido Republicano Democrata de Alagoas, Clodoaldo da Fonseca e seu vice Fernandes Lima. Nos ataques, a figura do então governador do Estado, Euclides Malta, foi associada à presença constante dos batuques e bruxarias na cidade de Maceió. Alegava-se que o então governador se valia de magias e apoios das mães e dos pais de santo para se manter no poder, que tinha amigos adeptos dos terreiros aos quais beneficiava com cargos públicos, e supõe-se que o combate as Casas de Axé impediria a manutenção de Euclides no poder, já que este era mantido através de bruxarias feitas para esse fim. Porém, segundo nos relata Ulisses Neves Rafael, em sua tese de doutorado intitulada “Xangô Rezado Baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912”, a permanência de Euclides Malta no poder por tanto tempo gerou descontentamento da população, mas a sua queda já estava fadada a acontecer visto a frouxidão de suas alianças políticas que impossibilitaria um novo mandato seu, além do que Euclides não tinha um substituto por ele indicado. Assim, a perseguição aos terreiros de candomblé possui estruturas mais complexas dos que as justificativas dadas na época como álibi para evento tão macabro.

As disputas pelo poder entre as elites políticas locais são a gênese da devassa as Casas de Culto afro-brasileiro em 1912, que desembocaram em tensões e conflitos mais localizados. A insatisfação com o governo, a organização popular motivada pela organização política oposicionista, resultou na decisão de destonar o governador e toda a sua estrutura de poder e suposto poder, incluindo aí a religião de matriz africana. Tanto a rejeição a Euclides Malta quanto a disputa pessoal, microlocalizada em relação às Casas de Axé somaram-se como uma guerrilha ideológica em prol do progresso do Estado. Apesar da liberdade de culto estar amparada por lei, e talvez por esse mesmo motivo, é que as atividades religiosas extra-oficiais como o caso das religiões de matriz africana, estar sempre sob a responsabilidade das autoridades legais, estas usavam da repressão como forma de regular e combater os feiticeiros. Isto é, previa-se uma liberdade vigiada, controlada, que é um paradoxo gerado pela implicância estereotípica generalizada e relacionada às religiões de matriz africana. Para se poder praticar os cultos afro-brasileiros era necessária uma associação, um acordo com as autoridades para que estas cedessem a esse espaço de manifestação, ao mesmo tempo em que

as autoridades as controlavam. Por esse motivo é que a relativa liberdade de culto afro-brasileiro em Alagoas durante a Oligarquia Malta foi vista como incomoda e com desconfiança, um dos motivos pelo qual a imagem do então governador fosse associada a esse fato (RAFAEL, 2004).

A partir daí, a propaganda oposicionista utilizava-se de alcunhas pejorativas para designar Euclides Malta, chamando-o de “Leba” – nome de um orixá que no sincretismo é associado ao diabo, ou de “Soba da Mata Grande” – ‘soba’ significando ‘chefe’ na língua quimbundo e Mata Grande referência a cidade de origem da família Malta em Alagoas; também se valia da associação entre a família Malta, o Xangô e a crise econômica pela qual o Estado vinha passando com a desestruturação dos engenhos bangüês – engenho de açúcar primitivo - que passavam pela difícil transição de tornarem-se usinas, pela queda do preço do açúcar, principal mercadoria econômica do Estado e o forte fluxo populacional vindo da zona rural para a capital de Alagoas. Dessa forma, as dificuldades encontradas no Estado, seja econômica ou identitária, se personifica na pessoa do então governador do Estado e o seu alterego no misticismo afro-alagoano, desmoralizando-o. Nota-se que a afirmação anteriormente citada como de relativa liberdade de culto das religiões de matriz africana não se sustenta, visto que as acusações de ligações do governador com líderes afro-religiosos provocaram comoção e revolta na população, ocasionando o estopim de sua derrota enquanto político. Não temos dados sobre perseguições às Casas de Axé anteriores ao evento do Quebra de Xangô, supomos que se não houveram eventos de tamanha amplitude antes não foi por uma adesão a liberdade de culto como direito constitucional, mas por um misto de temor e incomoda tolerância.

No ano de 1911 foi formada A Liga dos Republicanos Combatentes em homenagem a Miguel Omena, um dos pioneiros a divulgar sua oposição a Euclides Malta e desenvolver uma campanha de acusação e denúncia contra ele. A Liga se formou como um núcleo paramilitar organizado em prol de ataques ao governo de Euclides e a favor da popularização de seu oponente Clodoaldo da Fonseca através de boletins e manuscritos insultantes distribuídos e colados nas portas das casas, ações arbitrárias como o fechamento do Mercado Municipal algumas vezes para forçar a renúncia do intendente Luiz de Mascarenhas que só foi alcançada mediante a invasão de sua residência por membros da Liga acompanhados de rifles e populares. O vice-intendente que assumiu o cargo também foi obrigado a renunciar pela mesma estratégia usada para com seu antecessor. Provavelmente satisfeitos com os objetivos

alcançados, a Liga inferiu invasão ao Palácio dos Martírios<sup>9</sup>, sede do governo do Estado, com a intenção de expulsar o governador, ação essa que só foi objetivada na sua segunda tentativa em 29 de janeiro de 1912. Euclides Malta evadiu para a capital do Estado de Pernambuco, local onde esperou apoio e escolta federal para voltar a Alagoas.

*“Entre um ataque e outro ao Palácio do Governo, Maceió transformou-se numa verdadeira praça de guerra, sem que a força policial disponível pudesse acalmar os ânimos dos manifestantes, inclusive porque muitos dos soldados da corporação haviam sido convencidos pelos integrantes da Liga a abandonarem as armas, num dos episódios mais pitorescos daquela época e que se convencionou chamar de ‘rasga farda’. Esse fato teria ocorrido nos primeiros dias de 1912, quando grupos de exaltados reunidos na Porta do Sol, conhecido café localizado na rua do Comércio, epicentro da capital; ou na Confeitaria Helvética, situada na rua do Livramento, pontos estratégicos onde se postavam os rebeldes para insultar autoridades ou cidadão comuns simpáticos à causa Maltina, atraíam muitos dos milicianos que por aqueles logradouros transitavam em direção ao Batalhão Policial, os quais depois eram persuadidos a desertarem com gesto simbólico, rasgando a camisa da farda e livrando-se do quepe.” (RAFAEL, p. 212, 2004)*

Apesar de agitadores, os combatentes da Liga dos republicanos tinham forte aceitação popular por divulgar um discurso alegando que suas ações estavam de acordo com a Constituição Federal, divulgando, após a partida de Euclides Malta, que fora este quem ordenara a violência contra os terreiros. A legitimidade de seus discursos estava também associada a festividade do Carnaval, momento em que os combatentes formavam cordões carnavalescos comandado por seu líder Manuel Luiz da Paz, ex-combatente da Guerra de Canudos, e criavam marchinhas que estimulavam a perseguição aos terreiros e seus adeptos.

Com a simpatia popular, com parte da mídia em mãos (Jornal A Tribuna, A Gazeta de Alagoas, além dos folhetins), a Liga dos Republicanos foi difundindo seus ideais, muitas vezes camuflados de convocação para os blocos carnavalescos:

*“MASCARADA – Podeis rir Tamanduá. Ogum Taiô não vem cá. (...) Guerra, guerra de morte e extermínio a todos os... mosquitos e xangôs, diante da nota editada do dr. Secretário.” (Jornal de Alagoas, 15 de fevereiro de 1912)*

Transformando os festejos populares do carnaval em propósito para a efetivação de um discurso contra as práticas religiosas do Xangô e contra Euclides Malta, a Liga dos Republicanos Combatentes não só conseguiu apoio para a expulsão de Euclides do Estado de

---

<sup>9</sup> O nome palácio dos Martírios origina-se do nome da praça ao qual ele fica localizado, praça esta marcada pelo pelourinho de flagelação de escravos na época da escravidão.

Alagoas (“(...) partiram todos os malles que nos affligiam e torturavam...” Jornal de Alagoas, 24 de fevereiro de 1912), como também para a ação que efetivamente se chamou de Operação Xangô.

Assim, insuflada pela propaganda massiva da oposição e clamando por mudanças, a população da cidade de Maceió, na noite de 1º de fevereiro de 1912 iniciou-se a invasão na capital do Estado e cidades do interior, de forma generalizada, os Terreiros de Candomblé, tendo no comando os Combatentes da Liga dos Republicanos, apesar dos jornais oposicionistas sempre se referirem aos atos violentos como práticas exclusiva da população, responsabilizando-a e tornando a decisão unânime. Na invasão quebraram-se imagens e peças da liturgia afro-alagoana, queimaram barracões onde aconteciam as festas sagradas e espancaram os adeptos da religiosidade, desembocando na morte de alguns, entre eles a yalorixá que comandava uma das Casas que supostamente Euclides Malta freqüentava, Tia Marcelina.

Rafael (2008) atesta que em outros Estados do Brasil houve episódios semelhantes ao da Operação Xangô, mas que a historiografia e etnografia brasileira mostram casos isolados contra indivíduos específicos acusados de curandeirismo ou baixo espiritismo. Já em Maceió observou-se uma invasão repentina dos terreiros e o desbaratamento das práticas desenvolvidas em seu interior, conservando dessa tradição apenas uns poucos despojos recolhidos naquelas casas, que se tornaram objeto de uma exposição zombeteira, que, segundo esse autor, conserva na sua escolha uma intenção de usá-lo como um tipo de punição exemplar. O autor alega ainda que no ato da Operação Xangô, o Estado esteve completamente ausente pelo afastamento do governador de seu cargo e do Estado. A acusação e a vingança associadas à feitiçaria acontecem com o consentimento da sociedade abrangente e à revelia do estado e dos órgãos oficiais da justiça que estava totalmente desarticulada. A devassa às Casas de Xangô acontece de forma totalmente autônoma, o que radicaliza a arbitrariedade da ação desenvolvida.

Também, Rafael (2004) atribui tal associação entre Euclides e o Xangô mais ao incomodo pela legitimidade das práticas dos terreiros, que precisavam ser frustradas e pela proximidade sociológica entre o grupo opressor, no caso os membros da Liga dos Republicanos Combatentes, e os adeptos dos terreiros. Quer dizer que havia traços em comum entre os dois grupos que os tornavam semelhantes, como a cor e a condição social, e principalmente a localização dos terreiros estarem provavelmente próxima das moradias dos

membros da Liga; e condições sociais que os diferenciavam e que os tornavam rivais, nesse caso, o reconhecimento e o status que só os filhos e pais de santos usufruíam nos meios políticos da época. Houve assim, uma tensão entre grupos que se inflamou a medida que o partido oposicionista do governador, explicitada pela prática dos membros da Liga, conseguiu vários êxitos em seus objetivos radicais. A destituição do governador foi a principal delas, depois dessa conquista, a quebra dos terreiros representou a desforra da vitória oposicionista.

Euclides Malta ainda voltou sob forte escolta à Maceió um mês depois da devassa as casas de Xangô. Foi recebido com o comércio a portas fechadas e com multidão em protesto, insultando-o. No mesmo dia de sua chegada, durante uma passeata pelas ruas de Maceió com destino a Praça dos Martírios, onde haveria um comício político, a população se concentrou na Praça Montepio dos Artistas para ouvir o bacharel em direito, Bráulio Cavalcante proferir seu discurso oposicionista. Houve repressão à manifestação pelo Tenente Brayner e seu pelotão, que como resposta a insistência de Bráulio continuar discursando, atiraram contra a multidão, ferindo e matando manifestante, entre eles o próprio Bráulio. Esse fato foi o ponto final para a o governo oligárquico dos Malta, que renunciou e se retirou novamente para Recife, onde permaneceu vários anos esperando um momento propício para voltar a política alagoana.

Por conta da violência e unanimidade da ação contra as Casas de Xangô, muitas tradições afro-religiosas migraram para outros Estados do nordeste, como Bahia e Pernambuco, lá formando reconhecidas casas de cultos e de maracatus, como o caso da nação Xambá de Olinda, que possui a denominação de quilombo urbano no bairro onde moram as famílias pertencentes a religiosidade, fundada pelo alagoano migrado para Olinda no final de 1920, Artur Rosendo (COSTA, 2007). Alguns religiosos que se mantiveram em Alagoas abandonaram a religião do candomblé, por medo de novos ataques ou por descrença causada pela devassa e desrespeito aos ídolos e religiosidade, perdendo legitimidade nessa ação; Outros religiosos continuaram praticando suas crenças, porém com modificações significativas: passaram a esconder-se quando antes os terreiros se localizavam em bairros centrais de Maceió, tiraram as referências africanistas das fachadas das suas casas de axé, assim como as do salão principal que era adornado com uma simples mesa branca, e aboliram o uso de atabaques e instrumentos de percussão para evitar o alarido denunciativo de antes. O Xangô de Alagoas se confundiu em sua aparência com o espiritismo kardecista por causa de sua estrutura ritual, ou se tornou xangô traçado, isto é, o xangô misturado com práticas

indígenas, também conhecido como xangô de caboclo, no intuito de dissimular a repercussão negativa que se seguiu aos acontecimentos de 1912.

Esse tipo de prática, tipicamente alagoana, foi intitulada como “Xangô rezado baixo” por Gonçalves Fernandes que visitou Maceió no final da década de 30 e encontrou um quadro de Xangô de Caboclo – ritual discreto, sem toque de atabaque, sacrifícios de animais ou grandes festividades públicas com um toque de sincretismo mais veementemente marcado. O antes frenético Xangô se torna supressora da mediunidade aparente, tudo passa a ser abstração, tudo deve sentir sem manifestar, em um ritual autístico baseado na imaginação, o que antes era ambiência (FERNANDES, 1941).

O episódio daquele final de semana do mês fevereiro de 1912 não foi um evento isolado da violência repressora alagoana, e mesmo depois de ganhar as eleições, os republicanos democratas continuaram perseguindo e divulgando nos meios de comunicação essa perseguição em todo o Estado de Alagoas, Estado pelo qual a sociedade dominante se pretendia branca e cristã.

Assim, a Operação Xangô, precedida por outros fatores históricos de caráter coronelista e sanguinários, como o massacre de tribos indígenas que, com a justificativa de que eram canibais (à exemplo dos caetés que devoraram a esquadra portuguesa e o Bispo Sardinha) foram quase todas as etnias dizimadas (BRANDÃO, 1981), e do genocídio quilombola, fez com que se tornasse difícil se assumir afro-religioso e, conseqüentemente, negro.

Ressaltando que Alagoas é o Estado-sede do maior quilombo da América latina, o Quilombo dos Palmares, e o Estado com “maior diversidade folclórica” do Brasil, pouco se reconhece Alagoas como de predominância negra. Isso porque se atribuí aleatoriamente Palmares a uma herança brasileira, e não alagoana, e nossas manifestações culturais tão diversas, reduzidas a manifestações folclóricas sem origem e sem destino. Contrariando a cegueira local quanto a africanidade alagoana, é constatada a predominância bantu na língua, na capoeira, sambas e batuques. A medida que nos emancipamos da capitania de Pernambuco e nos organizamos como Estado independente, perdemos muito de nossa referência cultural por não afirmá-las como nossa, ao passo que Pernambuco as assumiu como exclusivas. Assim, nos despojamos de uma particularidade e também de um compartilhamento cultural com o Estado vizinho não só por estarmos desestruturados politicamente após a emancipação em 1817, como, principalmente pela “introjeção desse comportamento violento como normal

e fundante do território” (ROCHA, Rachel *in* NASCIMENTO, 2008), que caracterizou todos os episódios de repressão da diferença e da autonomia dos negros, indígenas, e suas respectivas religiões.

A desestruturação religiosa e conseqüentemente identitária dos afro-alagoanos durante o ano de 1912 e os anos subseqüentes, marcados pela perseguição e hostilidade contra estes, causou não só a extinção de muitas manifestações folclóricas, ou a mudança ritual das religiosidades afro-brasileiras, mas provavelmente a própria perda do contingente que se afirmava negro em Alagoas. Roger Bastide, em seu livro “Brasil, Terra de Contraste” (1980) defendendo a idéia da miscigenação, da maleabilidade do branco em assimilar o negro, ressalta que os constantes cruzamentos raciais entre pessoas de cores diferentes acarretariam a arianização, que quer dizer, o branqueamento progressivo da população. Isso porque, segundo o autor, o negro escuro procura a mulata para se casar, a mulata procura o branco, e nessa busca por um parceiro mais branco o Brasil vai embranquecendo gradativamente. Já a região nordeste é a que possui a maior população de negros do país, mas Bastide (p. 70) expõe um quadro de porcentagem demográfica em que mesmo no nordeste essa população vem decrescendo ao passar dos anos:

*Porcentagem de negros no Nordeste do Brasil entre os anos de 1872 a 1940.*

ANO	1872	1890	1940
BAHIA	75,97%	74,41%	71,21%
<b>ALAGOAS</b>	<b>74,48%</b>	<b>68,92%</b>	<b>43,14%</b>
MARANHÃO	71,17%	68,37%	53,06%
PERNAMBUCO	65,40%	58,85%	45,37%

(Dados obtidos do livro “Brasil: País de contrastes” de Roger Bastide referente ao decréscimo da população negra no nordeste do país)

Observando tal quadro percebemos realmente a diminuição da população negra, e nota-se que a população negra de Alagoas era, no ano de 1872, equivalente a população negra da Bahia, lembrando que até os dias de hoje, a Bahia é o Estado em que seu contingente afro-

brasileiro é o mais maciço e visível nacionalmente. A diminuição da porcentagem de negros é visível nos quatro Estados mencionados, porém nota-se que a queda desse contingente é mais evidente no Estado de Alagoas, e de 1890 à 1940 a queda é alarmante: Alagoas que tinha uma das maiores populações negras proporcionalmente a seu tamanho, se torna o Estado com a menor porcentagem de negros. Mesmo Bastide defendendo que a diminuição negra no Nordeste se deve a miscigenação e a arianização, questionamos o motivo dessa diminuição ser mais evidente em Alagoas. A população embranqueceu ao ponto de diminuir mais de 30% em 70 anos? A população evadiu do Estado? Morreu muitos negros por causa das condições precárias na pós-abolição? Apesar de todos esses questionamentos serem possíveis de uma afirmativa, acredito mais na teoria de que os alagoanos começaram a ter dificuldades em ser afirmar negros nos censos, e depois do episódio do Quebra de Xangô de 1912, essa afirmação passou a ser ainda mais dificultada e seus sujeitos ocultados em auto-denominações várias que não a de serem negros.

É importante observar que as atitudes intolerantes e repressivas da elite branca frente às manifestações carnavalescas dos negros, seus batuques e afoxés, e principalmente em relação ao candomblé, acontecia por considerarem as atividades com referencial africano de caráter primitivo. Sávio de Almeida (2003) se refere a essa repressão como necessidade da sociedade em ser violenta e excludente pelo fato do poder se construir em face do exclusivismo senhorial e branco. Essa necessidade que antes era do sistema escravocrata, se pereniza através da discriminação, perpassando-a por variações estruturais e conjunturais, como modo de fazer-se política. E manter-se na ‘primitividade’ africana era visto como uma resistência a civilização européia, ceder a tradição colonialista era o seu reverso. Então, a participação da população afro-alagoana nas atividades culturais de rua, como o carnaval, passa por um processo que depende de vários fatores ideológicos, como: reformulação e mudança da auto-imagem do povo negro, capacidade de organização comunitária e finalmente, capacidade de negociação com a elite branca, estabelecendo um movimento de resistência radical, seguido da cooptação, ou seja, conquistar a elite com o fim de que façam cumprir seus objetivos.

#### 3.4. RENASCIMENTO DA AFRO-ALAGOANIDADE.

A perseguição aos candomblés e ao povo de santo só se tornou amena à partir da década de 60 que, segundo Sávio de Almeida (2003), o culto afro-alagoano se torna evidentemente público graças às comemorações do dia 8 de dezembro, dia de Iemanjá em Alagoas, momento em que a população se aglomera nas praias da capital para fazer sua homenagem e formar sua roda de candomblé e umbanda. Outras atividades começaram a se organizar oficialmente em Maceió com o intuito de tirar da clandestinidade um povo silenciado.

O silêncio, tantos dos tambores do xangô rezado baixo como das vozes em relação a violência sofrida, parece demonstrar uma atitude necessária a sobrevivência dos que não podiam sair desse contexto de opressão, a única opção dos que não tinham como defender sua causa tão malquista. O silêncio, para além da cumplicidade, revela uma condição de convívio a qual foram forçados os religiosos com relação as demais pessoas da comunidade, por polidez e por segurança, além do que, se assumir parte da afro-religiosidade denota um certo embaraço visto a identificação destes com catolicismo, religião aceita e bem quista (RAFAEL, 2003). Com o passar do tempo, tal silêncio intencional se tornou esquecimento nas novas gerações, a história oficial era a única que detinha o poder da mídia e da escrita, e esta fez breves relatos sobre a violência, mais enfatizou a denúncia. No caso dos candomblecistas que detinham a versão das vítimas, esta só podia ser conhecida pela história oral, fato esse abafado pelo ‘esquecimento’. Referindo-se a Guerra dos Cabanos em Alagoas Dirceu Lindoso em seu livro a Utopia Armada (2005), fala que o esquecimento representava o desmantelamento do sistema de oralidade das populações cabanas que ficou reduzido a uma expressão folclórica. Abrangendo essa concepção a todos os eventos de minorias que foram abafados em Alagoas, declaramos que a consequência desse abafamento foi pernicioso para a constituição da história e ressarcimento dos injustiçados.

A perseguição que antes era feita mais pela polícia, por políticos de oposição ao governo que acobertava os religiosos afro-alagoanos, passa a ser executada também por religiosos do seguimento neopentecostal. Os religiosos neopentecostais vêem a religião afro-brasileira como uma exaltação do mal, assim como seus antecessores pentecostais. A diferença primordial desses para com os últimos é que os neopentecostais passam a combater abertamente o candomblé e a umbanda, seja através da violência simbólica ou através da violência física. Fato que acontece em todo o Brasil<sup>10</sup>. Porém, não sem reação das vítimas que

---

<sup>10</sup> Em Salvador, a imagem da yalorixá mãe Gilda foi usada no jornal da IURD no ano de 1999 com o título “Macumbeiros charlatões lesam a bolsa e a vida dos clientes - O mercado da enganção cresce no Brasil, mas o

hoje denuncia e enfrenta tais situações através de estratégias de sobrevivência e diálogos com outras religiões também atacadas pelos neopentecostais, com ONGs e o movimento negro. No ano de 2009, em 9 ocasiões diferentes, terreiros de candomblé de Maceió foram invadidos por policiais militares que interromperam os cultos religiosos e ameaçaram confiscar instrumentos (Num dos terreiros os instrumentos foram confiscados e só liberados após protestos na porta da delegacia). Os policiais alegaram que a vizinhança, composta por pessoas evangélicas, haviam denunciado a barulheira que acontecia no horário das 20:00 horas.

Aos poucos, essa história que não foi totalmente apagada, começou a ser pinçada por pesquisadores e entusiastas da causa negra em Alagoas. A história de Tia Marcelina, assim como a consciência de que tínhamos maracatus, frevos em abundância, blocos carnavalescos, se tornou fonte de curiosidade e de certa revolta pela perda que tivemos. Casas de axé começaram a se reunir em prol de seu restabelecimento, ensaios rezados altos novamente pode-se ouvir em ruas do bairro da Pajuçara, Ponta da Terra, Benedito Bentes, e uma movimentação estética com a valorização da beleza negra demonstrada nos cabelos, roupas e na aproximação com a capoeira, as danças de umbigada e o candomblé. Essa articulação se iniciou, provavelmente após o reconhecimento da Serra da Barriga, que fica no município de União dos Palmares em Alagoas, como patrimônio histórico nacional e o dia 20 de novembro, dia da morte do líder negro-alagoano Zumbi, como dia nacional da consciência negra. A retomada de heróis negros alagoanos reforçou o sentimento de pertencimento e de identificação com o território e com a descendência negra.

Em Maceió, após uma onda de agressões contra os terreiros de candomblé e umbanda e seus adeptos, estes se mobilizaram e junto com o poder público conseguiram instituir em janeiro de 2009 a lei municipal e estadual contra a intolerância religiosa de matriz africana. Assim, ficou legitimado que o dia 2 de fevereiro, dia do Quebra de Xangô de 1912, seria o dia a ser comemorado no calendário cível após aquela data.

A história de Palmares, a Guerra dos Cabanos do século XIX, rebelião sertaneja com adesão em massa de negros conhecidos por papa-méis com grande repercussão nacional e que visava o regresso de D. Pedro I ao Brasil, e mais recentemente a redescoberta da história de perseguição em massa dos Xangôs no Estado formaram uma espécie de mito fundacional que preenche lacunas, restaura a história e restabelece a auto-imagem do povo negro que passou a

---

Procon está de olho"; além disso o terreiro da dita mãe de santo foi invadido por neopentecostais da Igreja Deus É Amor que tentaram exorcizá-la. Após isso, mãe Gilda sofreu um infarto fulminante e morreu. Sua família conseguiu indenização.

constituir uma identidade cultural que liga passado, presente e futuro numa linha ininterrupta chamada tradição. Hall (2009) defende a idéia de que a tradição estimula o teste de fidelidade às origens, de presença consciente diante de si mesma, de autenticidade, e por isso a tradição é aistórica, anacrônica e tem a estrutura de uma dupla inscrição: baseia-se no passado para prever uma futura redenção. Nesse sentido, a história de perseguição, coronelismo e violência da afro-religiosidade se forma como uma promessa de benesses futura se mantida a sobrevivência e a resistência, com a diferença de que esta última passa a acontecer de forma intencional.

Assim, num Estado de um anterior decréscimo da representação negra, torna-se visível atualmente a afirmação dessa descendência. E num contexto marcado pela colonização, escravidão, expropriação e pelo exílio forçado e definitivo dos africanos a história se torna a própria identidade e retrabalhar a África aqui, tem sido o elemento mais poderoso e subversivo das populações negras na diáspora. E é um recriar a África dentro de uma narrativa alagoana, tornando-a metáfora para vociferar a nossa história e sociedade negras suprimidas, desonradas e negadas, que possibilita que esse lugar social que o negro ocupa mas que não é verbalizado, o nosso “código oculto” e o nosso “segredo culposo” (HALL, 2009), seja pronunciável enquanto condição social e cultural de existência.

Pensando a afirmação identitária como um posicionamento ativo e consciente em relação a um passado, vislumbrando objetivos futuros, é que buscamos demonstrar que mesmo numa construção histórica adversa ao orgulho negro na diáspora, é possível burlar todas as barreiras ideológicas e políticas que o impedem, galgando o orgulho a partir, como diria Start Hall, não de uma ontologia do ser, mas de uma ontologia de se tornar. Dessa forma, o próximo capítulo tratará da metodologia usada na construção da pesquisa de campo sobre as relações entre grupos religiosos pesquisados: O Candomblé e a IURD. Discorrendo desde a criação do instrumento de coleta de dados, até a forma como a análise foi desenvolvida.

## CAPÍTULO IV

---

### MÉTODOS

O presente capítulo versa sobre a forma pela qual a pesquisa se constituiu e como fizemos a análise dos resultados da pesquisa, isto é, sobre o método utilizado no trabalho de campo. À partir da construção dos capítulos teóricos, planejamos uma pesquisa de campo em que sujeitos de contextos religiosos distintos pudessem responder questões similares para que, no momento da análise dessas entrevistas, pudéssemos constatar as diferenças e semelhanças discursivas entre eles. O foco da pesquisa é o questionamento sobre a auto-definição racial e a afirmação religiosa e a relação entre as duas formas de identidade. Com esse intuito, caracterizamos esse estudo como de caráter exploratório descritivo, por ser baseado em levantamento bibliográfico e pesquisas com pessoas que têm experiências práticas com o problema pesquisado, além de conter análises de exemplos que estimulam a sua compreensão. Buscamos apreender o máximo do universo pesquisado, através dos relatos dos participantes da pesquisa, membros de grupos distintos sócio-religiosamente. Entendemos o termo grupo como entidade cognitiva com grande significado para quem se define como parte dele (TAJFEL, 1982). Não o utilizamos apenas como uma reunião de pessoas com objetivo em comum, visto que por mais complexa e individualizante que seja a visão de um sujeito sobre si próprio e sobre o mundo que o cerca, “(...) certos aspectos desta visão são contribuições da sua pertença a determinados grupos, ou categorias sociais” (TAJFEL, p. 290, 1982). Para tanto, adotamos o delineamento qualitativo em pesquisa.

#### 4.1. HIPÓTESE

O pertencimento a determinados grupos sócio-religiosos favorece ou desfavorece a constituição de uma identidade negra.

## 4.2. OBJETIVOS

### GERAL

- Estabelecer a relação entre a afirmação da identidade negra e a identidade religiosa.

### ESPECÍFICOS:

- Verificar as influências da pertença religiosa na formulação da identidade racial intra e intergrupos.
- Identificar as relações entre os distintos grupos religiosos e entre as gerações do mesmo grupo, considerando o contexto religioso como formador de conceitos valorativos sobre a afro-descendência.
- Analisar o quanto os cargos e hierarquias dentro dos grupos religiosos influenciam na afirmação identitária.

## 4.3. PARTICIPANTES DA PESQUISA:

Decidimos por entrevistar, além de adeptos do Candomblé, adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus por esta ser uma religião popular, agregando entre seus membros, número significativo de pessoas pertencentes às classes populares e de pessoas negras e que, em contrapartida, tem em seus objetivos criticar às religiões e cultos de matriz africana. Assim sendo uma igreja popular, mas que ataca a religião afro-brasileira, nos proporcionaria ambiente compreender como se constitui a identidade negra por seus adeptos num ambiente que negativiza boa parte de sua herança cultural e histórica.

Lembrando que defendemos a idéia de que a história e a imersão cultural é fundadora de identidades, ainda mais quando se trata de identidade negra no Brasil.

Escolhemos entrevistar um número reduzido de participantes, menos de dez pessoas por grupo, por ser uma pesquisa exploratória e pela entrevista ser aberta, resultando num material farto para a análise.

Foram entrevistadas seis (6) pessoas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), usando como pré-requisito para a entrevista, a seleção de pessoas com mais ou menos tempo de adesão à igreja. Selecionamos pessoas pelo tempo que estavam nas instituições: requisitamos pessoas neófitas, pessoas com mais tempo, e desses dois tiramos a média para a escolha das pessoas da geração intermediária. No quesito idade, preferimos conversar com pessoas maiores ou com 21 anos de idade pelo estudo focar a identidade a partir da perspectiva da pessoa adulta. Selecionamos, assim, duas pessoas com mais de 10 anos na IURD, outras duas com tempo igual ou inferior a 5 anos, e mais duas pessoas que contam com no máximo 1 ano de visitas aos cultos iurdianos. A escolha por faixas de tempo de inserção distintas se justifica pela intenção de realizar estudo geracional com a escolha de dois membros representativos de cada geração, independente de relação consanguínea ou da idade maior ou menor de cada pessoa dentro do subgrupo, para fazer a relação de mais ou menos tempo de dedicação ao grupo religioso e seu possível sentimento de mais pertença ou menos pertença. Também não fizemos a seleção por classe social, tanto que tais dados são questionados no final da entrevista a título de complemento da caracterização da amostra de participantes.

Na IURD, para se tornar pastor da igreja, que é o principal cargo que se pode ocupar, não necessariamente existe um tempo definido para alcançá-lo. Há um preparo sim, mas antes disso há o que eles denominam de “chamado de Deus”, que seria o dom da oratória e a vontade de “ajudar o próximo”, isto é, o carisma. Por isso que na IURD existem pessoas ocupando o cargo de pastor com poucos anos de adesão a igreja. Além do que, a IURD é caracterizada como ‘religião de trânsito’ (ALMEIDA, MONTERO, 2000), lugar de grande fluxo de ingressos atualmente, em que as pessoas buscam soluções de problemas de forma instantânea como é prometido, muitas vezes saindo logo que este seja resolvido ou que se frustrate pela demora de sua solução. O que quer dizer, que a permanência e estabilidade por longos períodos de tempo na IURD é menos constante que no Candomblé, questão essa explicada no capítulo II.

Do mesmo modo, são participantes desse estudo seis (6) pessoas da religião do Candomblé com o mesmo critério de seleção das pessoas da IURD em relação à idade. Assim, foram entrevistados 2 pessoas com mais de 10 anos de dedicação ao Candomblé, 2 pessoas com menos de 10 anos de Candomblé, e mais 2 pessoas que ainda não foram iniciadas e se consideram apenas simpatizantes. As escolhas do Candomblé se diferem no quesito tempo das pessoas escolhidas na IURD porque no Candomblé, para uma pessoa chegar ao patamar

de mãe ou pai de santo precisa concluir um período de no mínimo sete anos, que é um período considerado intermediário. Até os sete anos de iniciação a pessoa é denominada de Iaô. Para alcançar o topo da hierarquia candomblecista, o adepto precisa cumprir 21 anos de dedicação e aprendizado na religião. Por isso selecionamos pessoas com mais de 15 anos de dedicação ao Candomblé, os chamados Egbômis, porque tivemos acesso à pessoas com tantos anos de dedicação (uma pessoa com 22 anos de iniciação e outra com 16 anos), e porque hierarquicamente falando, essas pessoas constituem os mais importantes representantes internos e externos (no sentido de representatividade social) da religião.

A geração intermediária do Candomblé foi ocupada por pessoas que tinham entre 4 e 10 anos de iniciação (um iaô com 1 ano de iniciação e mais 3 anos de adesão ao Candomblé, somando 4 anos, e uma ekede com 9 anos de adesão, mas ainda não confirmada, isto é, iniciada pelos preceitos ritualísticos típicos), e a geração mais nova ficou representada por duas pessoas simpatizantes: uma que convive com o Candomblé desde que nasceu, por ser a religião de seu pai, e outra pessoa também simpatizante, que frequenta as festas públicas e se identifica com a história da religião e dos orixás.

Em relação a raça, optamos por não selecionar as pessoas pela auto-declaração de raça, pois supúnhamos que no contexto brasileiro em que a morenidade prevalece e a negritude é desvalorizada seria dificultoso encontrar tais pessoas, ainda mais nas Igrejas que não valorizam a descendência africana. Também acreditamos que se a definição de quem é negro coubesse ao pesquisador precisaríamos definir com muito critério quais as características mínimas de uma pessoa negra no Brasil para selecioná-las para a entrevista. Provavelmente isso acarretaria polêmica por ser instável a definição das características negras: Cor? Qual tonalidade seria considerada negra? Cabelo? Traços do rosto? Classe social? Descendência? Aparência? Enfim, um complicador, ainda mais quando definimos identidade negra como uma afirmação política mais que uma definição fenotípica. Intentamos abordar a identidade negra a partir do contexto religioso, isto é, provocar a fala do sujeito sobre sua religião depois da auto-definição de cor.

Abordamos as pessoas dentro dos contextos religiosos distintos, acreditando que abarcaríamos pessoas de descendência negra visto que ambas as religiões são populares e escolhemos templos e terreiros localizados em bairros também populares. Assim, todas as pessoas que entrevistamos poderiam se afirmar negros ou não, levando em consideração que coincidentemente, as variações cromáticas do ponto de vista da pesquisadora, tanto no

Candomblé quanto na IURD foram correlatas, diferindo a auto-declaração de cor. Mesmo não selecionando pessoas pela nossa definição de quem é negro, nem pela auto-declaração de cor, acreditamos ser conveniente definirmos fenotipicamente, a partir de nossa percepção, os entrevistados. Dos seis iurdianos entrevistados, quatro deles definimos como fenotipicamente negros (cor da pele escura e cabelo crespo), os outros dois são fenotipicamente mestiços, identificamos como morenos. No caso dos candomblecistas, um apresentava a pele negra, traços do rosto e cabelos crespos; dois se apresentaram com pele branca e cabelos cacheados e três apresentavam pele escura e cabelos ondulados.

Foram escolhidos esses dois grupos para análise, por haver uma explícita disputa entre ambos, uma disputa mercadológica que transforma as práticas e discursos religiosos em produtos, onde os que detém poder da mídia possuem o controle do consumo e do mercado. A religião que domina os meios de comunicação tem mais tendência a legitimar todas as propriedades características de um meio de vida singular, mesmo que de forma arbitrária, pois possui função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário (BOURDIEU, 1987). Nesse caso, são as Igrejas neopentecostais que detém tal poderio midiático. Além do que, no quesito que compreende a relação entre a religiosidade e a raça, a religião do Candomblé supõe um maior envolvimento individual e grupal com a questão racial, já que abarca maior número de elementos culturais negros, como as questões religiosas, artísticas, culinárias e muitas vezes, de cunho familiar. Já as religiões neopentecostais, mesmo ao utilizarem elementos do culto de matriz africana, como acontece com a Igreja Universal, não supõe um envolvimento étnico/racial. O indivíduo negro neopentecostal pode não possuir uma identificação com sua origem racial, visto que tais religiões não enfocam a história e a cultura negra, a não ser de forma negativizada, relacionada ao profano e a demonização de suas entidades cultuadas.

A seleção de tempo de dedicação a religião, subdividida em três categorias, tem por intuito analisar a relação do pertencimento com o tempo de dedicação a cada atividade.

Foram entrevistadas pessoas entre 21 e 50 anos de idade. O nível de escolaridade variou, havendo pessoas com nível fundamental incompleto, nível médio completo, nível superior cursando e completo. Em relação ao gênero, foram entrevistados três homens e três mulheres na IURD, quatro mulheres e dois homens no Candomblé. Dos doze entrevistados, dois estão desempregados, três são estudantes (uma de ensino técnico, duas de graduação) e um tem nível superior completo e é professor na religião do Candomblé; na IURD entrevistamos uma

babá, um mestre de obras, um estudante de ensino técnico, uma vendedora, uma desempregada e outra pessoa que vive exclusivamente para a Igreja, se mantendo financeiramente à partir dela, nesse caso, um pastor.

#### 4.4. PROCEDIMENTOS:

##### 4.4.1. O CONTEXTO DAS ENTREVISTAS:

Todos os participantes foram abordados dentro de suas igrejas ou nos terreiros de Candomblé. No caso do Candomblé, houve intermédio de uma pessoa conhecida em comum da pesquisadora e do entrevistado que o sondava acerca da disponibilidade de conceder uma entrevista. A pessoa intermediária é também adepta do Candomblé, estudante de psicologia, e foi preparada pela pesquisadora acerca da pesquisa, por isso, que em dois momentos a mesma se disponibilizou a fazer e gravar as entrevistas sem a presença da pesquisadora. A importância de uma pessoa conhecida dos entrevistados se deu pela necessidade de transformar o momento da entrevista mais seguro, visto que na maioria dos casos, há uma recusa a gravação, seja por vergonha, ou por certa desconfiança. Assim, todos que foram abordados concederam a entrevista, e estas aconteceram no espaço do terreiro de Candomblé. Conseguimos entrevistar cerca de dez pessoas no Candomblé, e tínhamos mais pessoas disponíveis, porém usamos só as seis primeiras para que o número de sujeitos ficasse compatível com o número de sujeitos da IURD.

Já no caso da IURD, encontramos mais dificuldades em conseguir pessoas disponíveis para a pesquisa. Primeiro porque não havia pessoas próximas que pudessem fazer essa mediação com os iurdianos, e segundo porque muitos comentários na academia e até dos próprios evangélicos de outras denominações eram de que a IURD não se abria para esse tipo de pesquisa. A primeira pessoa que conseguimos foi através da mediação de um parente da pesquisadora, então a entrevista foi feita na casa desse mesmo parente, local onde o entrevistado fazia alguns trabalhos como pedreiro. À partir desse primeiro contato, escolhemos um templo em um bairro popular e fomos na Igreja Universal, pois dentre os comentários, dizia-se que os templos maiores eram mais hostis à pesquisas acadêmicas. Nessa primeira visita à igreja estava presente apenas o pastor, que concedeu a entrevista de bom

grado, e deixou as portas abertas para que pudéssemos ir em dia de culto, entrevistar mais pessoas. Assim o fizemos 15 dias após, conseguindo mais duas pessoas para entrevistar. Porém, soubemos que o pastor que havia nos recebido antes não estava mais naquela igreja, e os presentes diziam não saber em qual igreja ele estaria no momento. Assim, durante a segunda entrevista, que aconteceu meia hora antes do início do culto, o novo pastor chegou à Igreja fazendo forte alarido na porta, orando em voz alta e o barulho impediu o prosseguimento da entrevista. Posteriormente, quando aguardávamos uma terceira pessoa para a entrevista, fomos abordadas pelo pastor, questionando a função de nossa pesquisa, alegando que não poderíamos gravar o culto. Explicamos que nossa pesquisa tinha embasamento ético e que só gravávamos o que fosse permitido e isso não incluía o culto. O pastor saiu, mas percebemos que ele se reuniu com os demais, o que acarretou que nenhum deles consentiu mais em dar entrevistas. Assim, esse templo, foi descartado.

Fomos ainda a outra Igreja em outro bairro popular, conversamos com o pastor, mas ele disse que só poderia autorizar a entrevista depois que fizesse uma reunião acerca dessa possibilidade com uma junta de pastores, coisa que só seria possível dentro de 2 meses. Porém, com todas as adversidades, conseguimos conversar com mais 2 pessoas que estavam próximas ao templo, completando as 6 pessoas desse presente estudo.

#### 4.4.2. COLETA DE DADOS:

Esta pesquisa se constitui numa análise-comparativa, de caráter qualitativo, realizada a partir de pesquisa de campo em terreiros de Candomblé e nas Igrejas Universais do Reino de Deus, onde foram realizadas entrevistas com seis pessoas de cada lugar. A participação destas pessoas se deu de forma voluntária através de um convite feito antecipadamente, sendo todas as informações sobre o projeto explicitadas e as possíveis dúvidas esclarecidas (em anexo, o TCLE). As pessoas que não quiseram participar da pesquisa, mesmo esclarecida todas as dúvidas e questões de sigilo e ética, não sofreram com nossa insistência. Sabemos que para uma pesquisa render um resultado válido, os sujeitos precisam estar dispostos a concedê-la. A seleção dos participantes foi feita com a abordagem direta, ou com a ajuda de conhecidos em comum que designaram pessoas com mais ou menos tempo de inclusão na igreja ou terreiro, já que o estudo inter-geracional é nosso pré-requisito para a escolha dos participantes.

#### 4.4.3. – INSTRUMENTOS DA COLETA DE DADOS:

Utilizamos a Entrevista Semi-estruturada como instrumento de coleta de dados. Criamos um roteiro de perguntas separadas por categorias, que abarcassem os objetivos pretendidos, que são:

- Identidade racial – Entendemos como identidade racial a auto-declaração de cor ou descendência. Fator imprescindível para detectarmos se existe diferença e coerência na auto-declaração racial comparando os dois grupos religiosos e as três gerações definidas. Foram feitas duas perguntas pedindo para que as pessoas se descrevessem fisicamente (cor da pele, cabelos, traços do rosto) e nos dissessem se estavam satisfeitos com seu fenótipo.
- Identidade religiosa – Buscamos através dessa categoria, verificar como as pessoas afirmam sua religiosidade no intuito de detectarmos o quão imerso estão na ideologia religiosa a qual pertencem, para avaliarmos posteriormente se essa imersão influi no discurso sobre a afro-descendência, visto que o Candomblé é uma religião étnica e a Igreja Universal disputa o campo religioso com o Candomblé. Para tanto foram feitas cerca de oito perguntas que abarcam a entrada na religião, a influência de terceiros para a adesão, a importância da religião, se é batizado ou iniciado, quanto tempo por semana se dedica a sua religião e se divulga a religião para outras pessoas e como o faz.
- Tempo de dedicação à religião – Nessa categoria buscamos estabelecer as funções e cargos que cada pessoa ocupa na religião e entender se a identidade religiosa, ou o discurso que a declara, depende do tempo em que a pessoa está imerso na religião ou o cargo que ocupa. Para essa categoria foram feitas cinco perguntas sobre cargo que ocupa, sobre o tempo que está na religião, a idade que entrou e se deseja ocupar um outro cargo.
- Relações intragrupoais – A categoria de relações intragrupoais visa detectar a coesão entre as pessoas de uma mesma religião. Se a religião supre determinadas necessidades de familiarização e apoio grupal e reforça a identidade religiosa. Fizemos duas perguntas, uma sobre a importância que

as pessoas da religião têm na vida do entrevistado, se gosta das pessoas e se o entrevistado se percebe importante em seu grupo.

- Relações intergrupais – A categoria que aborda as relações entre grupos distintos busca entender como se estabelece a definição de diferença, que é o pré-requisito para a construção da identidade. E se essa percepção de diferença se constrói com o reconhecimento da alteridade, respeitando-a, ou se é uma diferença construída como forma de combater o outro, disputar o mercado religioso, considerando justificativas racistas e preconceituosas para definir o outro. Nessa categoria, fizemos cinco perguntas, que intentaram abordar o conhecimento acerca de outras religiões, as identificações ou as rejeições com elas e se mudariam de religião.
- Dados demográficos – por fim, abordamos os dados demográficos, que são a escolaridade, idade, profissão e sexo. Essa última categoria visa conhecer a amostra de pessoas que dispomos e defini-las a partir de suas características sociais, etárias e de formação escolar.

O dito Instrumento se encontra nos anexos deste trabalho.

Tais categorias do roteiro de entrevista buscaram descobrir nos relatos como se processa cada discurso, dentro da mesma religião e entre as religiões, além dessas categorias servirem para a definição das categorias da análise das entrevistas, comparando-as. Definimos as entrevistas como semi-estruturadas por haver um roteiro definido e estável, havendo também perguntas pertinentes a cada contexto de entrevistas, que surgiram pelas circunstâncias ou para complementar uma informação, ou para tornar a conversa mais fluída, porém não saindo da proposta do roteiro inicial.

Segundo Gaskell (2002), a entrevista qualitativa proporciona os dados básicos necessários para o desenvolvimento e compreensão das relações entre os atores sociais e a situações vividas por eles. Então, o emprego da entrevista qualitativa para mapear e compreender a vida dos respondentes é o ponto de partida para o cientista social, que introduz esquemas interpretativos para compreender a narrativa dos atores de forma mais conceptual e abstrata. Para Bourdieu (1987), o homem apreende os objetos da forma que a linguagem os apresenta. A linguagem se configura como estruturadora do mundo, e a religião é símbolo discursivamente estruturado e estruturante da realidade.

Antes da aplicação formal, pré-testamos o instrumento de pesquisa, entrevistando seis pessoas (três candomblecistas e três evangélicos) no intuito de testar se as perguntas que elaboramos para a entrevista estavam dispostas de forma compreensível e, aproveitando o caráter mais informal da entrevista, questionando no final, se as pessoas tinham alguma pergunta a acrescentar ou remover, e qualquer outra opinião que pudesse nos ajudar na reformulação das perguntas. Nesse caso, as entrevistas foram feitas por escrito, sem a gravação da entrevista, nos locais que os entrevistados acharam conveniente para tal.

O próximo capítulo abará o universo discursivo dos entrevistados no intuito de discorrer melhor sobre a importância da pertença grupal, da constatação das diferenças, disputas, identificações e comunicações na constituição da identidade. A proposta é relacionar as narrativas e estratégias discursivas individuais compartilhadas e em contraste.

#### 4.5. ANÁLISE DE DADOS:

As entrevistas gravadas foram transcritas e durante esse processo foram feitas algumas observações primárias sobre o que chamou a atenção. Uma espécie de “leitura flutuante” (BARDIN, 1977) para facilitar a posterior análise. Isso é, estabelecer contato com o texto a analisar se deixando invadir por impressões e orientações, anotando-as para uma análise mais acurada posteriormente.

Na análise dividimos os relatos em categorias, que foram as mesmas que subdividem o roteiro de entrevistas. Fizemos uma análise de conteúdo temático, com comparações através das respostas dadas as mesmas perguntas nas religiões diferentes e com pessoas das distintas gerações. Buscamos ilustrá-las a partir do recorte das falas pertinentes e acrescentando elementos das teorias abordadas nos capítulos anteriores como forma de atingir nossos objetivos. Optamos por analisar o discurso identificando as relações históricas e práticas concretas, não atribuindo signos à serem desvendados, ou sentidos dissimulados, para evitar a tendenciosidade da interpretação. Segundo Marx (1998), o indivíduo é o que produz e como produz, e essa produção só aparece através do seu agrupamento, pressupondo a existência de relações entre os indivíduos.

## CAPÍTULO V

---

### RESULTADOS E DISCUSSÃO

Nos capítulos anteriores discorremos acerca da história da presença negra no Brasil e sobre as formas como tal presença se configurou ao longo do tempo, quer seja as formas econômicas, de classes e principalmente as formas culturais. Assim, considerando que a sobrevivência humana do afro-brasileiro dependia da sua manutenção cultural, e vice versa, abordamos a religião de matriz africana como maior expoente dessa sobrevivência, visto a perseguição que sofreu e o estereótipo que até hoje a persegue. Dessa forma, acreditamos que a identidade negra no Brasil, perpassa pela matriz cultural, uma vez que esta só existe efetivamente através de símbolos. E, pela percepção dessa realidade segunda, propriamente simbólica, que a cultura produz e inculca é que emerge a junção da cultura e sua função política (BOURDIEU, 1987).

Pressupondo que a consciência da contribuição africana para a cultura e o povo brasileiro é requisito para a valorização da descendência africana e conseqüentemente para a negritude, partimos para uma pesquisa de campo em que conversamos com seis pessoas adeptas do Candomblé, questionando sobre sua pertença religiosa e de raça, assim como conversamos com seis pessoas que ocupam lugares religiosos que definimos como contrastantes ao dos candomblecistas, que são as pessoas adeptas da Igreja Universal do Reino de Deus. Assim, esse capítulo se constrói à partir de um entrelace entre os discursos e os conceitos propostos, evitando vislumbrar no discurso algum elemento subentendido, ou oculto, evitando interpretações injustas. Nossa proposta é ficar no nível das coisas ditas, considerando a complexidade que isso por si só já representa.

O capítulo será dividido em categorias de discussão e análise, categorias estas que já constavam no roteiro de entrevista e foram construídas para responder os objetivos específicos do nosso trabalho. Assim, usaremos a categoria **Identidade Racial** para abarcar o objetivo específico de *verificar as influências da pertença religiosa na formulação da identidade racial*, como forma de entender como cada pessoa se afirma racialmente levando em consideração o grupo religioso a qual pertence e a qual geração está categorizada dentro

do mesmo grupo. As categorias **Identidade Religiosa** e **Relações Intragrupais** abarcam o objetivo específico que busca *analisar a identidade religiosa intra e inter grupo nas religiões pesquisadas*, para entender como se constrói socialmente a identidade religiosa à partir do discurso afirmativo e da construção de uma comunidade religiosa. Também teremos como categoria de análise a **Hierarquia** e **Relações Intergrupais** para atender ao objetivo específico que visa *identificar as relações entre os distintos grupos religiosos e entre as gerações do mesmo grupo, considerando o contexto religioso como formador de conceitos valorativos sobre a afro-descendência*. Nesse último objetivo buscamos a compreensão de como se processa a diferença do outro, ou de outros grupos religiosos, se há disputas entre grupos religiosos ou identificações e como isso se mostra nos discursos. Dentro de cada uma das categorias de análise, está inclusa a divisão geracional, em que pessoas com mais ou menos tempo nas suas respectivas religiões, falam sobre as mesmas questões, sendo comparadas as gerações distintas no mesmo grupo para saber se o tempo de inserção numa religião influi no discurso de afirmação racial e religiosa e no reconhecimento da diferença com outros grupos, e como esse discurso de diferença se estabelece. Todas as categorias divididas na categoria de análise assim se constituem como uma forma didática de serem apresentadas, porém todas as categorias se complementam e visam estabelecer a relação entre a afirmação da identidade negra e a identidade religiosa, que é nosso objetivo geral.

Para caracterizarmos as doze pessoas participantes desse estudo, as nomeamos a partir da religião a qual pertence associada a um número seqüencial, sendo os números 1 e 2 pertencentes as pessoas da primeira geração de cada religião, as que têm mais tempo de inserção na mesma; os números 3 e 4 se referirá as pessoas que têm o tempo intermediário e as com números 5 e 6 serão as pessoas recém ingressas nas mesmas. Dessa forma, a nomeação ficará assim:

**Candomblé 1** – Egbômi com 22 anos de iniciação e 24 anos de participação no Candomblé.

**Candomblé 2** – Egbômi com 16 anos de iniciação e 22 anos de participação no Candomblé.

**Candomblé 3** – Ekedí com 9 anos de Candomblé, porém ainda não confirmada (formalmente iniciada, pelos rituais de raspagem de cabelo e outras coisas), convive no Candomblé desde que nasceu.

**Candomblé 4** – Iaô com 1 ano de iniciação no Candomblé, e 3 anos e meio de adesão a mesma.

**Candomblé 5** – Simpatizante do Candomblé, freqüenta desde que nasceu, mas não pretende se iniciar.

**Candomblé 6** – Simpatizante do Candomblé há 1 ano, faz consultas e freqüenta festa públicas.

**IURD 1** – Ex-obreiro com mais 15 anos de adesão a IURD e 10 anos de batismo.

**IURD 2** – Pastor há 5 anos, batizado há 10 anos na IURD, freqüenta há 15 anos.

**IURD 3** – Obreira com 5 anos de batismo na IURD.

**IURD 4** – Obreira da IURD à 2 anos, batizado à 1 ano e meio.

**IURD 5** – Visitante da IURD à 8 meses.

**IURD 6** – Visitante da IURD à 2 meses.

## 5.1. IDENTIDADE RACIAL

Entendemos a identidade não como uma questão ontológica de ser, mas de se tornar, por isso buscamos conferir se as pessoas se definem como negras ou não, avaliando a definição por grupo a qual pertence e com o tempo de adesão a uma instituição. Na primeira e segunda geração, em que se supõe maior envolvimento institucional, a afirmação ou negação racial está intimamente relacionada com o lugar de onde se fala, já que os participantes foram abordados como pertencentes a uma dada religião. Já na geração mais nova, a terceira geração, pode demonstrar menor comprometimento religioso e, no caso do Candomblé, também étnico pelas tradições religiosas estariam menos fortalecidas pelo tempo.

### 5.1.1. PRIMEIRA GERAÇÃO (representantes com mais tempo nas religiões):

A primeira pergunta que fizemos nas entrevistas foi acerca da cor e descendência racial, pedindo a cada entrevistado para que se definisse fisicamente, entendendo raça não como uma herança biológica exclusivamente, mas como uma definição política da diferença populacional no Brasil. A idéia é que essa primeira pergunta guie as demais respostas, já que

ela posiciona o sujeito num determinado lugar sócio-racial (enquanto negro, branco, moreno). Isto porque, como definimos anteriormente, identidade é assumir um lugar que se ocupa e fazer dele referência para se movimentar no mundo social (HALL, 2006). É, pois, prática política (BOURDIEU, 1987), é o processo de transformação de relações sociais dadas em novas relações sociais produzidas mediante certos instrumentos políticos.

O representante mais velho do Candomblé nas nossas entrevistas, o **Candomblé 1**, é um homem de 37 anos e se define fisicamente assim:

*“1 metro e 63, creio eu. Assim, eu não me acho gordo, mas assim, meio gordo (risos). Pronto! A pele negra, que mais? Cabelos pretos, olhos castanhos.”* (Candomblé 1)

Quando perguntado se gosta e qual a importância de ser negro, visto que se definiu dessa forma, ele responde:

*“Gosto. Gosto de ser assim. Me sinto... Não sei como se sentem os brancos, mas eu enquanto, enquanto negro me sinto bem, me sinto bem, me sinto bem. (...) Pra mim ser negro é importante, não sei como descrever qual é a importância de ser negro, até porque ser negro pra mim é ser eu, é ser algo assim de luta, ou ser guerreiro. Ser uma pessoa que passou por várias superações.”* (Candomblé 1)

No discurso afirmativo da negritude, está inclusa a valorização de caracteres tidos como típicos da população negra, como a força, seja ela física ou simbólica. Tais caracteres se baseiam, muitas vezes, em questões históricas de resistência e luta do africano e seus descendentes. Afirmar-se significa atribuir caracteres positivos à identidade, construídos historicamente ou simbolicamente. Vejamos o que diz a mulher de 37 anos designada como **Candomblé 2** acerca de sua definição física e a importância da mesma para si:

*“Eu sou negra, tenho 1m e 60, sou gordinha (risos,) não tenho problema com isso. Tenho orgulho assim de ter cabelo pixaim, de ser negra mesmo. (...) Gosto, gosto sim! Gosto de ser assim, gosto de ser dessa cor.” “Pra mim, ser negra? Eu acho muito importante (ser negra) (...) eu acho importante por conta da história do negro, né? Da nossa história, da nossa ancestralidade. Tenho consciência de que vim de família de reis, rainhas e tal. Aí eu me sinto descendente de gente importante demais (risos). Aí me sinto bem.”* (Candomblé 2)

Notamos que dentre as duas pessoas selecionadas para representar a primeira geração no Candomblé, ambas se assumem negras e mais que isso, possuem um discurso afirmativo, de valorização dessa descendência. Ser negro no período escravocrata tinha uma conotação negativa, de subjugação, após a abolição adquiriu novos significados tido como científicos, que não mudavam o seu valor, continuava desvalorizado. Porém, quando a ideologia da

branquitude, tida como ideal, foi contestada, muitos desses valores negativos em relação ao povo negro foi revertido em seu oposto. Stuart Hall (2009) fala que, justamente por conotar aquilo que é mais desprezado, despossuído, ignorante e inculto, é que o termo “negro” pode ser contestado, transformado e investido de um valor ideológico positivo.

Veremos assim como se descrevem as duas pessoas representantes da primeira geração na Igreja Universal do Reino de Deus.

O **IURD 1** é um homem de 47 anos, nascido evangélico da Igreja Assembléia de Deus, convertido a Igreja Universal à mais de 15 anos. Ao se descrever e dizer se gosta de ser fisicamente como se descreveu, fala:

*“Im 68 cm, moreno, preto, você é quem sabe qual a cor. Pra Jesus, outra coisa, Deus não tem ‘ah porque é tão neguinho, ah porque...’ não, Jesus não tem previsão de cor. (...) Gosto, gosto porque é a minha cor que Deus deixou. Se ele me quisesse branco, me tinha feito branco, se ele quisesse amarelo me tinha feito amarelo, ou vermelho, entendeu? Então, sou moreno, porque o negro é aquele galego dos olhos bem vermelhinho, aquele é o nego genuíno, que você olha bem de pertinho... então é esse tipo de coisa (risos)”.* (IURD 1)

O **IURD 1** tem consciência de sua pigmentação da pele, tanto que se define moreno, mas ‘permite’ ser preto se a entrevistadora o caracterizar assim. Porém, demonstra não querer assumir essa cor, expressa isso tanto no momento em que diz que para Jesus não há previsão de cor, quanto no momento em que se define moreno, já que negro é outra coisa que não ele. Assim, o ‘gostar’ de ser moreno ou preto parece estar mais ligado a uma conformação da escolha divina do que ao orgulho de fato, constatado nos candomblecistas descritos anteriormente. Stuart Hall (2009) nos fala que a raça permanece na sociedade marcada pela escravidão como o segredo culposo, o código oculto, o trauma indizível que só é superado quando se constrói a África como metáfora para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi suprimida, desonrada e negada. Enquanto a África não se tornar ponto de referência para os negros na diáspora, dificilmente esse trauma indizível de se assumir negro se reformulará em orgulho negro.

*“1 metro e 75, moreno, ééé, mas o que? (risos) (...) (Gosta da sua aparência, de sua cor?) Com certeza, apesar que tem que melhorar cada dia mais, porque na posição de quem nós se encontramos, o visual é muito importante pelo que as pessoas elas sempre esperam ver na gente sempre o melhor, então tem que melhorar sempre mais, mas me sinto feliz.”* (IURD 2)

O **IURD 2**, pastor da Universal há 5 anos, também se define como moreno e ao ser perguntado se estava feliz com a aparência afirma que sim, apesar de precisar melhorar sempre para suprir as exigências de seu cargo. Sua resposta é evasiva, já que fala dela como uma possibilidade mutante, uma possibilidade de ocultar algo. Pode ter fugido da resposta sobre sua cor e traços, ressaltando roupas, acessórios e mudança no visual, que pode, por sua vez, estar associada a idéia da mestiçagem brasileira, em que a definição é flutuante, percorrendo uma escala móvel e gradual de cores, que fica a cargo do observador defini-la. Do mesmo jeito o **IURD 1**, que deixou a cargo da pesquisadora a definição de sua cor, porém excluindo a cor negra ao explicar o que é ser negro, o que não se encaixa a ele. Ambos iurdianos não enfatizam a auto-definição como assunto a se estender, possivelmente não possuem a negritude como ponto de referência, como identidade. Contextualmente falando, não se encontram em uma religião que enfatize a África e a afro-descendência como motivo a se orgulhar.

5.1.2. SEGUNDA GERAÇÃO (representantes com tempo intermediário nas religiões):

*“1,54,; 41kg, magra, mas me sinto bem comigo; cor da pele clara; cabelos longos, cacheados e castanhos; cor dos olhos castanho escuro. Sou brasileira, multiétnica! Não tenho traços definidos, que identifiquem uma determinada região. Sou a mistura dos traços”*  
(Candomblé 3)

A **Candomblé 3**, de 26 anos de idade, mesmo se definindo fisicamente por traços não-negros, se afirma multiétnica. Supondo que no Candomblé esse tipo de afirmação identitária com conotação política, mais que biológica, é esperada, visto a religião ser explicitamente de matriz africana e sofrer perseguição de outros segmentos tidos como ‘brancos’, buscamos conversar também com pessoas sem o fenótipo negro. Essa escolha se justifica pela idéia que temos de constatar se a pertença ao Candomblé, religião negra, favorece a consciência negra, tanto em negros como em brancos. Acreditando que a consciência negra, que inclui a constatação do racismo e luta contra ele, e a valorização da negritude precisa ser compartilhada pela maioria, negros e não-negros.

Vejamos então, como a **Candomblé 3** responde quando perguntada se gosta de seu fenótipo e sua justificativa para sua definição:

*“(Minha cor da pele é) Amarela. Sim. Bem. Comum, nem mais nem menos que ninguém. É complicado, embora tenha a pele clara, também sou descendente de negros e índios. Sinto-me negra-índia, tão forte em meu ser, embora seus traços não se revelem muito em mim fisicamente. Me aceito como sou.” (Candomblé 3)*

O **Candomblé 4**, Iaô de 27 anos de idade, também se define com a pele clara:

*“Alto, pele clara, cabelos cacheados.” (Candomblé 4)*

E quando perguntado se gosta de sua cor e a importância de sua aparência para sua vida, o **Candomblé 4** responde de uma forma que demonstra consciência em relação a posição que ocupa, enquanto não negro numa sociedade racista :

*“Sim, Confortável. Sou amarelo e no contexto brasileiro de racismo e preconceito, ter a pele clara é algo confortável.” (Candomblé 4)*

Coincidentemente, os representantes da segunda geração do Candomblé, possuem a pele clara, ambos se descrevem também dessa forma, se definem como amarelos, porém cada um tem uma forma particular de se afirmar: enquanto uma se afirma multiétnica, sentindo-se negra e índia, o segundo não declara nenhuma mistura. A definição enquanto cor amarela parece à primeira vista, flutuante, visto que a categoria de cor amarela é associada às pessoas de origem oriental, o que não é o caso. Provavelmente o ‘amarelo’ usado na definição da **Candomblé 3** tem relação com sua mistura racial, definida por ela como complicada por ter tal mistura mas os traços físicos não a manifestarem em seu fenótipo. No caso do **Candomblé 4**, a definição de amarelo provavelmente tem haver com sua cor de fato, o que demonstra nesse caso que a branquitude não é a forma que ele escolheu para se definir. Por outro lado, o que parece ser uma negação de uma possível multiplicidade racial que o compõe, se transforma em consciência social, de raça, no sentido de reconhecer que o Brasil como país racista, o possibilita, enquanto não negro, uma posição confortável.

Em relação aos representantes da Igreja Universal nessa segunda geração, não houve mudanças significativas na forma de se descrever fisicamente. A **IURD 3**, uma mulher de 26 anos de idade, se descreve de forma similar aos demais iurdianos apresentados, sem ênfase numa possível afirmação identitária racial:

*“Tenho 1m e 60, sou morena, tenho cabelos longos, pretos, olhos castanhos escuro.” (IURD 3)*

Quando questionada sobre sua aparência, se está satisfeita, se gosta, a **IURD 3** responde simplesmente:

*“Gosto.” (IURD 3)*

E não se estende mais sobre isso. Aparentemente de origem afro-brasileira, a **IURD 3** não demonstra em momento algum de sua descrição caracteres que atestem essa descendência. Essa negação é totalmente aceitável no Brasil em que a mestiçagem de fato biológica, é utilizada como ideologia de desvalorização das contribuições negras e indígenas na nossa constituição. Os traços brancos nesse caso são revelados, enquanto os negros são anulados, não-ditos como uma forma prática da manutenção de uma ideologia perversa massificadora. A prática política e a ideológica acham-se intrinsecamente imbricadas porque o discurso constitui o instrumento de expressão e transformação das práticas políticas. São dois caminhos a seguir: reproduzir-se na ideologia dos dominantes que só os privilegia (MARX, 1974), ou recriar a ideologia a partir de uma nova forma de produção política.

A **IURD 4**, mulher de 22 anos de idade e 2 anos na Igreja Universal, expressa mais explicitamente essa reprodução ideológica de que existe um padrão estético melhor que o negro:

*“Sou morena, cabelos e olhos castanhos, baixinha, nem magra e nem gorda. (Gosta de ser assim?) Gosto, mas também gosto de mudar. Antes de eu ser da igreja, eu vivia pintando o cabelo. Às vezes tenho vontade de pintar de vermelho, mas acho que o pastor não iria gostar, não sei. Aí eu só faço dar chapinha, porque eu não gosto do meu cabelo ruim.” (IURD 4)*

A expressão ‘cabelo ruim’ é típica descrição do cabelo crespo, originário do cabelo carapinha da maioria dos africanos que aqui aportaram. Tal expressão é usada costumeiramente para desvalorizar essa herança negra. A **IURD 4** ainda reforça, quando questionada se não gostando de seu cabelo, não estaria feliz consigo:

*“Gosto do meu cabelo liso, o cabelo ruim não gosto não.” (IURD 4)*

Essa afirmação de que gosta do seu cabelo liso e não dele ruim, indica a fluidez das posições raciais no Brasil. Situação em que um mestiço pode ocupar lugares diversos dependendo de sua capacidade de se transmutar em moreno, moreno de cabelos ‘lisos’, cacheados, exceto cabelo ‘ruim’. O cabelo crespo parece ser a principal e mais detestada característica negra.

### 5.1.3. TERCEIRA GERAÇÃO (representante com menos tempo nas religiões):

*“Moreno, alto, magro, meio dentuço (risos). (...) Gosto de ser como sou, Deus me fez assim, então eu agradeço.” (IURD 5)*

No discurso da IURD, em alguns casos, percebemos uma acomodação a decisão divina, já que Deus é quem escolhe a aparência de cada um. Não conseguimos definir se o gostar de ser como se descreveu é um gostar de fato ou um conformismo.

*“Sou morena alta, cabelos longos e cacheados, nem gorda e nem magra (risos). (...) Gosto de ser assim, me acho bonita, gosto da cor de minha pele morena, dos meus cabelos...” (Candomblé 5)*

*“Tenho a pele morena, cabelos cacheados, magra. (...) Gosto, é gosto.” (IURD 6)*

*“Baixinha, olhos grandes e escuros, cara de quem veio do Oriente Médio, nariz grande, nem gorda, nem magra, talvez um pouco acima do peso que muitos por aí tem como padrão; uso vários brincos e uso piercing. Sou morena, tenho cabelos escuros atualmente, sou baixinha, tenho 1,60m. E adoro meu biótipo.” (Candomblé 6)*

Em relação a IURD não notamos diferença significativa, tanto o **IURD 5** de 25 anos, quanto a **IURD 6** de 21 anos, se descreveram morenos, assim como os entrevistados das gerações anteriores. Já a **Candomblé 5** de 28 anos de idade, deu certa ênfase a sua cor de pele, que segundo nossa percepção é negra, mas se define como morena. Stuart Hall (2009) nos diz que na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas, hifenizadas, como ‘afro-brasileiro’, e ser moreno é consequência do processo de mistura e colonização do Brasil. Como ela se definiu morena e a **Candomblé 6**, de 28 anos, também, veremos como se manifesta os seus discursos em relação a pertença religiosa.

No quesito identidade racial, as duas pessoas da primeira geração e uma da segunda geração do Candomblé afirmaram sua afro-descendência, a outra pessoa da segunda geração se afirmou branco, mas demonstrou estar ciente do papel menosprezado do negro na sociedade, admitindo o quão cômodo é ter a pele clara nesse contexto. Na terceira geração não houve afirmação da negritude, mas sim a típica descrição da morenidade, que é aceita, visto que ambas as entrevistadas poderiam tanto se afirmar negras pela cor e traços físicos, assim como morenas pela textura do cabelo. Já na IURD, onde todos os entrevistados possuem traços, cor e cabelo ‘de negro’, nenhum deles se assumiu enquanto tal. Todos se definiram como morenos e dois deles ainda menosprezaram os traços negros que possuem: uma disse não gostar de seu cabelo ‘ruim’ e o outro disse não ser negro.

No Caso do Candomblé, dentre as pessoas entrevistadas, definimos quatro como negras, pela cor da pele escura e/ou pelo cabelo crespo e traços físicos típicos da afro-

descendência. Dentre essas quatro, duas (3ª geração) possuem a cor da pele escura, porém com o cabelo ondulado. Essas pessoas se definiram como morenas, e sabemos que a principal marca, o maior estigma negro no Brasil, antes da cor da pele, é o cabelo crespo. É o traço mais menosprezado do negro. Assim, por mais que percebêssemos as duas pessoas como negras, na definição de quem o é no Brasil está inclusa a textura do cabelo. Por esse motivo não conseguimos detectar se a não declaração da negritude nessas duas pessoas têm função de se livrar do estigma de serem negras, ou se é por não serem vistas como tal, socialmente. Questionamos-nos sobre a identidade negra na terceira geração porque um dos entrevistados da primeira geração tem a pele escura, mas assim como as duas da terceira geração, possui cabelos ondulados. E, mesmo podendo se afirmar como moreno, ele se definiu como negro. Enfim, percebemos que mesmo as pessoas da terceira geração podendo se assumir morenas sem que essa declaração se contradiga com o seu fenótipo, acreditamos que se estivessem imersas há mais tempo ou com dedicação ao Candomblé, essa afirmação poderia mudar se comparadas as declarações das gerações anteriores à ela.

Na Igreja Universal, quatro possuem cabelos crespos e pele escura, e dois possuem pele escura e cabelos cacheados. Isto é, pela nossa percepção, todos poderiam se afirmar negros, excetuando os dois de cabelos ondulados que, pela textura do cabelo, poderiam se definir também como morenos. Porém, nenhum deles se afirmou negro, todos se definiram como morenos. Para nós, esse resultado demonstra que no Brasil ser negro ainda é visto de forma pejorativa (ver a definição de quem é negro no IURD 1), e num país em que ocorreu uma forte miscigenação, ausente em qualquer outra nação, se assumir moreno é uma posição mais leve e menos carregada de preconceitos. Então, percebemos que independente da geração, se o indivíduo não tiver num contexto de valorização da africanidade, dificilmente ele assumirá a sua afro-descendência.

## 5.2. IDENTIDADE RELIGIOSA:

A luta ideológica em busca de construir valores positivos para o povo negro, e reverter o significados negativos atribuídos a esse segmento em significados positivos, constrói também um novo sujeito coletivo (HALL, 2009). Aqui nesse item, buscamos os discursos de pertencimento religioso, para podermos correlacionar as duas identidades: a racial e a religiosa.

### 5.2.1. PRIMEIRA GERAÇÃO:

Perguntamos a todas as pessoas a qual religião elas pertenciam, mesmo parecendo uma pergunta óbvia, já que as entrevistas aconteciam dentro dos espaços religiosos. As respostas foram esclarecedoras em relação aos candomblecistas. Isso porque todos os entrevistados da primeira e segunda geração responderam que eram da “religião afro-descendente” (Candomblé 2), “Sou do candomblé, religião afro-brasileira” (Candomblé 1), “Religião de matriz africana, o Candomblé” (Candomblé 3) e “Sou da religião de matriz africana, o Candomblé” (Candomblé 4). Isto significa que independente da descrição fenotípica e afirmação identitária racial, as duas primeiras gerações tem consciência de pertencer a uma religião negra, e essa consciência deve ser vista como significativa para nortear o lugar de onde se fala, enquanto religioso. Referir-se a uma religião à partir de sua etnicidade gera um discurso em que a diferença dessa religião para as demais se funda sob características não apenas religiosa, mas, principalmente culturais. No caso dos iurdianos, não houve nenhuma referência nesse sentido, já que a Igreja Universal não representa segmento étnico algum.

O **IURD 2** que tem 23 anos de idade e 15 anos na Universal, relatou ter feito parte da Assembléia de Deus antes de entrar na Universal e também já fez parte do Candomblé na infância e tem, até hoje, pessoas da família ligadas a essa religião:

*“Eu já cheguei a freqüentar o Candomblé, na Bahia... (...) E minha família sempre foi muito católica, aí depois eu participei da Assembléia de Deus um tempo, e acabei vindo pra Igreja Universal já conveniente a isso aí: a doença do meu avô e por não ter ninguém por levá-lo, chegando lá, vendo a cura dele foi que fez que eu permanecesse.” (IURD 2)*

O **IURD 2** confessa ter sido do Candomblé e atribui a essa pertença a causa de seus males no passado:

*“(...) eu tinha um chamado ‘premonições’, eu tinha muito medo, eu tinha visões, tinha muita coisa baseada a isso e depois, após ter chegado na Igreja Universal e ter recebido a ajuda espiritual a qual é dada pra gente, aquilo foi mudando a minha vida (...) Era espiritual e eu não sabia. Não, apesar que eu sabia né, mas ninguém diz, porque se você... Você estando num Estado como a Bahia, você sabendo o mundo espiritual ao qual eu vivia não se poderia se confessar que era espiritual, porque estaria sendo contra a religião qual eu pertencia*

*antes de se tornar evangélico. (...) Entendeu? Aí agora sim, aí ao passar do tempo eu aprendi que aquilo não era físico, que aquilo, todas aquelas doenças, tudo aquilo que eu passava era espiritual.”* (IURD 2)

Enquanto era membro do Candomblé, os sintomas do **IURD 2** não poderiam ser expressos como sendo de causa espiritual, só ao tornar-se evangélico é que os sintomas puderam ser verbalizados e curados.

As motivações que fizeram as pessoas ingressarem em suas respectivas religiões parecem similares em duas pessoas da geração mais velha, tanto na IURD quanto no Candomblé:

*“Foi meu avô, eu... meu avó ele tava doente, tava paráltico e não tinha ninguém que levasse ele a igreja, ele conhecia pela televisão. Foi à Igreja Universal, por sinal foi curado lá na Igreja Universal, na época, e eu acabei permanecendo até os dias de hoje. Também fiquei doente, foi o que foi mais forte pra mim ficar, não por meu avó mas pela minha própria cura. Foi mais importante. Mas já são 15 anos já de Igreja Universal por causa do meu avó, a doença que ele tinha da paralisia.”* (IURD 2)

*“Eu conheci a religião através da família do meu pai. Assim, porque, meu pai quando se casou com minha mãe já era separado de outra mulher, e eu tinha irmãs por parte de pai. Quando meu pai faleceu aí eu fiquei com alguns problemas assim, porque eu era muito apegada a meu pai e essa minha irmã e minhas sobrinhas e tal achou que era por conta da religião. Logo após que meu pai faleceu foi que eu descobri que ele era da religião, mas tinha se afastado pra ficar na católica porque não aceitava, tal. Aí foi quando me contaram.”* (Candomblé 2)

A doença, a morte, a perda, o sofrimento psíquico, digo ainda, medo de guerras, de perder o sentido da existência, o tédio do consumismo, a recusa a modernização no caso das religiões étnicas e locais, levam ao que Vattino (2004) define como o retorno religioso. No caso da **Candomblé 2** é um retorno a religião de seu pai, religião a qual ele pertencia antes de ser católico. Quando esse pai morre, e essa filha sofre essa perda, os irmãos mais velhos confessam a ela sobre a participação do pai no Candomblé e associam seu estado de saúde à necessidade de freqüentar a religião, como se fosse a necessidade de dar continuidade a vida desse pai através de uma cumplicidade religiosa:

*“É meus irmãos mais velhos, por parte de pai. Aí foi meu primeiro contato com a religião por eles acharem que eu tava, achar que eu estava com alguma, algum... assim, tem muita gente que diz ‘encosto ruim’, não é? Alguma coisa assim, alguma influência, por aí. (...) Aí até hoje eu tenho dúvida assim, se não foi do choque né (o seu*

adoecimento em relação a morte do pai), *mesmo, ou era influência, sei lá. Hoje, até hoje eu tenho dúvida. Mas na época, assim, me ajudou muito, a religião.*” (Candomblé 2)

Já os outros dois representantes dessa geração, descreveram motivos diversos para o ingresso na religião, o **Candomblé 1** disse não ter tido influência de pessoa alguma para ingressar, e o **IURD 1** diz ter sido impulsionado por um sonho e o conseqüente convite de uma colega para visitar a Igreja Universal:

*“Não, não (não teve influência de ninguém). Eu sempre fui curioso a respeito da religião de matriz africana. Sempre. (...) Conheci o Candomblé quando eu tinha 12 pra 13 anos. Eu fui, eu morava próximo de algumas, de uma senhora que era, que mexia com divindades assim e foi quando eu comecei a conhecer, não o Candomblé em si, fui conhecer a mesa branca, algo assim de ritual, tipo kardecista e tal, pra Umbanda e depois cheguei ao Candomblé.”* (Candomblé 1)

*“Olhe, eu tive um sonho. Eu tive um sonho, tem gente que diz ‘irmão, você é um sonhador’, sou! Eu tava uma noite assim, pensando assim, meu Deus o que será de mim em casa sozinho, já tinha separado da mulher, pensando em casa e tal aí eu fui dormir, adormeci e fui levado por uma pessoa, me levava pelo braço para um templo bem grande. E quando eu cheguei nesse templo assim, tinha um de baixo e dois em cima. Os dois de cima dizia assim: ‘ele me pertence’. E o de baixo dizia ‘ele me pertence’. Os dois dizia ‘a nós nos pertence desde o ventre da mãe dele’. Eu vi muito claro isso, meu pai era da Assembléia e o homem ficava assim, ‘não eu vou levar ele’, ‘você não vai levar ele não, porque ele é meu.’ E aí naquele meio, acho que eu fui agarrado e quando chega na porta dessa igreja ele, como se fosse a igreja Universal, ele me soltava a mão e eu estava na porta da igreja. (...) Aí quando foi outra tarde eu encontrei uma colega, uma obreira, ela ‘vamos pra igreja, vai ter uma peça lá, até da semana santa’, ‘bora’, aí eu fui, fiquei lá olhando e tal, fiquei. Fui no outro dia e fui gostando. Ai ela conversando comigo, os obreiros conversando comigo, conversando ‘olhe, vamos pegar assim que Deus vai te abençoar’, e eu com problema difícil e tal, aí comecei a me abrir com os pastores, ele conversou comigo ‘você vai vencer’, ‘tu vai passar, não é que você vai mudar de vida, a Igreja Universal’, não vou ser crente pra mudar de vida, eu vou ser crente porque minha vida vai melhorar, com Jesus é uma luta, sem ele seria pior, entendeu?”* (IURD 1)

O “chamado” através do sonho, a identificação representada pela curiosidade denotam um sentido divino, numinoso para o ingresso, além da identificação e necessidade de uma religião. A dedicação a religião demonstra a relevância dessa pertença para o dia a dia, e o grau de imersão de uma pessoa nos preceitos e crenças religiosas. Isso se justifica por nos localizarmos em vocabulários culturais, sem eles não conseguimos produzir enunciações

enquanto sujeitos culturais (HALL, 2009). Quanto mais imersos, mais atrelados a um discurso padrão daquela cultura estaremos, no sentido da defesa e da reprodução, seja ela consciente ou não. Perguntamos as pessoas, quanto tempo por semana ela se dedica a religião, para termos noção dessa imersão cultural:

*“24 horas por dia (risos), 365 dias no ano (risos).” (IURD 2)*

*“Eu creio, eu creio assim, por estar mais próximo a Casa de Candomblé volta e meia eu to dentro da Casa de Candomblé, quando eu penso que estou na rua já estou fazendo alguma coisa dentro da Casa de Candomblé. Principalmente aqui, que não pára, é uma coisa atrás da outra, quando não, quando pela parte social é pela parte espiritual, mas volta e meia estamos por aqui.” (Candomblé 1)*

*“Quarta, domingo. Eu ia todos os dias, mas como veio filhos, trabalhar, cuidar aí assim, dia de quarta é dia de eu ir pra igreja, às vezes a esposa não quer ir, às vezes tá muito cansada, ‘vamos meninos pra casa do Senhor’, vamos domingo, entendeu? E quarta feira, terça feira é dia de cura, libertação, sexta feira dia de você lutar contra inimigo de Deus. Há uma briga espiritual entre você, entre a pessoa, você que tá com Deus e o inimigo de Deus. Você crê que tá, que tem um anjo de Deus aqui e tem o anjo do inimigo lá do outro lado, eles nos cerca, ele não dorme 24 horas procurando uma falha tua pra te derrubar, entendeu?” (IURD 1)*

Além de alegar a falta de tempo, por trabalhar e precisar cuidar dos filhos, o **IURD 1** parece se referir a forças malignas que o impedem de ir à igreja, ou que se aproveitam de seu pouco tempo para estar na igreja, referência essa presente em outras falas do religioso. Além de atribuir a causa de suas doenças a seu afastamento de Deus:

*“Um dia que eu me afastei de Deus, assim eu fiz um cicatriz na cabeça (mostra a cicatriz na cabeça, nos punhos), que quando você se afasta de Deus, o inimigo de Deus tenta fazer algo pra te derrotar, pra te matar. Então Deus, eu me comparei como Jó (risos) assim, Deus disse: ‘toque em tudo dele, só não toque na alma dele’. Então foi isso que o inimigo fez, foi isso aqui, foi cicatriz, deu problema no coração de angina, aí me tratei, eu orando... Aí quando eu voltei pra igreja ele me curou. Aí às vezes você olha assim, e diz assim: ‘Mas por que você tá com pressão alta?’ Porque às vezes você tá com falha com Deus, o Deus tá esperando você às vezes se reconciliar com ele e todos nós temos falha, a carne é fraca.” (IURD 1)*

Não só o “Inimigo de Deus” se aproveita do afastamento do fiel de sua igreja, mas o próprio Deus o pune por essa ausência. Assim como o **IURD 1**, a **Candomblé 2** demonstra uma certa culpa por não poder estar no Terreiro o tempo que considera necessário, estabelecendo dias da semana fixos para criar uma rotina e suprir os dias que não pode ir.

Porém, ao contrário do **IURD 1**, não há em sua fala nenhuma referência a punição divina ou diabólica pela falta de tempo em ir ao terreiro:

*“Euuu... ultimamente eu tenho sentido, me sentido dedicando menos, mas assim, já me dediquei mais. Eu tento pelo menos vim uma vez e tal por semana, ver, acender vela quando tem né, porque às vezes a pessoa não tem mesmo e tal. Quando tem muita obrigação (risos), quando tem obrigação assim, a semana todinha, aí às vezes eu chego vim duas, três vezes, mas se não for, uma vez só. E às quintas-feiras, que eu criei um compromisso aqui com a casa.” (Candomblé 2)*

Vattimo (2004), no livro “A Religião” organizado junto com Jacques Derrida, nos relata que é característico da experiência religiosa, a intensidade do sentimento de culpa, a radicalidade da percepção do mal e principalmente a necessidade do perdão. Pois, ao sentir-se culpado e ao detectar a presença do mal, a religião enquanto ‘metafísica da subjetividade’ se configura como segurança ascética e um caminho para a purificação e o perdão divino. Pertencendo a uma religião, o indivíduo se alivia do sentimento de culpa e acredita estar constantemente sobre a égide divina. Isso, claro, se seguir a risca o que lhe é cobrado pela instituição e pela sua consciência.

A pertença religiosa provoca um misto de alívio metafísico e cobrança institucional. O pertencimento e a assimilação de seus mitos e histórias, a vivência do sagrado, possibilita a apreensão de uma revelação redentora, de emancipação e de satisfação.

*“Pra mim é muito importante porque religião, pra mim é me ligar a divindade do qual eu creio. Religião pra é mim é o bojo de tudo isso: do espaço físico ao espaço espiritual, e penetrar nesses dois mundos, o físico e o espiritual. Físico por fazer parte da casa onde é zelado as divindades, tudinho. Pra mim a religião é muito importante, é um elo de ligação entre as divindades e a mim, que sou adepto.” (Candomblé 1)*

*“Oh, com Jesus... agora sim, graças a Deus. (...) Então a Igreja Universal ensina você a viver, ensina você a prosperar, ensina você a ter saúde, ensina você a fazer tudo.” (IURD 1)*

Todos os entrevistados da primeira geração são unânimes em afirmar a importância da religião em suas vidas, o quão íntima é a vida pessoal e a vida religiosa deles:

*“É a coisa mais, mais importante, antes de minha família, antes de tudo, é Deus. Depois, como nós somos ensinados, primeiro vem Deus, depois vem a nossa família, depois vem a obra de Deus, que seja a religião. Então a Igreja Universal pra mim foi importante porque foi o lugar onde eu consegui enxergar aquilo que eu não enxergava antes, então pra mim é importante.” (IURD 2)*

*“Pra mim a minha religião é tudo, assim, eu tenho, eu acho que todos os dias, eu tenho a mania de rezar (risos), rezar, rezar muito em todos os dias mesmo. Eu tava dizendo hoje a mãe fulana mesmo, ela falando sobre consulta e tal, ‘ah vou fazer minhas consultas, vou pegar meu dinheirinho e tal’, aí eu digo ‘lógico dona fulana, porque tudo que acontece eu sempre digo ‘foi o orixá quem quis, o orixá quem quis assim’. Então, é o que a gente deve pregar. Então, tudo, todos os dias eu agradeço ao orixá. A religião é muito importante pra mim em tudo, em tudo na minha vida.” (Candomblé 2)*

Apesar de identificarmos nos discursos de todos os entrevistados o quão é importante a religião em suas vidas, percebemos que no quesito ‘compromisso institucional’ há diferença significativa entre os candomblecistas e os iurdianos:

*“Quem faz a igreja é a pessoa. Então, às vezes não é a fé do pastor, é a sua fé que comove a mão de Deus sobre você. Aí a pessoa diz: aquele pastor tem uma oração... Não, foi a sua fé. O pastor apenas falou com Deus, intercedendo por você. Aí Deus olha pra você e vêm as bênçãos.” (IURD 1)*

*“Nós não adotamos muito o método de religiosidade porque quando se fala em religião muitas pessoas pensam assim em doutrina de igreja. Nós somos mais livres, mas vivemos de acordo com a palavra. Mas há uma liberdade dentro da igreja, por isso quando perguntam assim ‘a Igreja Universal é baseada em religião?’ Não. Ela é Igreja Universal, mas não temos em contexto religioso por deixar o nosso povo com a liberdade maior.” (IURD 2)*

No discurso iurdiano há uma preocupação em explicar que a fé na doutrina que é passada é que faz a diferença na vida do religioso. Isso se justifica pelo fato da Igreja Universal ter sido criada com o intuito de não favorecer o apego dos adeptos aos seus pastores e sim a Igreja. Dessa forma, a vida profissional dos pastores é itinerante, percorrendo vários templos, evitando criar vínculos fortes com a comunidade. Assim também é divulgado que o templo onde acontecem as reuniões da Universal também é itinerante e irrelevante, podendo acontecer os cultos em qualquer lugar.

*“Tem um pastor que eu me levantei e disse a ele, tava na tarde de louvores dos jovens, eu tava lá e ele disse ‘eu vou embora e eu vou deixar muitas saudades pra vocês.’ Eu me levantei e disse: ‘não, o senhor pode ir embora, Jesus ficando é importante, o senhor não vai fazer falta, nem pra mim, de jeito nenhum . O Senhor vai e bota outro em seu lugar. Se Jesus for, aí eu vou chorar porque eu sei que to perdido. O senhor pode ir embora, mas Jesus ficando comigo.’ Ele olhou pra mim, depois chegou: ‘Me perdoe eu errei naquelas palavras, você tava certo.’ Entendeu?” (IURD 1)*

Tal desapego foi estratégia formulada pelos próprios fundadores da Igreja Universal, Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares, que, vindos da Igreja Nova Vida liderada por

Mcalister, viu a decadência dessa igreja após a morte de seu representante. Assim, a Universal fundada posteriormente, teve essa preocupação de evitar que o apego e manutenção dos fiéis a igreja fossem direcionados a figura de um representante carismático. O apego se devotaria à doutrina e não a seus pastores e representantes.

### 5.2.2. SEGUNDA GERAÇÃO:

Na geração intermediária vemos explicações diferenciadas sobre a entrada na religião quando comparadas com as das pessoas da geração mais velha. Enquanto na geração mais velha vimos exemplos de pessoas que aderiram à religião por motivo de saúde ou curiosidade, nessa geração as justificativas são as influências de pessoas próximas:

*“Minha mãe é do Candomblé muito antes de eu nascer, então não houve o momento como conheci, estava ali. Sem convites ou necessidades. Fui me inserindo. Não sei como se daria minha procura pelo Candomblé se minha mãe não fosse um membro, meu contato se deu através dela, sem que ela me influenciasse dizendo alguma coisa, foi natural.”* (Candomblé 3)

*“Foi uma vizinha minha que convidou a minha mãe, aí minha mãe veio, e depois eu vim também.”* (IURD 3)

*“Conheci o Candomblé através de amigos.”* (Candomblé 4)

*“Uma amiga que andava comigo antes, entrou na igreja, aí um dia ela me chamou pra ver a reunião dos jovens. Eu não tinha muita vontade de ir não, mas vi que ela tava bem, namorando um menino de lá, trabalhando lá, aí eu aceitei o convite e fui freqüentando as reunião dos jovens obreiros até querer me tornar uma também.”* (IURD 4)

Em relação ao tempo que dispõem para a religião, os entrevistados da geração intermediária se assemelham aos da primeira geração:

*“Eu venho praticamente todos os dias. Moro perto, aí venho praticamente todos os dias.”* (IURD 3)

*“Diariamente. O Candomblé cultua os orixás, energias da natureza, as nossas energias. Não tem como determinar períodos. Está no meu dia a dia.”* (Candomblé 3)

*“Por motivos profissionais não disponho de muito tempo para estar presente todas as semanas no templo, freqüento as atividades religiosas sempre que solicitado pelo sacerdote da Casa. Aproximadamente três vezes ao mês.”* (Candomblé 4)

*“Eu venho quase todo dia, só quando eu preciso fazer alguma coisa urgente é que eu não venho.” (IURD 4)*

Quando os indivíduos se percebem membros de um grupo e essa pertença se torna importante socialmente, isto é, nas relações entre grupos, estes indivíduos tendem a favorecer o mesmo na intenção de manter e valorizar a sua identidade social (MONTEIRO, M. B. ET all, 1991). Sobre a importância da religião nas vidas dos entrevistados, as respostas dos iurdianos e candomblecistas se assemelham no que concerne à centralidade da religião em seus discursos:

*“Ah! Muito importante! Vivo o Candomblé. É parte de mim. Minha diretriz. Minha energia. Gosto de tudo, de todo os detalhes, cada ato, a cautela. Candomblé é uma religião tribal, é família, coletivo. Coletivo de humanos, natureza, energia divina...” (Candomblé 3)*

*“É muito importante porque hoje eu tenho assim uma razão de viver, né? Porque eu conheço o Senhor Jesus e hoje ela é a razão da minha vida. Porque hoje sim eu posso dizer que sou feliz na minha vida né?” (IURD 3)*

*“É o elo entre a minha materialidade e o transcendental. É a ponte entre eu e a minha energia. Ponto de equilíbrio. Ser religioso pra mim é a condição para a minha equilíbrio.” (Candomblé 4)*

*“Ah, hoje eu to feliz, presto atenção em Jesus, sou obreira, to aprendendo cada dia mais, ensinando também.” (IURD 4)*

Na linguagem dos candomblecistas, o divino faz referência a unicidade entre a divindade e a humanidade, uma coexistência de um Deus todo-poderoso de bondade infinita com o profano. Profano no sentido ‘mundano’, material, carnal, efêmero. A Vivência da divindade nas coisas terrenas, na proximidade material, nas próprias pessoas. Para os iurdianos, a divindade é um ser supremo, perfeito, inacessível, mas benevolente com os que se voltam a Ele, com os que prestam atenção Nele.

### 5.2.3. TERCEIRA GERAÇÃO:

A diferença primordial dessa geração, é que pelo pouco tempo de adesão, supomos que as pessoas poderiam não se sentir parte da religião. Definimos essas pessoas como em processo de aprendizagem. Muitas até relutaram em dar entrevistas alegando que não tinha propriedade para falar sobre a religião, como no caso de alguns iurdianos. Apesar dos que nos concederam entrevistas demonstraram conhecimento similar aos das outras gerações. Já as

candomblecistas, uma está familiarizada há muito tempo, mas não se sente parte, e a outra freqüenta a religião de matriz africana como visitante.

*“Sou católica de batismo, mais tenho uma simpatia pelo espiritismo.”*  
(Candomblé 5)

A **Candomblé 5** nomeia a religião afro-brasileira como espiritismo, nome que é usado frequentemente como forma de camuflar a fé africana. Em Maceió, o termo espiritismo para designar o Candomblé e a Umbanda foi usado durante décadas unanimemente. Com o protesto dos kardecistas que não queriam ser confundidos com os ‘macumbeiros’ e com a nova fase de afirmação cultural no Estado, começaram a se definir como candomblecistas, umbandistas e outras designações que vimos nas gerações anteriores desse estudo.

Quando perguntada como conheceu a religião, a **Candomblé 5** nomeia o ‘espiritismo’ a qual se referiu na pergunta anterior:

*“A católica é de nascimento, fui batizada e tal, como todo mundo; e o Candomblé conheço porque meu pai é pai de santo e uma grande parte da família também é do Candomblé.”* (Candomblé 5)

Mesmo sendo babalorixá, a influência do pai da **Candomblé 5** é compatível com a formação católica que recebeu. Vejamos como os demais descrevem a forma que conheceram a sua religião:

*“Vi na televisão, sempre via os programas de madrugada, de cura, milagres. Aí um colega meu começou a freqüentar, me apresentou outras pessoas que também freqüentavam, e eu quis dar um jeito na minha vida. Eu fumava maconha, bebia, e queria parar.”* (IURD 5)

*“Meus pais são católicos, portanto fui católica por imposição por anos. Hoje freqüento a religião de matriz africana e me identifico muito mais. (...) (Conheci) Através do meu namorado. A família toda dele freqüenta e quando nos conhecemos ele me falou que era ‘macumbeiro’. Me assustei, mas me interessei e fiz várias perguntas até um dia ir com ele. Gostei tanto que não deixo de ir.”* (Candomblé 6)

*“Eu já fui católica e da Assembléia, mas tava desviada fazia muito tempo. Nem sei ao certo, sei que estava passando na porta da igreja aqui e uma força divina me puxou para dentro. Acho que foi o Senhor que me quis aqui né? Acho não, foi Ele!”* (IURD 6)

A influência de pessoas próximas é o principal estímulo para a adesão a uma religião. Há, como no caso da **IURD 6**, motivos místicos, divinos, semelhante ao sonho que vimos relatado na fala do **IURD 1**.

Nenhum dos entrevistados dessa geração é batizado ou iniciado, mas todos, exceto a **Candomblé 5**, demonstraram interesse em se dedicar a religião. A resposta sobre a dedicação a religião atesta isso:

*“Sinceramente vou só quando tenho tempo, quando tenho vontade ou oportunidade” (Candomblé 5)*

*“Jesus me ungiu pra trabalhar em nome dele. Eu venho três vezes por semana pras reuniões, e venho uma vez me juntar com o grupo de jovens, que a gente forma a obra, grupo de obreiros.” (IURD 5)*

*“Eu venho uma vez por semana, no domingo.” (IURD 6)*

*“Uma vez por semana, aos domingos. Se tivesse mais tempo iria mais vezes.” (Candomblé 6)*

A identificação que a **Candomblé 5** diz ter com a religião de seu pai parece pouco presente em suas falas, como se fosse uma identificação forçada pela convivência e respeito pelos familiares que professam essa fé. Em nenhum momento ela faz menção aos orixás, ou as entidades afro-brasileiras, nem demonstra vontade de frequentar o terreiro. Quando perguntamos sobre a importância da religião, a sua resposta foi:

*“A importância na verdade pra mim hoje não é a religião e sim Deus na minha vida. Não posso dizer que sou religiosa, não pratico.” (Candomblé 5)*

A **Candomblé 6**, mesmo falando o quanto gosta da nova religião apresentada por seu namorado, demonstra, como era esperado pelo seu pouco tempo e por não ter vínculo institucional, não ter apego religioso:

*“É muito importante, mas não é tudo. É preciso fé, primeiro. Depois se escolhe um ‘templo’. Fé é liberdade. Religião é compromisso. Se me comprometi com algo vou até o fim, ou pelo menos até onde dá ou quero ir. Por eu não aceitar certas imposições passei anos sem religião. (...) Imposições da igreja católica, que é a religião tradicional de minha família.” (Candomblé 6)*

Já os iurdianos, mesmo com o pouco tempo, já assimilaram a idéia de cura e salvação que a Universal promove, e de vínculo institucional:

*“Eu parei de beber e de fumar maconha, Jesus colocou uma menina maravilhosa na minha vida, uma menina de Deus que vou casar com ela. A Universal me salvou e me deu alegria.” (IURD 5)*

*“Eu me sinto bem na Universal, eu era desempregada e já to com emprego graças a Deus, e minha vida tá se arrumando devagar, mas com fé. Tenho certeza que quando eu for batizada vou ter uma vida melhor ainda.” (IURD 6)*

A religião nos termos de Max Weber é vista como garantia e proteção, justificação e legitimação de interesses econômicos e sociais, e os motivos da inserção religiosa varia nas gerações, mas entre as igrejas se assemelha. Não percebemos diferenças significativa nos motivos que levaram as pessoas das diferentes gerações e das duas religiões à adentrarem nas mesmas. Sobre em quais circunstâncias as pessoas aderiram a religião, é mais freqüente na primeira geração alegar motivos de doença, a segunda e a terceira alegam a influência de amigos e familiares, mas todos demonstram estarem felizes nas posições em que se encontram.

### 5.3. RELAÇÕES INTRAGRUPAIS (entre as pessoas de um mesmo 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. Segundo Gargani (2004), a experiência religiosa situa-se especificamente como desdobramento das diferenças, como desenvolvimento dos rastros do Outro, em relação a identidade rígida e bloqueada. O reconhecimento do Outro através de seus rastros, um Outro que compartilha a mesma crença religiosa, favorece a consciência de si e conseqüentemente reforça a absorção da religiosidade a qual pertencem, estendendo a identidade individual para identidade compartilhada.

#### 5.3.1. PRIMEIRA GERAÇÃO:

Perguntamos aos entrevistados sobre as relações com as demais pessoas de sua religião, se gostam das pessoas, se possuem um bom relacionamento, visando entender até onde se estende esse convívio, se este se restringe à convivência religiosa ou se existem afetos construídos que ultrapassam os limites da religião:

*“Do grupo em si, da Casa? Gosto, Gosto! Tanto que ainda estou sobrevivendo, né? (risos) Gosto. Tem umas cabulosas (olha pra colega que tá do lado ouvindo), sabe, mas a gente vai levando (risos).”*  
(Candomblé 1)

A fala do **Candomblé 1** demonstra ironia com as pessoas que estão a sua volta ouvindo a entrevista, e como consequência, uma intimidade para poder brincar com estas pessoas. A fala da **Candomblé 2** demonstra, por sua vez, sinceridade ao admitir que existem pessoas mais queridas que outras, e faz a alusão a família, tão presente na cosmogonia do Candomblé:

*“Gosto de todas, mas tem sempre... até em família tem sempre aquelas pessoas que você se dá melhor, né, que você já é mais chegada, é de seu coração mesmo, tá no seu coração, tem aquelas pessoas que não é tanto. Mas, gosto!” (Candomblé 2)*

Em contrapartida, os iurdianos se referem às relações com as pessoas da sua religião de forma impessoal, ressaltando a presença divina ou institucional como a principal relação a ser enaltecida:

*“Gosto (das pessoas da religião). (Me dou bem) Com todo mundo graças a Deus, principalmente e primeiramente a Deus, entendeu?” (IURD 1)*

*“Ah, o convívio de nós é como se fosse uma família, em todos os lugares, apesar que nós não somos fixos, né? O trabalho da Igreja Universal não é um trabalho fixo, nós não ficamos sempre na igreja, sempre vamos trocando, mas como somos uma única coisa não há diferença de um lugar pro outro. Eu to aqui hoje, amanhã eu posso tá em outro lugar, mas no outro lugar vai ser a mesma coisa porque o trabalho é um só e a harmonia entre nós é uma coisa só, então é uma coisa unificada, então se torna uma irmandade, uma família em geral.” (IURD 2)*

O **IURD 2** também faz referência às pessoas da sua religião como membros de uma família, só que ao contrário do Candomblé que possuem filhos, irmãos e pais de santo que representam pessoas que participam de sua vida religiosa de formas específicas e determinadas pela religião, na IURD a família representa todos os adeptos da religião, mesmo que não tenham proximidade. O “trabalho” na IURD é um só, o que possibilita, segundo a fala anterior, construir uma irmandade institucional, não necessariamente, pessoal.

Também perguntamos como os entrevistados se viam enquanto membros de sua religião, sobre a sua possível relevância dentro da mesma:

*“Porque assim, na Casa nós somos parte do corpo da Casa, somos filhos e cada filho tem uma importância dentro da Casa, então, eu não sou mais importante do que A do que B. A importância é todos juntos. Quando todos estão juntos. Assim, a importância de cada um, porque cada um representa uma divindade. É, fulana representa a divindade dela que é Oxaguiã, eu Bessen, fulano Yansã, entendeu? A importância, porque não há uma importância, a pessoa mais*

*importante é o pai de santo. Ele é o sacerdote, ele que iniciou todos, ele que dirigi espiritualmente a vida de cada uma das pessoas que tã na casa. A suma da importância dentro da casa religiosa estão divididas entre 3 pessoas: o pai de Santo e as duas pessoas que o auxiliam, a mãe pequena e o pai pequeno. As outras pessoas estão no mesmo grau, só porque cada um tem seu grau hierárquico né? Então é seguido isso. Mas eu me sinto importante. E além de importante, útil.” (Candomblé 1)*

*“Como eu me percebo assim? Eu me percebo sendo uma pessoa importante.” (Candomblé 2)*

O **Candomblé 1** explica como se processa a relação de interdependência de uma Casa de Axé, em que cada pessoa representa uma divindade e que por isso todas têm a sua importância. Ressalta, porém, que apesar da importância de todos, existe a relação hierárquica que está baseada no tempo de iniciação e no cargo ocupado, como no caso citado, o do pai de santo da Casa e o pai e a mãe pequena, que são os principais cargos do Candomblé. Vejamos na Igreja Universal, como é descrita essa importância pessoal na religião:

*“Olha, pra mim foi muito importante (entrar na Universal) porque eu não falava com meus pais, eu tinha muita mágoa, eu tinha síndrome de pânico, eu era muito depressivo. Deus me selecionou, sou importante para ele, ele tirou a depressão, eu fiquei em paz com meus pais, a síndrome de pânico desapareceu completamente, doente, que eu era muito doente, então pra mim foi como se fosse uma salvação da minha vida, porque quem vivia numa situação de vida a qual eu vivia pra hoje que eu vivo é uma transformação da água pro vinho, 100% mudado.” (IURD 2)*

A importância que o **IURD 2** se atribui não se relaciona a sua funcionalidade na igreja, mas sim enquanto selecionado por Deus, divindade que o curou. Cita uma série de patologias e dificuldades em sua vida pessoal que o acometiam antes da entrada na Igreja, isto é, quando ele tinha 9 anos de idade, e que hoje em dia não as tem mais, se curou de tudo, resolveu tudo. O discurso do entrevistado é típico do discurso difundido pela Universal para atrair fiéis. Um discurso salvacionista e imediatista, sem necessariamente referir-se a um compromisso com a Igreja.

*“(…) a mulher disse: ‘olhe irmão uma mulher tá lá desesperada e disse que o senhor fosse curar o filho dela’ e eu disse a ela que não era curador, sai do hospital por causa dessas histórias também, dizendo que eu sou curador, nunca fui curador. Aí a mulher desceu desesperada, chorando que o filho dela tava morrendo, que eu fizesse alguma coisa como se eu fosse Deus pra ela, e ela se ajoelhou ‘se levante dona Maria, em nome de Jesus, levante’, ela ‘pelo amor de Deus, faça alguma coisa’, isso bem alto numa tarde no hospital ‘não, depois eu converso com a senhora’, e a mulher desesperada ‘cure o*

*meu filho, cure o meu filho’ e eu disse ‘dona Maria, duas palavras quando você tá concentrado diante de Deus, quando você tá unguido por Deus...’ só disse duas palavras , ‘a senhora crê em nome de Deus’, ‘creio’, ‘vai que teu filho tá curado’. Oxe foi um desespero dentro do hospital, a mulher saiu dizendo que eu era curador, eu disse ‘não dona Maria, a senhora vai me prejudicar.’ (...) Não, não. Eu não me sinto (importante), eu ouço o que Deus fala. Eu não vou dizer ‘ah foi eu’, não, porque toda glória e toda a honra é dada só a Ele.” (IURD 1)*

O **IURD 1** parte do princípio de que sua relevância não necessariamente depende da igreja, mas sim de sua fé, de seu poder de ‘ouvir a Deus’. Em momento algum fala das relações interpessoais entre ele e os demais membros da igreja. Assim como o **IURD 2**, prefere enfatizar a cura, a salvação, o alívio do que as relações entre as pessoas na igreja, se há ou não, e como se estabelece. Quando **IURD 1** fala da igreja, é sobre as regras que regem a instituição, como por exemplo:

*“Ah, mas, você tem que dar os 10%? Tem que dar, é bíblico, lá em Malaquias 3.10, na bíblia católica, em todas as bíblias, até na bíblia do inimigo de Deus tem: Roubará o Senhor a Deus, aí ele diz o que? No dízimo e nas ofertas. Se Deus não quisesse o dízimo da gente, Jesus pediu a oferta quando ele passou pela terra, sim ou não? Então todo mundo diz ‘pra quê’? Para o mantimento da casa do Senhor, pra manter a casa Dele, onde habita todo mundo ali naquela casa. Então, todo mundo ‘ah a igreja Universal é igreja de ladrão’, mas eles prega a palavra de Deus, o que tá dentro da palavra de Deus.” (IURD 1)*

### 5.3.2. SEGUNDA GERAÇÃO:

Toda identidade individual se entrelaça em identidades coletivas. Isso se dá pela dialogicidade do indivíduo, que se constrói na relação “com outro ser fundamentalmente constitutivo do sujeito, que pode se posicionar como ‘identidade’ somente em relação com aquilo que a ele falta – seu outro, seu ‘exterior constitutivo’” (HALL, p. 77, 2009).

Segundo Hall (2009), a vida individual significativa esta incrustada em determinados contextos culturais, e somente em tais contextos que as escolhas e discursos fazem sentido.

*(Gosta das pessoas de sua religião?) “Sim, e do sinônimo de família que há nela.” (Me percebo como) “Aprendiz, além de me sentir responsável em auxiliar as pessoas, a viver bem com tudo e com todos.” (Candomblé 3)*

*“Sim, me relaciono bem com todos.” (Me percebo) “Nas atividades religiosas, nos entremeios de cada ser, uma pessoa fundamental.” (Candomblé 4)*

A percepção da importância individual só é possível entrecruzada com outras pessoas também importantes no mesmo grupo. A concepção de família tão fortemente referida nos discursos do Candomblé faz menção a essa inter-relação recíproca e necessária para o funcionamento do grupo e com isso, o fortalecimento da identidade individual e religiosa.

*“Gosto.” (das demais pessoas da religião) “Sim, assim o jeito das pessoas assim me tratar e tudo eu vejo que eles gostam de mim né? E eu também gosto deles, trato eles bem e tudo. É muito importante a gente fazer a obra de Deus.” (IURD 3)*

O discurso iurdiano, como visto na primeira geração, faz referência a união das pessoas da igreja com objetivo de fazer a obra de Deus. A certeza da boa convivência está em cada um fazer seu trabalho, cumprir com seu dever dentro do que se propõe ser a obra divina. As pessoas mantêm uma cumplicidade institucional, e não ressaltam preferências pessoais, muito menos pessoas preteridas.

*“Gosto muito, são todas legais comigo. (...) Ah, eu me sinto importante porque ajudo, e as pessoas me pedem ajuda aqui no templo, pra eu ajudar elas, aí elas parecem também gostar de mim.” (IURD 4)*

### 5.3.3. TERCEIRA GERAÇÃO:

Nas relações intragrupo, percebemos que na terceira geração as relações internas não são estáveis nos representantes do Candomblé, ao contrário do registrado nas outras gerações. Na IURD, o discurso dos entrevistados não revela mais nem menos interação que as gerações anteriores, exceto o **IURD 5** que tem uma namorada, isto é, uma pessoa mais próxima, um relacionamento extra-igreja, mas que, pelo que vimos na sequência da fala do **IURD 5**, depende da igreja para se manter. Em outras falas percebemos a necessidade dos iurdianos se relacionarem exclusivamente com pessoas de sua igreja. Quando o **IURD 5** fala que só é filho de Deus quem aceita ‘a verdade Dele’, significa que só é seu ‘irmão’ quem, como ele professa a mesma fé. Assim, a namorada também precisa ser da igreja.

*“Gosto, tem a minha namorada que é da religião. (...) Tenho (amigos), mas cada um precisa constituir sua família, nossa família e Deus são nossos melhores amigos. (...) Me sinto o filho de Deus.”*

*Porque dizem por aí que todo mundo é filho de Deus, mentira! Só é de Deus quem aceita a verdade dele, e eu aceitei.” (IURD 5)*

*“Gosto sim, são pessoas de Deus, eu amo as pessoas de Deus. Me percebo mais uma ovelha do Senhor, só que uma ovelha escolhida por ele pra se salvar.” (IURD 6)*

Já na fala da **IURD 6**, mesmo a pergunta sendo sobre relações inter-pessoais na igreja, ela ressalta o seu privilégio enquanto escolhida por Deus, ideal esse difundido pela maioria das religiões e ponto principal de atração de novos adeptos. Entre os candomblecistas a fala é de declarar as preferências ou não dentre as pessoas que compartilham a mesma fé. É uma diferença confirmada pela terceira geração, que os candomblecistas assumem as variações de simpatia e antipatia em seu grupo, enquanto na IURD se declara uma homogeneidade de afeto para com todos.

*“Nem todas eu gosto. Nas conversas, no jeito de agir a gente percebe quando uma pessoa não é do que jeito que a gente gosta. Não é porque é da religião que não vai ter gente falsa ou chata, tem sim. (...) Eu me percebo mais como uma visitante que tem amigos e familiares no Candomblé, que frequento algumas vezes, mas que não tenho o compromisso.” (Candomblé 5)*

*“Sim, gosto e respeito. Gosto porque respeito, mas não conheço todas de muito perto pra ter uma opinião mais pessoal. São pessoas sérias, humildes e que se dedicam plenamente a religião. (...) Ah, eu me sinto aprendendo e respeitando todo o tempo que a religião demanda.” (Candomblé 6)*

O apego a instituição difere nas duas religiões. Enquanto no Candomblé existe um vínculo indissolúvel com quem iniciou o adepto e com quem esteve presente em vários momentos da formação religiosa, além do vínculo com o terreiro, considerado espaço sagrado; na Igreja Universal não se difunde a formação desses mesmos vínculos, ao contrário, os pastores não permanecem muito tempo no mesmo templo, o templo não tem valor sagrado, as reuniões podem acontecer em qualquer lugar (cinemas, galpões, praças públicas) e conseqüentemente, não há necessidade do adepto permanecer na mesma comunidade religiosa, podendo transitar entre os vários templos da IURD. Tudo isso faz com que o iurdiano não constitua uma comunidade religiosa como o candomblecista.

Sobre relações entre as pessoas da mesma religião, os iurdianos se mostraram mais preocupados em seguir a doutrina de sua igreja e se devotar à Deus do que estabelecer vínculo com as pessoas da igreja ou com seus líderes, enquanto no Candomblé esse vínculo pessoal é associado a um vínculo familiar, com pai, mãe, irmãos de santo, havendo preferências entre as pessoas.

#### 5.4. CARGOS E HIERARQUIA:

Em relação a cargos ocupados e divisões hierárquicas buscamos entender a relevância dos entrevistados nas instituições e a importância que se atribuem enquanto ocupantes de tais funções, levando em consideração a geração a qual pertencem nas religiões. Entendemos que quanto mais compromissos o religioso possua com a religião, mais seu discurso e atitudes serão de defesa da mesma e de diferenciação com as demais. No Candomblé as funções são bem definidas e tem como base o tempo de iniciação, contadas por anos. Assim todos têm uma função e fazem parte da pirâmide hierárquica da religião. Na IURD os cargos são ocupados à partir da distinção de determinados “dons” que o religioso possua, como o carisma e a oratória, independente de tempo de inserção ou batismo na religião. Na IURD também há os que não possuem cargos, que são apenas as “ovelhas” que freqüentam as reunião da igreja, e que compõem a grande maioria de seus adeptos.

##### 5.4.1. PRIMEIRA GERAÇÃO:

A importância da permanência e cumprimento das obrigações no Candomblé tem como estímulo a mudança gradativa de cargo, uma ascensão hierárquica, que atribui poder e status aos religiosos. Os representantes da primeira geração do Candomblé são egbomis, que são os irmãos mais velhos, que auxiliam os mais novos, sendo respeitados e podendo abrir sua própria Casa de Axé.

*“A função... aqui na casa de Candomblé eu sou egbomi, né? Eu faço parte de um círculo de pessoas que já tem mais ou menos assim a iniciação de 7 a mais anos dentro do Candomblé, na parte espiritual.” (Sobre importância) “É que nos já passamos pelo preceito da iniciação, passamos pelos oduns que tem que se, quer dizer, você já começou a ter uma intimidade com o orixá, aí como você já tinha iniciado, você vai envelhecendo junto com o orixá, entendeu?” (Candomblé 1)*

*“Aqui eu sou egbomi né? Assim, eu sou mãe de santo, sou yalorixá só que eu não tenho minha Casa aberta, eu sou yalorixá da Casa mesmo, eu tenho afilhados, tenho isso e aquilo, tem pessoas assim que me chamam de mãe tal, eu posso, eu já tenho um cargo que posso abrir uma Casa, só que assim, eu não me vejo abrindo uma Casa, sendo*

*responsável por ela toda, eu acho que vai ser meio difícil.”*  
(Candomblé 2)

Na Universal, ocupar cargos específicos também é um atestado de importância e proporciona status entre os demais membros da igreja. O **IURD 1**, quando perguntado se exerce algum cargo, antes de responder que não ocupa nenhum atualmente, relatou o que já fez:

*“Fui obreiro, fui obreiro, fui candidato a pastor, fui quase pastor, eu não quis não. (...) Não, hoje eu sou membro, mas estou orando a Deus pra voltar. Eu tive uns problemas no casamento, aí eu saía pra evangelizar o diabo usava pessoas assim: ‘e o teu casamento, como é que tá?’ Você ficava besta de ver, ‘meu casamento tá bem com Deus’. Porque eu não ia dar satisfação praquela pessoa de um problema que você tá passando, eu entrego a Deus. Então, eu me separei da esposa, a primeira, foi um problema espiritual, porque ela queria me levar pra um lado que eu não queria.”* (IURD 1)

O **IURD 1** atribui sua saída dos cargos de obreiro e ‘candidato a pastor’ a problemas no casamento, que por sua vez foram causados por questões que ele define como sendo de ordem espiritual, vejamos:

*“É que o diabo entrou lá, conselho para cima dela (da esposa) e tal, se não fosse isso eu ainda estava com ela. Aí negócio de espiritismo, aí eu disse: ‘olha ali não é a casa de Deus’. Aí eu fui. Cheguei lá eu vi que não era de Deus. Aí eu olhei assim e disse: ‘não Ele não habita aqui não’. Aí, eu sou uma pessoa que observo tudo. Aí Deus, Deus mostra, leva você praquela situação pra você ter um exemplo pra passar pras pessoas. Aí eu fui nessa casa de espiritismo, nessa casa de macumbeiro, cheguei lá eu fiquei lá assim olhando, eu não era da igreja, fui da Assembléia, mas tava afastado, né? Muitos anos.”*  
(IURD 1)

O **IURD 2** fala que a função que exerce, de pastor, foi ao mesmo tempo um chamado divino e um voto pessoal de ajudar as pessoas assim como ele foi ajudado:

*“Eu quando quis, quando fui chamado, porque ser pastor não é querer, tem que ter, tem que ter o chamado, se Deus não chama, não adianta que não permanece. Quando eu tive esse chamado e, ao entrar eu fiz um voto com Deus que, assim como eu fui ajudado, eu queria estar num altar para ajudar as pessoas. Porque da mesma forma como eu cheguei depressivo, doente e tinha um pastor, um homem de Deus no altar, falou a palavra de Deus, orou por mim, cuidou de mim, cuidou de minha família e me fez feliz, assim também eu queria ser, fazer para com as pessoas o que foi feito. Então essa importância de ser pastor pra mim é sempre ajudar as pessoas, porque nós atendemos diariamente inúmeras pessoas com diversos tipos de problemas. Então só de prazer de sentar, orientá-la, de ver*

*que aquilo que ela tá fazendo tá dando resultado pra ela já é gratificante de todas as formas.” (IURD 2)*

Uma identidade cultural particular, para ser definida, precisa da contraposição, da diferença, de significados positivos contrastados com seus opostos. A identidade está intimamente ligada com as relações de poder que a sustenta. Assim, exercer uma função importante dentro de um grupo requer a consciência de uma exclusão, da diferença hierárquica que sustenta o status da função ocupada. Porque, segundo Laclau (1996), cada identidade é radicalmente insuficiente em termos de seus outros, depende dos outros, e nesse caso, um cargo elevado necessita de outros menos elevados para afirmar sua importância.

*“Ser yalorixá pra mim é... eu acho que foi uma conquista, assim, eu conquistei aquele espaço no tempo, no decorrer do tempo, porque, eu tenho mania de dizer ‘eu nasci na camarinha’, porque quando a gente vai ser Yaô a gente nasce de novo. E nascer é engatinhar, é começar a andar e tal e tal, então pra mim ser yalorixá é eu chegar a minha fase adulta, é eu poder fazer minhas coisas, caminhar com minhas próprias pernas, cuidar mais, cuidar de outras pessoas, se tiver oportunidade ... e a pessoa querer e o santo também querer né? É... a pouco tempo, assim, de abril pra cá, além de ser yalorixá, teve uma obrigação aqui de orumilá, então eu fui uma das pessoas com mais duas irmãs de santo minhas, encarregadas de cuidar desse santo que é muito importante pra mim. Aí, além desse cargo de yalorixá, ainda tem esse cargo, cargo de? a-pe-te-ví. Quer dizer uma sacerdotisa que cuida desse...” (Candomblé 2)*

Ajudar outras pessoas parece ser o principal objetivo de quem alcança um patamar hierárquico superior nas duas religiões. Tanto o pastor quanto a yalorixá falam dessa vontade de ajudar a si e ao próximo. A função de uma religião, no sentido social, é atribuir importância a seus adeptos, fazendo-os sentirem-se selecionados por sua divindade. Essa importância pode ser expressa na ocupação de cargos específicos dentro da instituição, como o caso que a **Candomblé 2** relatou, e pode ser a convicção de que Deus o escolheu para se manifestar, como na fala do **IURD 1**, que por não ter função específica na sua igreja, enfatiza seus dons e ligação com a divindade:

*“(Atualmente) Só buscando a presença de Deus, renovando... já fui chamado, o Espírito Santo me chama.” (IURD 1)*

Quando o mesmo foi perguntado se gostaria de exercer alguma função dentro da Igreja, enfatiza a sua ligação com Deus, ao afirmar que Ele o usa para suas obras:

*“Fazer a obra de Deus, evangelizar, porque Deus sempre me usou na evangelização, Deus sempre usa. (...) Não é que você fala, é Deus que fala por você, eu cheguei no hospital que trabalhava, tinha um senhor de idade que não queria ver nenhuma história de crente,*

*endemoniado até umas horas, aí uns cara que iam comigo ‘vou não’, uns obreiros! ‘Vou não ali não, aquele homem ali tá brabo ali’, ‘tá nada, quem tá ali é o diabo. Então fique aí.’ Aí eu virei assim, falei com Deus, Jesus disse assim ‘vai que eu estou contigo’.*” (IURD 1)

O **Candomblé 1**, quando perguntado se tinha interesse em ocupar outra função na religião, fala que já ocupa dentro da ONG que eles fundaram no terreiro. Em relação a função espiritual fala sobre abrir sua própria Casa de Axé:

*“Eu já faço outra função, faço parte da coordenação da Casa, da direção da Casa, entendeu? A parte física. A parte espiritual é papel do sacerdote. Ah assim, porque a função do egbomi é assumir um cargo de pai de santo, num é? Ter sua própria casa, parará, parará....”* (Candomblé 1)

Fala sobre abrir a Casa, mas não conclui. Sobre o mesmo assunto, se tem vontade de ocupar outro cargo, fala a **Candomblé 2**:

*“Não, falando a verdade eu não queria, eu assim, fiz meu Yaô, tive regalias, regalias quer dizer: você é Yaô aí você é mais, é tipo a criança, você vai ter que ter ajuda pra tudo, você vai virar de santo toda hora, certas coisas você não pode pegar, não pode fazer. Com 6 anos de santo meu pai de santo me deu regalias aí eu já poderia fazer mais coisas, já teria, já tava já perto de mãe de santo, eu por mim (risos) se oxum deixar vou ficar na regalia, nem ia ser yalorixá e tal, pra mim já tava bom. É muita responsabilidade. A gente tem todo um, tanta coisa, tem a história de respeitar. Eu sou meia assim, às vezes sou meia estourada que é errado, entendeu? Tem que ter toda etapa, que às vezes eu não tenho muito.”* (Candomblé 2)

Ao contrário dos religiosos da Universal, que almejam ocupar novos cargos dentro da igreja, os candomblecistas demonstram certo receio dessa ascensão hierárquica. Nesse caso, a **Candomblé 2**, relata um possível despreparo ou receio da responsabilidade. O **Candomblé 1** não concluiu a frase que respondia a pergunta sobre mudança de cargo, falou apenas que para ascender precisa abrir uma Casa, e isso pode ser difícil não só pela responsabilidade e dedicação que exige, mas também pelo custo financeiro que demanda.

#### 5.4.2. SEGUNDA GERAÇÃO:

As duas mulheres da segunda geração da Universal ocupam cargos de obreiras, que são pessoas designadas a divulgar a “Palavra de Deus” para as pessoas de fora da igreja:

*“Sou obreira e tia da escolinha. Tem uma escolinha aqui. Eu gosto né, a gente ser obreira a gente tá fazendo a obra de Deus, ajudando as pessoas, ser tia da escolinha também tá ajudando as crianças também, dando carinho, dando amor aquelas crianças que às vezes elas não têm em casa né? Ai vem encontrar aqui com a gente.”* (IURD 3)

*“Sou obreira. Evangelizo e ajudo aqui no templo, limpo, arrumo... Gosto demais, a gente sai nas ruas, fala a palavra de Deus, ajuda os irmão e irmãs que estão precisando. Fico feliz.”* (IURD 4)

Os cargos exercidos pelos iurdianos, seja de obreiro ou de pastor, estão voltados basicamente para o público externo, para o proselitismo e divulgação da religião, exceto a função de tia da escolinha:

*“É, (acontece) no horário da reunião. (...) É. Ora com eles, ensina a palavra de Jesus pra eles, como ser uma criança obediente.”* (IURD 3)

Os cargos exercidos no Candomblé têm função interna. Existe a função de consultas externas exercidas pelo babalorixá ou yálorixá da Casa, mas estas acontecem com a requisição externa e não com a abordagem nas ruas. Mesmo assim, esse tipo de função não foi mencionada por nenhum dos entrevistados em nenhuma das gerações.

*“Sou Ekede. Mulher que não incorpora o orixá e que é escolhida por eles para cuidar deles, ser mãe, cuidar dos demais membros, desenvolver determinadas tarefas dentro da religião.”* (Candomblé 3)

*“Sou um yaô, que significa um iniciado. É um noviçado que compreende um período de sete anos, onde se assemelha os ensinamentos, ditos e ritos da religião.”* (Candomblé 4)

Em relação a possibilidade de mudança de cargo no Candomblé, o **Candomblé 4** que é Yaô tem a preparação tradicional para ascender na hierarquia, já o **Candomblé 3** que é ekeki, diz não desejar mudar de cargo, porque no seu caso a mudança seria de posição dentro do Candomblé, e a posição dela já está definida. O tempo a torna mais respeitável, mas não a faz mudar de função ou cargo.

*“Sim, estou me preparando para ser um egbome, que é o irmão mais velho, aquele que passou pelo período de aprendizado de sete anos. E se eu tiver vocação para babalorixá, me tornarei um babalorixá.”* (Candomblé 4)

A resposta dada pelo **Candomblé 4** esclarece as falas das pessoas da primeira geração do Candomblé, quando se referem a abrir uma Casa de Axé, já que na opinião do **Candomblé 4**, para que isso seja possível é necessária a vocação.

Na Igreja Universal, alguns cargos são estáveis, como no caso de obreiro, por causa da questão de gênero. Uma obreira pode ser tia da escolinha, pode ajudar de outra forma, mas ascender a pastor não.

*“Não, to feliz como obreira. Ah quero aprender a cantar, pra louvar pro Senhor.” (IURD 4)*

*“Talvez né? Não sei, quem sabe é Deus se daqui pra lá se talvez eu possa ser a esposa de um pastor, né? Sair pelo mundo afora ganhando mais almas.” (IURD 3)*

Já que o cargo de pastor só pode ser ocupado por homens, a **IURD 3** almeja ascender casando-se com um. Segundo Bourdieu (1987), a forma como se organizam internamente e se classificam os grupos sociais e sistemas simbólicos, obedecem a um modelo fornecido pela sociedade, tendo os sistemas simbólicos linguagens dotadas de uma lógica própria que visa, muitas vezes, a manutenção da ordem vigente. A impossibilidade de ascensão da mulher na hierarquia da Igreja Universal é reprodutora de um machismo e uma organização social estável. Casar-se com um pastor revela um desejo de ascender impossibilitado pelas circunstâncias sociais, realizado na transformação de relação afetiva em relação econômica.

#### 5.4.3. TERCEIRA GERAÇÃO:

As representantes do Candomblé nessa terceira geração não ocupam cargos dentro da religião, e ambas dizem não almejar ocupar algum um dia (*“Não, sou apenas uma simpatizante”* – Candomblé 5).

Os representantes da Universal, por sua vez, têm interesse em ocupar cargos e ascender dentro da Igreja. Já falamos no capítulo sobre religião (capítulo II), que a Universal conta com a chamada “teologia da prosperidade” que divulga que quanto mais um fiel se dedica a obra da Universal, mais ele ascenderá social e economicamente dentro da Igreja. Então, todos da Universal demonstraram esse desejo de ocupar cargos de importância na igreja:

*“Sou obreiro e ajudo nas coisas da Igreja. A limpar, organizar as crianças nas reuniões. (...) Gosto, gosto mesmo. Ser obreiro é ser escolhido por Deus, é receber de Deus o dom pra chamar as pessoas pra conhecer a Sua verdade. (...) Eu to me preparando pra ser pastor um dia, um homem que vive só pra Deus. Trabalhar o tempo todo na obra.” (IURD 5)*

*“Não, sou só membro por enquanto. (...) Tô estudando pra ajudar os irmãos na evangelização, quando eu tiver mais tempo eu começo. Mês que vem meu trabalho vai ter um dia livre, e eu vou poder virar obreira e pregar a Palavra nesse dia.” (IURD 6)*

No Candomblé há a ascensão de cargos e de status que é conquistada pela dedicação e pelos anos de iniciação. No caso dos egbomis, que são um dos últimos patamares de ascensão, a dificuldade em galgar mais um passo na hierarquia, tornar-se babalorixá ou yalorixá, depende também da vocação. Na fala de um representante da segunda geração isso ficou evidente, pois ele demonstra vontade de alcançar o cargo de egbomi, mas no caso do cargo de babalorixá ele diz só saber se vai o ocupar quando confirmar sua vocação para isso. Já na IURD, a vocação é o primeiro requisito para a ascensão hierárquica, que não depende do tempo que a pessoa está na igreja.

A primeira e a segunda geração dos dois grupos dedicam mais tempo por semana as funções religiosas do que a terceira geração. Nos dois casos, a falta de tempo para a religião provoca culpa pelo descumprimento do compromisso, porém, no discurso da Universal além da culpa, alega-se que Deus pune quem falta com ele. Sem querer aprofundar na questão cosmogônica e de representação religiosa, que não é nosso intuito, percebemos que a diferença de como a divindade é representada em cada religião tem influência decisiva na forma como as pessoas se sentem ao descumprir uma obrigação. O Deus cristão é referência de uma paternidade severa e punitiva (DERRIDA, 2004), já a divindade afro-brasileira parece ser mais tolerante. O reflexo dessa representação divina se manifesta nas formas menos tolerantes dos iurdianos em aceitar outras religiões.

##### 5.5. RELAÇÕES INTERGRUPAIS (entre grupos religiosos diferentes):

Na experiência religiosa, há as pessoas que mergulham como uma entrega após o que Gargani (2004) chama de sentir cego imediato na transcendência, que seria o mergulho na fé. E que, no final das contas, essa fé representa qualquer coisa que não passe pelo caminho do discurso e da razão, o que acarreta atitudes que se contradizem, que se opõem ao próprio discurso religioso por não passar pelo crivo racional. E há a experiência religiosa através da reflexão e da reaproximação da religião com a imanência, que quer dizer que o sagrado não se anula com o profano, ao contrário, são interdependentes. Então, é possível ter fé, ter religião, e possuir ao mesmo tempo um senso crítico do mundo. Na análise sobre relações intergrupais,

constatamos que muitos discursos que se intitulam tolerantes, de amor, inspirados por Deus, seguem o caminho oposto por tornar sua fé uma verdade absoluta, impedindo que outras manifestações de fé se estabeleçam também com suas verdades. Avaliamos as disputas religiosas nas falas dos entrevistados e as formas pejorativas de definição dos elementos afro-brasileiros.

### 5.5.1. PRIMEIRA GERAÇÃO:

A primeira pergunta que fizemos para iniciar a sessão sobre relações entre grupos religiosos diferentes foi se os religiosos divulgam de alguma forma a sua religião para pessoas que não a conhecem. A intenção é captar se os religiosos se assumem enquanto pertencentes da religião, visto que ambas as religiões sofrem estigmas: Universal é constantemente atacada pela mídia, vista como igreja de ladrão e o Candomblé atacado pela Universal (não só, mas atualmente, principalmente por ela) considerado religião do mal. Atribuímos uma importância fundamental ao ato de afirmar-se linguisticamente, “uma vez que falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, p. 33, 2008), é assumir uma cultura e suportar o peso do seu contraste, mas principalmente, buscar nesse ato de fala, não só conhecer e fazer-se conhecido, mas transformar a realidade social.

*“Olha assim, porque hoje, em quesito religião, hoje eu acho que política, religião e futebol não se discute, e nem se comenta, e quando se comenta cada um tem seu ponto de visão, mas quando se é comentado algo em torno do Candomblé eu entro em defesa do Candomblé, eu falo do Candomblé pras pessoas que são e algumas outras que são simpatizantes. É difícil você falar de uma religião pra uma pessoa que tem outro credo religioso. Eu não posso falar pra uma pessoa que é judeu do sistema da religião do Candomblé, ele não vai nem entender, nem aceitar. Então assim, quando há oportunidade de se falar, eu falo.” (Candomblé 1)*

Existe ainda um tabu em relação a discussão aberta sobre religião. Um tabu difundido em ditos populares, como o citado acima, difundido pelas culturas dominantes primordialmente. Além disso, assumir-se como parte de uma cultura marginal é assumir para si essa marginalidade, e passar a ocupar integralmente um lugar social desvalorizado. A atitude de evitar em certos momentos se expor enquanto candomblecista pode denunciar tanto um respeito para com os diferentes, como foi declarado na fala do **Candomblé 1**, como um comportamento para evitar constrangimento. Falar do Candomblé para candomblecistas e

simpatizantes é diferente de falar para pessoas de outras religiões, é assumir o risco de ser mal interpretado, rejeitado e discriminado.

*“Falo, assumo, chego até a brigar às vezes, eu acho. Eu acho não, já discuti algumas vezes (risos). Converso assim geralmente quando as pessoas me perguntam, né? Porque geralmente sempre alguém pergunta e tal. Aí eu converso, assim, falo.” (Candomblé 2)*

Há duas posturas que podem ser ocupadas por aqueles que pertencem às minorias: assumir-se e estar preparado para a guerra, ou anular-se. Não existe um meio termo, isso é privilégio dos dominantes. Uma vez que o outro hesita em reconhecer a minoria, só há uma solução: fazer-se reconhecer por si mesmo.

*“Às vezes ou perguntam logo ‘você é de, você é macumbeira?’ (risos) que é o mais básico. Às vezes as pessoas perguntam ‘de qual religião você é?’, por conta até das curas (marcas, cicatrizes de pequenos cortes rituais) que vêm nos braços e tal. Aí eu falo da religião: ‘o que você acha? Você acha bom e tal?’, porque geralmente o povo associa logo a macumbeiro, eu digo ‘eu não sou macumbeira’. Eu sou do Candomblé, sou da religião afro-descendente e assim, pra cuidar de mim, aí o povo às vezes vem logo ‘tu vira de pomo gira, tu vira de exu, num sei o quê.’ Aí eu digo: ‘Primeiro eu nem viro mais, nem viro desses dois’, e segundo assim, eu digo que é peculiar de mim mesmo, pra cuidar do meu bem estar, de mim mesmo, eu não me vejo assim fazendo, ah fazer num sei o quê pra exu, pra pomo gira, não desgosto de nenhum dos dois, mas também não me vejo fazendo essas coisas. Aí falo isso, explico isso.” (Candomblé 2)*

Toda a pertença minoritária, seja a adesão a um grupo, uma opinião, um pertencimento racial, requer uma justificativa que o fundamente. Principalmente se essa adesão for optativa, como no caso da religião. “É, sobretudo no período de inquietude e desconfiança que o outro intervém”, já diria Frantz Fanon (p. 141, 2008), e é nessa desconfiança que se acenta um dialogo vazio, em que a justificativa expressa por um negro ou candomblecista só reforça seu caráter de colonizado que precisa dar explicações que se aproximem do desejado. Nesse caso: sou do Candomblé, mas não sou macumbeira, nem me vejo fazendo coisas para exu ou pomo gira.

Mesmo sendo uma religião estigmatizada, a Igreja Universal tem em seus preceitos o proselitismo beligerante e exclusivista, a busca incessante por novos convertidos concretizada na evangelização nas ruas feita por obreiros e pastores. Ao contrário, o Candomblé não busca novos convertidos num processo de divulgação da religião. Os novos convertidos precisam se dispor a iniciação, até porque, o processo iniciático no Candomblé requer disciplina e compromisso durante anos a fio.

*“Ah pra evangelizar assim, como eu to te evangelizando, falar pra Jesus... Falo o que Deus tem feito, o que Jesus faz.” (IURD 1)*

*“Não, com certeza, nós temos trabalho de evangelismo praticamente todos os dias, na porta, dentro, nos espaços, nas comunidades, nas ruas, porque se eu me sinto bem onde eu to, obviamente que eu quero passar pras outras pessoas aquilo que eu vivi e aquilo que to tendo. Porque eu só posso passar aquilo que eu recebo. Então, automaticamente há essa alegria de passar pras pessoas sobre o trabalho que é feito aqui.” (IURD 2)*

A verdade pertencente aos evangélicos, segundo Almeida (2009), apesar de única e eterna, não pode ser imposta, e sim oferecida aos incrédulos pelo convencimento. A necessidade de ampliação e visibilidade da Igreja Universal somada a essa tendência proselitista, favorece a evangelização insistente dos religiosos. Assim, mesmo sendo uma religião olhada com desconfiança, pela perseguição da mídia (*“... dizem que a minha igreja é de ladrão, que ‘você paga aquela igreja de ladrão’”* – IURD 1), os iurdianos saem às ruas divulgando sua religião.

Outra questão que levantados para os entrevistados, foi se eles conheciam outras religiões e o que pensava sobre ela:

*“Eu já fui, já fui da Assembléia, tem, minha mãe hoje é da Igreja Batista. Meus, minha avó também é agora da Igreja Universal, faz muito. E tem um pessoal, tem os meus familiares que **ainda** são do Candomblé, são católicos, são as que mais conheço por ser do meu convívio né? Conheço outras mas por falar, não por convivência.” (IURD 2)*

*“Eu já fui na igreja católica também, uma colega me chamou, eu não tinha ido para a igreja Assembléia, aí eu fui com ela. Aí eu fui na igreja católica, eu vi uma coisa que eu não gostei: como é que você bem, chama o povo, as pessoas pra casa do Senhor você convida as pessoas pra pular o carnaval? Eu trabalhei com um padre e ele disse, e eu comentei sobre isso, ‘Se eu não fizesse isso, ou eu ou outro, tudinho ia virar era crente’, ‘mas como o senhor sabe que a bíblia do senhor condena imagem, tudo o senhor num sabe?’, ‘sei’, ‘o senhor sabe quem tem a força maior dentro da macumba?’, ele disse ‘sei, o Pade Ciço, é por isso que ele ainda não foi crismado, pra ser um homem santo, porque os macumbeiros bota ele em primeiro lugar’, pode ir em qualquer casa de macumba e você vê logo lá o retrato dele.” (IURD 1)*

O discurso do **IURD 2** é de relatar a diversidade de adesões religiosas em sua família e falar da proximidade que tem ou teve com todas as religiões citadas, incluindo o Candomblé. Uma palavra que flagra o seu desejo que seus familiares saiam do Candomblé, assim como ele saiu, é: ‘ainda’. Existem pessoas que ainda são do Candomblé. Porém, sua fala não é

agressiva e direta como a do **IURD 1**, que desqualifica a fé do Candomblé como inimiga e também ataca a igreja Católica insinuando uma ligação perversa o catolicismos e o Candomblé: a adoração nos terreiros do Padre Cícero de Juazeiro do Norte. O Ataque da Universal se direciona especialmente às religiões de caráter carismático ou de transe: Kardecismo, religião de matriz africana e catolicismo carismático. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2007), em seu estudo sobre a relação entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras, o combate às religiões pela Universal pode ser, portanto, menos uma estratégia proselitista voltada para retirar fiéis deste segmento - mesmo tendo esse efeito - e mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão.

*“(Conheço o) Cristianismo, budismo, hare krisna, kardecismo. Acho que todas as religiões têm papel fundamental, que é ligar o homem ao criador. Só há esse papel e o resto vem por acréscimos: cura, acontecimentos, isso faz parte da maneira que você começa a lidar com a sua divindade, seja ele com o nome de ogum, ou seja Santo Antonio, ou seja lá, com sincretismo ou sem sincretismo, com comparações ou não, Deus é único só, e se manifesta de maneiras diferentes em cada local. Então eu acredito nisso, o papel da religião e de outras crenças é ligar o homem a um, a uma divindade maior, um ser maior, e tornar o homem muito maior do que ele acha que seja, porque quando você está espiritualizado, dentro daquela noção de religião você se torna forte.” (Candomblé 1)*

*“(Conheço a) Católica e afro-descendente. Assim, evangélica eu conheço de ouvir falar porque me dá uma agonia. Eu acho assim, eles têm aquele negócio de querer forçar a pessoa a ser.” (Candomblé 2)*

Enquanto o **Candomblé 1** fala sobre a importância da religião para quem adere a ela, independente de ser sincrética, de ser religião ou uma crença, a **Candomblé 2** fala que só conhece a religião católica e a afro-descendente, e a evangélica não conhece e não gosta justamente pelo proselitismo empregado por essas religiões. O primeiro fala da religião, à princípio, de forma genérica, fala da religiosidade, e a segunda fala especificamente das ações de uma determinada religião.

*“Católica? Eu nasci, cresci até os 14/15 anos na católica assim, super católica. Minha família... minha mãe até hoje, já recolhi várias vezes e ela nunca veio pra nenhuma festa.” (Candomblé 2)*

Na história das religiões de matriz africana no Brasil, consta o sincretismo com a igreja católica. Esse sincretismo é tido por alguns como uma estratégia de burlar a proibição das manifestações religiosas africanas; nós defendemos que mesmo havendo essa necessidade de ‘fingir-se’ católico para poder professar uma religiosidade, a identificação com os santos

católicos, como uma forma de entender a cultura a qual estava inserido fez com que o africano buscasse nessa reinterpretação católica o significado de sua ontologia no sistema escravocrata brasileiro. O sincretismo foi uma necessidade e uma identificação ressignificada. Tanto é que mesmo hoje, em que não se faz necessário fingir-se católico para professar sua fé, a maioria dos adeptos da religiosidade afro-brasileira se identifica fortemente com a igreja Católica. Essa afirmação é confirmada pela fala dos entrevistados, que quando perguntados sobre alguma religião que se identifica fora a que professa, responderam:

*“A Católica, mas só essa. Ela (a mãe) é católica até hoje e diz, ela sempre tem a mania de dizer que se eu morrer e ficar dentro do Candomblé ela nem vem assistir enterro. Agora minha irmã que já veio e tal... Assim, a gente era super católica, aquele tipo de católica: fazer primeira comunhão, ir todo domingo pra missa. Eu acho que eu fui tanto que até hoje eu não quero mais ir (risos). Ir todo domingo pra missa e tal. Eu gosto da religião. Assim, alguns cânticos gospel, mas eu gosto, e até canto e tal.” (Candomblé 2)*

*“Se eu não fosse do Candomblé eu continuaria, eu seria católico apostólico romano, e com uma ramificação carismática. (...) Como todo brasileiro, nasci católico (risos).” (Candomblé 1)*

Com toda a história de perseguição, opressão e massacre das alteridades no processo de colonização, a religião católica atualmente se configura como a religião mais tolerante em nosso contexto, se comparada às religiões neopentecostais, que atacam e perseguem as religiões de matriz africana. Além do sincretismo ancorado em séculos de colonização, hoje em dia há a favor da simpatia à igreja católica uma certa permissividade aos rituais de matriz africana, por estes fazerem referência aos santos católicos. A igreja Católica tolera a lavagem da escadaria do Bonfim, as festa de Iemanjá no dia de Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora Aparecida alegando que esses atos não interferem na sua religião por serem folclóricos. Enquanto o Catolicismo se defende do Candomblé destituindo-o de religiosidade, colocando-o consequentemente num patamar inferior ao seu, as igrejas neopentecostais a combatem frente a frente, de forma direta e enfática. Isso se dá porque o conflito estabelecido por sucessivas atribuições de significados inversamente simétricos ao sentido original atribuído pelas religiões combatidas situa a Igreja Universal, mesmo que parcialmente, na mesma lógica das religiões que combate (ALMEIDA, 2009). Isto é, quando a Igreja Universal caracteriza as divindades afro-brasileiras com o significado oposto ao do seu deus, não as destituem de poder, ao contrário, se posta, mesmo que de lado opostos, frente a frente, no mesmo patamar.

O **IURD 1** diz não ter religião a qual se identificar além da que ele frequenta:

*“A Igreja Universal ensina, eu era de outra igreja, mas eu era muito atrasado... Meus pais, minha mãe tudo nasceram (na Assembléia de Deus) e me ensinaram o caminho do Senhor. Eu fui ali e tal e vi que ali eu não prosseguia, só via os irmãos na prova, na prova, na prova. Mas que Deus é esse, que Deus é esse? que todo mundo só vive na prova, só vive numa luta danada, não vive nada.” (IURD 1)*

Já o **IURD 2** confessa que se identifica com outra religião, também do segmento evangélico:

*“Não, tem eu, como falei, minha mãe ela é da Igreja Batista, gosto de muitos trabalhos da Igreja Batista, principalmente com os jovens e tal. Então eu admiro por causa disso. Então quando ela fala eu fico bastante feliz porque ela ter entrado na Igreja Batista, por ser pentecostal como nós.” (IURD 2)*

Existe uma diferença significativa entre os dois representantes da religião mais velha da Universal. Enquanto o primeiro demonstra hostilidade frente a outras religiões, e fundamentalismo ao falar que só a sua religião que prega a verdade bíblica e promove o crescimento pessoal; o segundo nos revela que convive com pessoas de diversas religiões, incluindo o Candomblé do qual fez parte, e assume que se identifica e fica feliz com a escolha de sua mãe pela Igreja Batista. Essa diferença se evidencia quando perguntamos se há alguma religião a qual eles não se identificam, ou não gostam:

*“(Não gosto de) Macumba, espiritismo, mas eu amo os pecadores. Eu já fui numa casa de macumba evangelizar, o cara disse ‘você é louco’, Jesus me mandou, eu disse ‘Jesus quer mudar a sua vida’, e o povo quer, eu vi uma pessoa que era lá da macumba lá na casa de Deus, porque você semeia a semente, você semeia... (...) Porque é o mal. Eu fui lá observar, eu não fui lá pra crer. Porque eu vi que ali é as coisas do inimigo de Deus, não faz parte de Deus, e outra coisa, as trevas não se dá com a luz, nem as luz se dá com as trevas. Há essa divisão.” (IURD 1)*

*“Não, por incrível que pareça, não. Não tenho, nós aprendemos que, como dizem ‘todos os caminhos levam a Deus’, sabemos que não todos, não levam, mas o nosso trabalho ser de atender vários tipos de pessoas não tem pra que a gente ter um preconceito com o outro, porque se eu tiver um preconceito com uma religião, vai se vem alguém aqui que seja daquela religião que eu tenho preconceito, como é que eu vou passar pra ela, poder ajudar se eu tenho preconceito com a religião dela, então isso aí é fora de cogitação para conosco, principalmente para mim também.” (IURD 2)*

Vê-se a forma declarada e pejorativa do **IURD 1** ao falar da ‘macumba’, não havendo nenhum pudor de sua parte em assumir que não gosta dessa religião. O **IURD 2** revela uma faceta mais tolerante, mesmo enfatizando “por incrível que pareça”, como se na religião dele,

declarar-se inimigo de outras religiões fosse uma constante. Dessa forma, o **IURD 2** se posiciona contra o que é pregado na Universal, como se a sua formação familiar diversificada religiosamente falasse mais alto que os preceitos de sua igreja.

Assim como o **IURD 1**, os candomblecista declaram que não se identificam com determinadas religiões evangélicas, com a diferença que ao invés de criticar a religiosidade (como o faz os iurdianos alegando que os candomblecistas cultuam o mal), criticam a atitude desses frentes as demais religiões:

*“Olhe assim, eu, tenho um ponto de vista a respeito dessas neo-pentecostais, que crêem numa verdade absoluta e um fanatismo absoluto também. Eu acho que desde quando você tem uma religião e você ataca o seu semelhante, você ta ferindo tudo, tudo, tudo que diz respeito aquilo que você pratica como religioso. Eu acho que essas neo-pentecostais, eu não gosto delas.”* (Candomblé 1)

*“Não é que eu não goste, eu não gosto do tratamento de alguns evangélicos porque têm outros que até que eu me dou bem, normal, numa boa, mas tem alguns evangélicos que é tipo assim, vem logo agredindo a religião afro-descendente. E pra eles parece que a gente tá incomodando. Aí eu não gosto disso. Mas assim, não tenho nada contra eles.”* (Candomblé 2)

Pelos discursos dos candomblecistas, a antipatia está respaldada numa contra-ofensiva, já que os neopentecostais combatem sua religião. Assim, a crítica não é aos Deus pentecostal, nem as suas formas de culto, mas sim a intolerância de seus adeptos frente às religiões de matriz africana. Dentre o que já foi citado como motivo da guerrilha da Universal para com o Candomblé existe o fato de, negando os significados conscientes do Candomblé, simultaneamente a IURD incorpora certos mecanismos de prática mágica observada nas mesmas religiões que combate. Assim, a mesma parcela da população é disputada pelas duas religiões, já que usam formas ritualísticas similares, atraindo pessoas com as mesmas necessidades.

#### 5.5.2 – SEGUNDA GERAÇÃO:

No artigo escrito por Monteiro, Lima e Vala (1991) sobre identidade social, os autores alegam que a percepção da intensidade do conflito entre grupos é determinante para o comportamento do favoritismo grupal. A divulgação da religião para pessoas não adeptas depende então, da capacidade de atribuir qualidades a seu grupo demonstrando assim, seu

favoritismo, e a tradição proselitista, no caso da Igreja Universal. Como vimos na primeira geração, a Igreja Universal trabalha com o proselitismo, a busca incessante por novos adeptos, convocando-os nas ruas, nas comunidades e na porta da sua igreja. Dessa forma, todos falam da importância dessa divulgação. No Candomblé, como vimos também, a divulgação da religião não acontece com intuito da conversão, mas em conversas informais, para tirar as possíveis dúvidas das pessoas, para se defender, ou para se afirmar.

*“Falo. Saiu na rua evangelizando, conversando sobre Jesus, convidando elas pra vim a Igreja. A gente sai com um grupo de pessoas, leva jornal da Igreja pra dar pras pessoas, a gente sai nas portas, nas favelas, em todos os lugares, a gente convida as pessoas pra vim na igreja.” (IURD 3)*

*“Não ando pelas ruas pregando, nem gritando em praças. Não tento convencer as pessoas de que o Candomblé é a verdade absoluta. Converso com amigos e desconhecidos quando o assunto surge, sobre o Candomblé, falo de como ele é. Como está no meu dia a dia, na minha linguagem, no meu comportamento...” (Candomblé 3)*

*“Falo, saiu com os irmãos e irmãs evangelizando. Já convidei muita gente pra cá que hoje são evangélicos. A gente sai, conversa, convida as pessoas pra virem, ora por elas, entrega o jornalzinho.” (IURD 4)*

*“Sim, converso com as pessoas para desmistificar algumas coisas da minha religião, converso sobre tolerância religiosa. Defendo e demonstro como a religião de matriz africana é bela e original, totalmente diferente da visão deturpada e preconceituosa das religiões cristãs.” (Candomblé 4)*

Mesmo não sendo uma religião proselitista, o Candomblé, como parte da cultura negra, é um espaço de contestação estratégica. Independente da deformação, sincretismo, cooptação e inautenticidade que apareçam o negro e a sua cultura, essas figuras e repertórios continuam a ser vistas como elementos de um discurso diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação (HALL, 2009).

A opinião sobre as demais religiões, sobre a variedade das religiões que os entrevistados conhecem varia consideravelmente entre os grupos:

*“Eu era católica. A única igreja que eu freqüentei foi a católica e a Universal. Não conheço outras.” (IURD 3)*

*“Católica, Evangélica, Budista. Já li muito sobre algumas outras.” (Candomblé 3)*

*“Eu era batizada na católica, mas ia na missa de vez em quando. Minha família é católica, mas minha mãe agora é da Assembléia. Tem a católica, a macumba não é religião...” “Porque faz o mal, cultua o diabo ao invés de Deus (a macumba).” (IURD 4)*

*“Conheço a cristã/ católica, a cristã/evangélica e o espiritismo.”*  
(Candomblé 4)

Enquanto a **IURD 3** diz não conhecer mais nenhuma outra religião afora a que ela já frequentou, a **IURD 4** cita algumas, dentre elas ‘a macumba’, mas afirma que esta não é religião. Vejamos quais as religiões que os entrevistados se identificam:

*“Só gosto da Universal, porque foi a única assim né.”* (IURD 3)

*“Houve um período na minha pré adolescência em que ia a Igreja Católica. Acho muito bonito o Budismo.”* (Candomblé 3)

*“Não, a Universal é a que me faz feliz.”* (IURD 4)

*“A religião cristã católica.”* (Candomblé 4)

Por ter uma visão de oposição a outras religiões, a maioria dos iurdianos não se identificam com nenhuma delas, exceto o **IURD 2** da primeira geração que demonstrou tolerância em várias de suas respostas. Já os candomblecistas possuem uma visão mais aberta sobre as demais religiões, e provavelmente pelo contexto em que foi construído o Candomblé no Brasil, através do sincretismo, isso se configure como comum, principalmente em relação a igreja Católica.

Em relação a alguma religião que não se identifica, notamos que na IURD a religião a combater é a de matriz africana, enquanto nessa a IURD é uma religião da qual precisa se defender.

*“Não, que eu não gosto não, eu respeito a religião de cada um né?”*  
(IURD 3)

*“Não é que não goste, mas alguns segmentos da igreja evangélica são agressivos ou ludibriam as pessoas pra convencer de sua verdade, consideradas por eles absolutas. Falam muito no mal. Gosto do bem, não gosto de agressividade, coação. Parecem não ter noção de vida em sociedade, limites.”* (Candomblé 3)

*“Eu não gosto da macumba, já fizeram macumba pra mim, uma vez. Eu fiquei doente, mas me curei porque o senhor Jesus é maior que qualquer mal que esse povinho tente fazer.”* (IURD 4)

*“(não gosto dos) Os evangélicos, pelo alto nível de intolerância contra a religião de matriz africana.”* (Candomblé 4)

Todos relataram que não mudariam de religião:

*“Não. Porque é a minha vida, me completa, está fora e dentro de mim.”* (Candomblé 3)

*“Não.”* (IURD 3)

*“Não, o orixá é a minha vida e não posso separar-me do sopro de ar que me faz de pé.”* (Candomblé 4)

*“Jamais, aqui eu tenho tudo.” (IURD 4)*

### 5.5.3 – TERCEIRA GERAÇÃO:

Evangelizar na Igreja Universal é mais que ser considerado competente pela igreja para divulgar a religião, é uma obrigação para todos que tentam ocupar algum cargo dentro da Universal. E pela nossa amostra, todos almejam um cargo. O **IURD 5** é obreiro, e além de cumprir com os horários formais de evangelização em grupo, também faz hora extra, saindo sozinho para evangelizar. A idéia é ‘convencer as pessoas’ a irem a Igreja, apelando para histórias trágicas, de pessoas que foram salvas pela adesão. A **IURD 6** não é obreira oficialmente, mas cumpre com sua função de evangelizar, convidando parentes e vizinhos para sua igreja.

*“Eu sou obreiro, estudo a palavra de Deus e saí nas ruas com o grupo e até sozinho pra evangelizar, né? Eu oro, falo da Universal, digo o que a igreja fez por mim, pra convencer as pessoas a visitar a gente, ver uma reunião. (...) Digo o que aconteceu comigo, falo de Jesus, do amor profundo que ele tem pelos seus filhos.” (IURD 5)*

*“Falo pra os meus vizinhos, pra minha família, pra quem tá perto. Até já trouxe minha irmã pra cá, e alguns vizinhos prometeram vim conhecer e tal. (...) Eu digo o que Jesus fez por mim, como me deixou feliz depois que eu aceitei ele na minha vida, e que as pessoas podem ficar feliz também, se deixar Jesus, o Jesus verdadeiro, entrar na casa delas.” (IURD 6)*

As representantes do Candomblé têm um discurso oposto ao da evangelização iurdiana:

*“Não sou de divulgar, na verdade prefiro nem conversar sobre religião, meu ponto de vista às vezes é bem diferente das outras pessoas. (...) É que eu prefiro acreditar num Deus meu, que tem muito do Candomblé e da igreja católica, acho que não tem ninguém na minha família que creia como eu. Aí eu prefiro ficar quieta, falo nada não.” (Candomblé 5)*

*“Devido ao preconceito com religiões afro, fica quase impossível tocar no assunto. Quem dirá divulgar. Meus pais, por exemplo, nem sabem que frequento. Seria um choque pra eles. Não tenho vergonha, não. Mas para evitar atritos prefiro não comentar com quase ninguém.” (Candomblé 6)*

Ambas não falam sobre a religião. A primeira para não causar confusão na família e nas pessoas que supostamente cobram uma definição institucional, enquanto ela prefere uma

religiosidade sincrética; e a segunda por receio de enfrentar preconceito, dos pais não aceitarem. A terceira geração do Candomblé, por ter um vínculo mais frouxo institucionalmente, por não assumirem uma religião, não a divulgam e não falam sobre ela. Esse não-vínculo institucional demonstra ser optativo, por não se adequar a uma única religião (**Candomblé 5**) ou por não poder assumi-la e não querer se “meter”, como relata o **Candomblé 6** abaixo.

(Conheço a) *“Católica, Candomblé, Umbanda, evangélica, mórmons... acho que são religiões que servem para quem procura por elas, algumas eu gosto mais, outras não chego nem perto.”*  
(Candomblé 5)

(Conheço a) *“Católica, Protestante, Santos dos Últimos Dias, Umbanda, Testemunhas de Jeová. Cada uma tem sua particularidade. Acredito que não há religião melhor ou pior, existem pontos de vista diferentes. Como já disse antes, eu respeito, mas não me meto.”*  
(Candomblé 6)

O medo de se expor enquanto simpatizante de uma religião discriminada realiza o movimento oposto a atitude das pessoas que, em busca da quebra de preconceitos, se assumem como membros de grupo minoritário tornando seu discurso de enfrentamento e de luta. Assumir uma postura de omissão acarreta numa confirmação do consenso de que as religiões de matriz africana têm razão em se esconder. O consenso, segundo Bourdieu (1987), tornou-se a ilusão primeira a que conduz qualquer sistema de regras capazes de ordenar os materiais significantes de um sistema simbólico. Manter-se omissa é contribuir com o preconceito que evita sofrer. A idéia difundida de que a religião afro-brasileira é do mal e provoca males às pessoas, idéia essa que o **Candomblé 6** não quer se ver associada, é relatada pelo **IURD 5**:

*“Eu fui batizado na Igreja católica, mas nunca fui católico, nunca gostei. Ia em festa de casamento e só. E não vou mentir que já fui em terreiro de macumba, mas só pra ver. Mas acho que isso me fez mal. (...)Eu entrei nas drogas, e foi o diabo que fez isso em mim. Mas agora eu to liberto. ”* (IURD 5)

A responsabilidade por si, pelas próprias decisões é atribuída a uma divindade no discurso da Igreja Universal. Se as decisões e atitudes forem auto-destrutivas ou se configurarem como erradas socialmente, serão atribuídas a forças malignas, e essas forças malignas habitam a macumba, segundo o **IURD 5**.

*“Tem, tem religiões que não gosto. Tem, e elas tão erradas, não praticam a Palavras, adoram imagens... e tem religião que vem pra confundir, cultivar o mal. A macumba faz mal a todo mundo que chega*

*perto. (...) Só a Universal me faz conhecer a verdade de Deus, só ela me faz feliz.” (IURD 5)*

Pejorativamente também está descrita a religião africana na fala da **IURD 6** Segundo ela, a religião africana serve para os negros se vingarem do que sofreram na África, mas não faz referência aos possíveis sofrimentos passados pelos afro-descendentes até hoje aqui no Brasil.

*“Conheço a católica, a Assembléia, a batista, e outras aí. Só de ouvir falar, mas nunca fui: tem a testemunha de Jeová, a de macumba né? (...) Olhe, eu acho que as igrejas não prega a palavra de Deus, estão perdidas. Aquela que veio da África, veio pra matar, pra fazer mal, para se vingar... se vingar da escravidão, das coisas que fizeram com os pretos lá.” (IURD 6)*

Em relação à religião que não se identificam, não gostam, como vimos anteriormente entre os candomblecistas das outras gerações, nessa a antipatia também é mútua:

*“(Me identifico) Apenas com as duas (candomblé e catolicismo). Se tem uma que não gosto? Tem sim, todos tipos de evangélicos, não gosta da forma como lidam com a religião, acho muito exagerados...” (Candomblé 5)*

*“Não, respeito todas. Só não gosto de fanatismo religioso que vejo em algumas religiões, principalmente evangélicas. O problema do fanatismo não está na religião. Está no ‘fiel’.” (Candomblé 6)*

Os iurdianos, enquanto membros de uma religião proselitista, divulgam sua religião através da evangelização e convocação de novos adeptos. Assim, todos os entrevistados praticam a evangelização, formalmente enquanto obreiros e pastor, ou informalmente, conversando com pessoas próximas. O Candomblé como seu inverso, não usa do proselitismo, a conversão acontece pelo dom, visto no jogo de búzios, ou quando a pessoa incorpora um orixá. Isso significa que o novo adepto é quem procura pelo Candomblé, não o contrário. A divulgação da religião dá em conversas, quando se critica o Candomblé e o adepto sai em sua defesa, quando perguntado, ou até, como no caso das representantes da terceira geração, não se fala sobre para não sofrer preconceito ou porque não se considera parte da religião para falar por ela.

No quesito identificação, os iurdianos não se identificam com outra religião, exceto o **IURD 2**, que demonstrou ser uma exceção em quase todos os quesitos abordados. Os candomblecistas por sua vez demonstram identificações com outras religiões. O catolicismo foi a religião mais citada.

Já sobre as religiões que não se identificam, alguns iurdianos se abstiveram de citar alguma religião, e disseram haver nenhuma religião a qual não gostam, enquanto outros enfatizaram o desprezo à religião de matriz africana, falando que eles cultuam o mal e fazem o mal para as pessoas. Todos os candomblecistas por sua vez, citaram a antipatia pelo segmento evangélico, alguns até especificaram o segmento neopentecostal, alegando que estes são intolerantes e fundamentalista. Enquanto a IURD ataca a religião de matriz africana alegando que nessa religião se cultua o mal, e que é religião do diabo, a crítica feita pelos candomblecistas aos evangélicos não diz respeito a sua forma de culto, ou a seu Deus, mas sim às atitudes de seus praticantes frente às demais religiões.

A terceira geração do Candomblé se mostrou muito distanciadas da primeira e da segunda geração. Para a nossa surpresa, a **Candomblé 5** que é filha biológica de pai de santo, demonstrou um discurso distanciado e impessoal em relação a religião que conhece desde que nasceu. Em contrapartida a **Candomblé 3**, também filha biológica de mãe de santo, demonstrou estar totalmente envolvida com a religião que conheceu através da mãe.

Vivemos em constante negociação, não com um único conjunto de oposições que nos situe sempre na mesma relação com os outros, “mas com uma série de posições diferentes” (HALL, p. 328, 2009). Se posicionar como negro, branco ou moreno em relação a uma determinada religião nos esclarece muito do que esta religião contribui para essa auto-declaração de cor, e reflete o que esta declaração de cor influi na escolha e no sentimento de pertencimento a uma dada religião. Assim como existe uma mútua e intrincada relação entre o tempo que se está na religião, o tempo que se dedica a ela no dia a dia, e o cargo que se ocupa ou deseja ocupar. Isto é, as aspirações e dedicações demonstram a integração do moreno, negro e branco na sua religião.

Assim, acreditamos que a pertença a uma dada religião influencia na afirmação racial, visto que o contexto e a prática ideológica constituem uma transformação de uma dada consciência em uma nova consciência produzida mediante uma reflexão da consciência sobre si mesma.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo pretendeu estudar a mútua influência entre a identidade negra e identidade religiosa. Acreditando que as diversas pertenças influem sobre a construção da negritude, selecionamos a pertença a duas religiões distintas para visualizar a manifestação discursiva dessa identidade racial atrelada a identidade religiosa. Para isso entrevistamos seis pessoas do Candomblé, que é religião de matriz africana, e seis pessoas da Igreja Universal do Reino de Deus, que é religião neopentecostal de caráter expressamente beligerante frente à primeira religião.

Os principais resultados encontrados nas nossas análises e conclusão de pesquisas demonstram que todos os entrevistados do Candomblé da primeira e segunda geração, quando perguntados sobre sua religião, a nomearam como “religião de matriz africana”, “religião afro-descendente”, demonstrando consciência do lugar racial que ocupam como religiosos; consciência de que, pelo menos uma parcela da negritude carrega ao ser assumir candomblecista. A terceira geração não faz menção a alguma palavra que remeta à África ao nomear o Candomblé, assim como também não fazem referência a essa africanidade ao definirem seu biótipo, ao contrário das gerações anteriores. Constatamos que a identificação com o Candomblé por si só não é motivo suficiente para a afirmação da negritude. O tempo de imersão e dedicação é que possibilita essa forma política de se afirmar enquanto afro-brasileiro, ou enquanto religioso de matriz africana. A religião parece influir na afirmação identitária racial, assim como a geração demonstrou diferenças consideráveis nesse quesito. Quanto mais tempo dentro do Candomblé, maior a chance de identificação pessoal com a negritude.

A participação de duas pessoas de cor clara na segunda geração do Candomblé evidencia essa influência da pertença religiosa na afirmação da negritude. Um dos entrevistados, o Candomblé 3, se afirmou negra-índia de pele amarela, enquanto o Candomblé 4 se afirmou amarelo mas fez referência a sua posição confortável frente ao racismo.

Nossa hipótese de que a religião influi na afirmação da negritude foi corroborada pelas respostas dadas pelos adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus: nenhuma geração se afirmou negra mesmo tendo características fenotípicas para tanto, o que nos mostra que nesse caso, a geração não influi na negritude, já que a religião não estimula a africanidade.

Outro fator que buscamos observar nas gerações da IURD foi a hipótese de que o tempo de iniciação numa religião influí no discurso identitário religioso e de defesa do próprio grupo em detrimento de um outro. Isto é, supomos que se os iurdianos não se assumem negros por estarem numa religião que além de não valorizar a negritude ainda dissemina idéias negativas sobre a herança cultural africana, a depender do tempo que esteja envolvido nesse contexto, o entrevistado teria uma opinião mais focada nesse combate ostensivo à cultura afro-brasileira. Isso porque, mesmo que nenhum iurdiano se afirmasse negro, supúnhamos que quando falassem a respeito de outras religiões a qual não gostam ou não se identificam, surgiria principalmente nas falas dos participantes da primeira geração, a referência ao Candomblé e a Umbanda, porque a disputa de campo religioso está diretamente ligada ao combate às religiões de matriz africana. O que notamos, nas entrevistas, foi que as religiões chamadas pelo iurdiano de ‘macumba’, apareceram sim em alguns discursos, mas não houve uma relação direta com a geração nesse caso.

Por mais que haja maior quantidade de negros nas igrejas neopentecostais que no Candomblé, como atesta a pesquisa do Datafolha em 1994 e a amostra dos nossos entrevistados, não encontramos a afirmação racial entre eles, ao contrário do Candomblé, que mesmo pessoas que poderiam se definir como brancas ou morenas optaram pela ênfase à descendência africana. A exceção da terceira geração, que se afirmou morena.

Algumas diferenças entre as religiões emergiram durante a análise das entrevistas. Diferenças essas que não eram previstas e nem foco do trabalho, mas que nos orientaram na construção social de cada religião. Os discursos iurdianos da importância da religião em sua vida têm a ver com conquistas materiais, com superações de dificuldades pessoais. Nenhum candomblecista fala da importância de sua religião enquanto favorecedora de uma melhoria da condição financeira, e sim de melhoria de saúde, e de equilíbrio espiritual. O que nos indica que, por mais que a literatura especializada diga que o público que vai ao Candomblé é o mesmo que procura a IURD, em busca de conquistas materiais e urgentes, percebemos que o público ao qual se refere tais pesquisas é o que vai fazer as consultas e em busca de simpatias no Candomblé, não necessariamente são seus adeptos. Os que se iniciam de fato no Candomblé, passando pelo preceito de raspagem, que precede o período de iniciação de sete anos, e as outras iniciações, não demonstraram buscar na sua religião a satisfação de desejos materiais, mas sim a satisfação espiritual. Então, constatamos que são públicos distintos nesse sentido que aderem as duas religiões, com desejos distintos. Durante muito tempo, a literatura especializada também vem nos informar que dentre o público que frequenta as igrejas

neopentecostais e as de matriz africanas, estão pessoas que pertencem a classe pobre e com baixa escolaridade. Não negamos essa informação. Mas, admitimos que alguns autores, como Vagner Gonçalves da Silva (1995) vem discordando dessa informação ao comprovar por pesquisas feitas que o número de pessoas pertencentes a classe média urbana vem aderindo enormemente ao Candomblé e à Umbanda. As religiões de matriz africana, segundo esse autor, vêm se transformando cada vez mais numa religiosidade de conversão universal que soube romper com antigas clivagens étnicas ou visões fechadas de mundo, para abrir-se ao diálogo com o mundo moderno na qual está inserido.

Na nossa pesquisa, os entrevistados não diferiram no quesito “classe” que foi avaliada pela profissão, havendo nos dois grupos pessoas que estão desempregadas, que fazem trabalhos informais ou tem uma profissão, mas no quesito formação escolar, houve sim uma diferença qualitativa no número de pessoas que estão na graduação ou tem nível superior completo. No Candomblé, três dos seis entrevistados estão no nível superior de ensino ou já se formaram. Na IURD nenhum dos entrevistados estão ou fizeram curso superior. Voltamos assim a concepção de Da Silva (1995) sobre a presença de pessoas de classe média no Candomblé, ou que essas pessoas com tradição familiar na religião, começaram a se especializar.

No quesito identidade religiosa no Candomblé, constatamos que as duas primeiras gerações falam de forma a demonstrar sua íntima relação com sua religião. Vimos que duas pessoas, o Candomblé 1 e a Candomblé 3, dizem não divulgar sua religião, a não ser para os que se mostram interessados, para os que se identificam ou com pessoas que também são adeptas. As outras duas pessoas dizem que divulgam como forma de desmistificar a religião e uma disse que já chegou a brigar por falarem mal da sua religião. Existe uma cautela ao se assumir afro-religioso, pela forma ainda pejorativa que essa pertença denota, além de o Candomblé não ser religião proselitista, não busca novas conversões através do convencimento. Na terceira geração, aquela que não possui vínculo institucional e nem comunitário com a religião, que apenas identifica-se com essa, vemos mais claramente o motivo que impede a afirmação da identidade religiosa: o preconceito. Assim, por mais que as pessoas se digam felizes no Candomblé, ainda percebemos receio de se assumir candomblecista, mesmo possuindo no corpo (as curas) e nos adereços (guias) as marcas dessa religião.

Na IURD, a proposta proselitista é muito forte e determinada. As pessoas saem nas ruas para divulgar sua Igreja e são ovacionadas por serem obreiros. A presença dessa

divulgação é constatada nas ruas, na Igreja e na mídia. Relatam-se as vantagens de estar numa igreja de salvação através dos milagres e exposições pessoais. A identidade religiosa do iurdiano é marcada então, por essa força de autopromoção, de mudança radical, e por isso, percebemos discursos muito parecidos entre os entrevistados. Na liturgia iurdiana há o foco no depoimento durante as reuniões litúrgicas, que é a exposição pública de problemas pessoais com intuito de serem resolvidos, expiados ou de tê-los como exemplos. Quando esses problemas já foram solucionados muitos migram para outras religiões, ou outros templos da mesma igreja. Não há apego ao templo ou ao pastor e a comunidade que o frequenta. E essa proposta de desapego desfavorece a formação de uma comunidade religiosa íntima, com membros próximos. Já no Candomblé, a formação da família de santo requer essa íntima e gradual aproximação dos membros da comunidade religiosa, favorecendo sua coesão. Isto é, enquanto nos membros do Candomblé notamos uma cautela, às vezes até um silêncio sobre sua religião quando questionamos se a divulga publicamente, na IURD percebemos o extremo oposto: a incansável divulgação através dos cargos ocupados por seus membros. Quando pensamos nas duas religiões como formadoras de comunidades com laços afetivos, vemos que o Candomblé constrói uma família de santo para cada adepto, que difere de terreiro para terreiro, enquanto na IURD não percebemos essa formação afetiva, a não ser nas relações maritais.

Também pesquisamos sobre os cargos e a forma hierarquia pela qual se organiza cada grupo imaginando que essa categoria aprofunda a questão da identidade religiosa e complementa a questão geracional. No Candomblé a hierarquia depende do tempo de iniciação e dedicação, contabilizados na primeira fase em sete anos, a segunda fase de mais sete até chegar ao mais alto nível valorativo da religião, aos 21 anos de aprendizado. Na Igreja Universal os cargos são ocupados, na maioria das vezes, logo que alguém resolve fazer parte e se dispõe a trabalhar para a igreja, se tornando obreiro. O cargo mais elevado é o de pastor que só pode ser ocupado por homens e precisa ter o que os iurdianos denominam de chamado divino, somado a uma concordância dos demais membros, que seria traduzido no carisma. Não depende de tempo de adesão.

Por último, abordamos as formas como os dois grupos vêm a outridade, isto é, as outras religiões. No Candomblé todos mostraram identificação com o Catolicismo. Na IURD só uma pessoa, o IURD 2, falou de sua identificação com os trabalhos da Igreja Batista, as demais disseram não se identificar com nenhuma outra religião. Sobre rejeição, os candomblecistas foram unânimes em declarar sua antipatia em relação aos evangélicos e

justificaram tal antipatia pela perseguição que esses fazem às religiões de matriz africana e por serem intolerantes e professarem uma verdade absoluta. Alguns iurdianos disseram não ter antipatia por nenhuma religião, mas os que disseram ter citaram a ‘macumba’ e o catolicismo, alegando que não seguem a palavra de Deus ou que cultuam o mal. Porém, mesmo os que não citaram religião a qual não simpatizam, alguns deram a entender em outros momentos, que a sua religião era a única verdadeira e que as demais estavam erradas. Vimos, então, a disputa entre as duas religiosidades manifesta nas falas dos entrevistados. O Candomblé denunciando a intolerância do setor evangélico, e estes combatendo a “malignidade” do Candomblé.

Dessa forma, constatamos que há influência do contexto religioso na afirmação da identidade negra, do orgulho da cultura afro-brasileira e não só isso. Existem diferenças quanto ao incentivo de construção de laços comunitários afetivos, e existe diferenças quanto a tolerância frente à outras igrejas.

Como entrevistamos doze pessoas, seis de cada religião, o resultado que encontramos nas comparações não deve ser generalizado visto o número reduzido de participantes. Nossa intenção foi demonstrar como se constrói um discurso racial, se ele se constrói, dentro de contextos religiosos específicos, e como o discurso religioso funda a identidade racial. Isto é, estabelecer a relação de mútua influência entre a afirmação da identidade negra e a identidade religiosa.

Não foi nosso propósito abarcar todos os signos das falas proferidas, visto a variedade de significação que cada uma tem, bem como defender nossas conclusões de análise como verdades absolutas. Por isso preferimos colocar em primeiro plano as falas como foram proferidas, e nossa escrita complementar como coadjuvante, já que acreditamos que as falas dos sujeitos da pesquisa explicam-se por si só.

Ressaltamos novamente, a dificuldade do acesso à Igreja Universal e chegamos a pensar seriamente em mudar de grupo religioso de contraste. Tanto foi assim, que ainda fizemos entrevistas com duas pessoas da igreja Assembléia de Deus, que também é uma igreja evangélica pentecostal. Só que nos discursos dessas pessoas percebemos uma forma diferenciada de se afirmar e reconhecer o diferente com o que esperávamos encontrar no discurso iurdiano. Os assembleianos demonstraram diplomacia ao se referirem à outras religiões, insinuando uma disputa com a Igreja Católica, não fazendo referência a religião de matriz africana.

Por outro lado, o acesso às Casas de Axé foi fácil, visto que conhecíamos pessoas adeptas e líderes religiosos. Escolhemos a Casa de Iemanjá para fazer nossa pesquisa, justamente por essa proximidade com algumas pessoas que poderiam nos inserir dentro do contexto propício para as entrevistas gravadas. Não poderemos deixar de citar, que a Casa de Iemanjá é uma referência em Alagoas pela sua atuação política em defesa do povo de santo e das minorias raciais. Foi a primeira Casa de Candomblé a virar ONG, participar do projeto Ponto de Cultura do governo federal e divulgar formalmente seus trabalhos enquanto ONG e enquanto religião.

Apesar das dificuldades na pesquisa de campo, apesar de ser um estudo de baixa amplitude pelo reduzido número de participantes (número esse diminuto pela escolha de pesquisa qualitativa), a importância desse estudo é justamente divulgar que muita coisa ainda está para ser mudada, existem muitas modificações na estrutura social e de pensamento do brasileiro necessárias para a justiça histórica e econômica do povo negro.

Esse estudo é um apelo ao reforço às lutas anti-racistas e anti-discriminatórias, com o diferencial de flagrar no dia a dia, nas pessoas, nos ditos populares e em atos tidos como inofensivos a realidade ainda permanente das injustas relações raciais. Esse estudo, de caráter exploratório, serve de alerta para a desvalorização da África brasileira, serve para desnaturalizar as diferenças baseadas em escalas de superioridade e inferioridade construídas nas relações coloniais, escravistas e racistas do Brasil. Por isso nossa ênfase à releitura história da presença negra no Brasil. Uma forma de mostrar que o lugar marginal do negro no Brasil foi imposto e mantido por quem se beneficiava e se beneficia dele.

À partir da confirmação de que existem pólos de valorização da negritude no Brasil, como o Candomblé, de que é possível ser negro e ter orgulho de sua descendência, intentamos uma futura pesquisa aprofundada sobre a legitimidade da negritude alagoana em construção à partir da revalorização das marcas africanistas desse Estado. Que se baseia em fatos históricos recém desenterrados, como o Quebra de Xangô de 1912, a valorização dos folguedos e da presença negra do quilombo dos Palmares, do evento da Cabanada, etc. Também um aprofundamento de estudos comparativos entre as religiões e a possibilidade da afirmação da negritude dentro delas. Aumentando o número de participantes da IURD e do Candomblé, ampliando para a Umbanda e a Igreja Católica, vislumbrando as diferentes formas de constituição do orgulho negro nesses ambientes. Objetivando através das pesquisas uma forma prática de mobilizar e provocar a conscientização dessa presença negra em Alagoas. Acredito que isso é possível à partir da consciência do lugar social que foram colocados os

descendentes de africanos para que essa conscientização produza opções de mobilidade antes inexistentes. O negro feio poder se afirmar belo, o cabelo 'ruim' poder se afirmar 'bom', a religião do 'mal' poder se afirmar como exemplo de tolerância e respeito a ser seguido.

Como afirmou Paulo Freire “Como presença consciente no mundo não posso escapar à responsabilidade ética no meu mover-me no mundo.” (p. 19, 2007) Assim, sabendo que esse trabalho não foi construído exclusivamente nos fazeres acadêmicos, mas principalmente nas vivências de campo, acredito no seu potencial mobilizador dentro do contexto que se propõe, já que voltará para as mãos de quem realmente os construiu: o povo de santo e o povo neopentecostal, que é o povo negro de Alagoas. E à partir disso, creio que surgirão novas formas de estudar a negritude, novas formas de produzir academicamente sobre meu povo alagoano tão pouco estudado.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Luiz Sávio de (org). *O Negro e a Construção do Carnaval no Nordeste*. Maceió: EdUFAL, 2003.

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus Demônios: Um estudo etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

\_\_\_\_\_. *A universalização do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado. Campinas, IFCH/Unicamp, 1996.

ALMEIDA, R & MONTERO, P. *Trânsito religioso brasileiro*. São Paulo: Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados, SEAD, 2000.

BARDIN, Laurence. *Análise do Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: Ph. Poutignat e J. Streiff-Fenart. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1997.

BASTIDE, Roger. *Sociologia de La religion*. Madri: Ediciones Jucar, 1986.

\_\_\_\_\_. *Brasil, Terra de Contrastes*. 9ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

BERGER, Peter Ludwig. *Rumor de Anjos – A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *O dossel sagrado: Elementos para a teoria sociológica da religião*. 3ª Ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

BRANDÃO, Moreno. *História de Alagoas*. Maceió: Serviços Gráficos de Alagoas – SERGASA, 1981 (reedição de 1909).

CAMPOS, Lenildo Silveira. *Na Força do Espírito*. Petrópolis, Rj: Vozes, 1997.

CARONE, Iray (org.). *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 2ª ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2003.

CAVALCANTI, Bruno César & ROGÉRIO, Janecléia Pereira. Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. *In: Revista Kulé Kulé: Religiões Afro-brasileiras*. Maceió: EdUFAL, 2008.

COSTA, Valéria Gomes. Fluxo e Refluxo: Africanos e crioulos pós-1888 nas religiões afro-descendentes entre Recife e Maceió. *In: Identidades: Anais do XIII Encontro de História Anpuh-Rio*. Rio de Janeiro, 2007.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 1999.

DO BEM, Arim Soares. Dominação da Subjetividade e repressão à religiosidade africana: uma práxis transatlântica secular. *In: Revista Kulé Kulé: Religiões Afro-brasileiras*. Maceió: EdUFAL, 2008.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

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

FERNANDES, Gonçalves. *O sincretismo religioso no Brasil – seitas, cultos. Cerimônias e práticas mágico-curativas entre as populações brasileiras*. Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro: editora Guáira Ltda., 1941.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. 35ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 50ª ed. São Paulo: Global, 2005.

GALINDO, Florencio. *O Fenômeno das Seitas Fundamentalistas*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo/Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.

GOMES, Edlaine de Campos. Artigo Científico: No Limite da Identidade: Diferenças e Mediações no Debate sobre Diversidade Religiosa no Brasil. *Rizoma*: Revista Eletrônica da Universidade Federal de Santa Catarina, abril de 2003. Disponível em: <http://www.rizoma.ufsc.br/busca.php?action=find> . Acesso em: 8 de março de 2010.

GOMES, Nilma Lino. *Educação e identidade negra*. In *Kulé Kulé – Educação e identidade negra*. BRITO, Ângela M. B. B. de, SANTANA, Moisés de M. (orgs). Maceió: AdUFAL, 2005.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. 11ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

\_\_\_\_\_. *Da Diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido – A religião em movimento*. Rio de Janeiro: Gradiva, 2005.

HOFBAUER, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Unesp, 2006.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IANNI, Octavio. *O colapso do populismo no Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

\_\_\_\_\_. *Escravidão e Racismo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

\_\_\_\_\_. *Raças e classes sociais no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

JODELET, Denise. A Alteridade como Produto e Processo Psicossocial. In: ARRUDA, Angela (org). *Representando a Alteridade*. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

JÚNIOR, Manuel Diégues. *O Bangüê das Alagoas: Traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional*. Maceió: EdUFAL, 2006.

LACLAU, Ernesto. *Emancipations*. London: Verso, 1996.

LINDOSO, Dirceu. *A Utopia Armada – Rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real*. Maceió: EdUFAL, 2005.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. *As novas formas de expressão do preconceito e do racismo*. pp. 401-411, Estudos de Psicologia: Revista da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2004.

LODY, Raul. *Candomblé: Religião e Resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá – Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador, BA: EdUFBA, 2003.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: Deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal Ltda, 15ª Ed., 2002.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARX, Karl. *O Capital*. Coimbra: Centelha, 1974.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e Cultura Afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.

MONTEIRO, M. Benedicta; LIMA, M. Luisa; VALA, Jorge. *Identidade Social: Um conceito chave ou uma panacéia universal?* In: *Sociologia: Problemas e Práticas*. Lisboa, Nº 9, PP. 107-120, 1991.

MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EdUFAL, 2001.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e sentidos*. Rio de Janeiro: Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Morôni Laurindo do. As representações de Tia Marcelina: Uma luta entre classificações. In: *Revista Kulé Kulé: Religiões Afro-brasileiras*. Maceió: EdUFAL, 2008.

OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil – Por que mais de oito milhões de negros são pentecostais?* São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2004.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé – História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. São Paulo: Unicamp, 2006.

PIERUCCI, A. Flávio. *Religião como solvente*. Novos Estudos – CEBRAP, São Paulo, n. 75, julho de 2006.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão negra no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1990.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô Rezado Baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004, 262 p. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

RIBEIRO, Antonio Daniel Marinho. Formação do campo ideológico no processo de satanização do Xangô durante a Oligarquia dos Malta, Maceió/Alagoas, 1901-1912. In: *Revista Kulé Kulé: Religiões Afro-brasileiras*. Maceió: EdUFAL, 2008.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Ed. Nacional, 1982.

SANT'ANA, Moacir Medeiros de. *A Queima dos Documentos da Escravidão*. Maceió: Secretária de Comunicação Social, 1988.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publicafolha, 2001.

SCHNEIDER, Jens. *Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional*. Revista Mana, vol.10, nº1, Rio de Janeiro: Apr. 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: *Mana*, vol.13, n.1, pp. 207-236, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493132007000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132007000100008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 24 de março de 2010.

\_\_\_\_\_. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco – Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, Marina de Melo e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: As vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1983

SPINK, M. J. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: P. Guareschi & S. Jovchlovitch (Orgs.). *Textos em representações sociais*. 8ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TAJFEL, Henri. *Grupos Humanos e Categorias Sociais: Estudos em Psicologia Social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1982.

TORRES, Alberto. *Senso, consciência e caráter nacional*. In *O problema nacional brasileiro: Introdução a um programa de organização nacional*. 4ª ed. Brasília: Cia. Editora Nacional/UnB, 1982, p. 28-29.

TRAMONTE, Cristiana. *O Samba Pede Passagem: As estratégias e a ação educativa das escolas de samba de Florianópolis*. Florianópolis: CDU, 1996.

VATTINO, Gianni & DERRIDA, Jacques (orgs). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade:, 2004.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás – Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 5ª Ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VIANA, Francisco José de Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. São Paulo: Edições da Revista do Brasil – Monteiro Lobato e Cia. Editores: 1920.

WIEVIORKA, Michel. *O Racismo, Uma Introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

WOODWARD, Katrin; SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e Diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

## **ANEXOS**

## ANEXO 1:

### **Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (T.C.L.E.)**

*“O respeito devido à dignidade humana exige que toda pesquisa se processe após consentimento livre e esclarecido dos sujeitos, indivíduos ou grupos que por si e/ou por seus representantes legais manifestem a sua anuência à participação na pesquisa.”* (Resolução. nº 196/96-IV, do Conselho Nacional de Saúde)

Eu, \_\_\_\_\_

(nome completo), fui informado(a) acerca da pesquisa intitulada Identidade Negra e Religiosidade Afro-brasileira, e disponho-me a participar das entrevistas que serão realizadas no local a qual mais me convier. Fui informado(a) de que serão de um a dois encontros que acontecerão com o agendamento prévio de acordo com a minha disponibilidade de horários, informada neste termo. Fui informado(a) de que cada encontro terá a duração de uma hora, e de que uma pesquisadora fará as entrevistas. Estas entrevistas serão gravadas por gravadores de áudio. Estou ciente de que este trabalho tem finalidade científica e que nenhum nome ou dado pessoal será utilizado na apresentação ou publicação dos seus resultados, garantindo a confidencialidade das informações e a privacidade dos participantes. Sei que as fitas gravadas não serão exibidas publicamente, mas servirão exclusivamente como material de análise da pesquisadora e sua orientadora. Sei, ainda, que podemos a qualquer momento recusar ou desistir da nossa participação nesta pesquisa sem que isso me traga qualquer penalidade ou prejuízo.

Finalmente, tendo eu compreendido perfeitamente tudo o que me foi informado sobre a minha participação no mencionado estudo e estando consciente dos meus direitos, das minhas responsabilidades, concordo em dele participar e para isso eu DOU O MEU CONSENTIMENTO SEM QUE PARA ISSO EU TENHA SIDO FORÇADO OU OBRIGADO.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do(a) participante.

\_\_\_\_\_  
(Lwdmila Constant Pacheco - Pesquisadora responsável)

Universidade Federal de Sergipe

## ANEXO 2:

### ROTEIRO DE ENTREVISTAS

#### DADOS SÓCIO-DEMOGRÁFICOS:

Nível de escolaridade

Trabalha? Qual profissão?

Idade

Sexo

#### IDENTIDADE RACIAL

1 – Como você se descreve fisicamente? Cor de sua pele, cabelos, altura.

2 – Gosta de ser assim?

#### IDENTIDADE RELIGIOSA

2 – Qual sua religião?

3 - É batizado/iniciado?

4 – Quanto tempo por semana se dedica à religião?

5 – Como conheceu a religião?

6 – Qual a importância da religião na sua vida?

7 – Gosta de ser religioso?

8 – Divulga a religião para pessoas não adeptas? Quais argumentos usa?

#### GERAÇÃO/ HIERARQUIA

1 – Há quanto tempo está ou frequenta a religião? Anos, meses?

2 – Com qual idade entrou?

3 – Teve influência de alguém para conhecer/entrar?

4 – Exerce algum cargo dentro da religião?

5 – Desejaria ocupar um outro lugar? Qual?

## RELAÇÃO INTRAGRUPO

- 1 – Gosta das pessoas de sua religião?
- 2 – Como se percebe membro desta?

## RELAÇÃO INTERGRUPO

- 1 – Quais as religiões que conhece? O que acha delas?
- 2 – Tem alguma outra religião que se identifica/que está mais próxima de você?
- 3 – Tem alguma religião que não gosta? Por quê?
- 4 – Estaria disposto a mudar de religião?
- 5 - Por quê? Qual religião?

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)