

Religião e negritude: discursos e práticas no Protestantismo e nos Movimentos Pentecostais

Cristina Kelly da Silva Pereira¹

RESUMO

Objetiva-se neste artigo analisar os discursos e as práticas pentecostais e protestantes no que se refere à temática da negritude. Um olhar atento nos mostrou que as comunidades evangélicas estão impregnadas de uma complexidade de conflitos provenientes dos diferentes referenciais de identidades, construídos pelos sujeitos em suas relações sociais e no processo cultural.

Palavras-chave: protestantes; pentecostais; negritude.

Religion and negritude: discourses and practices in Protestantism and Pentecostal movements

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the pentecostals and protestants discourses and practices regarding the themes of African negritude. A careful look has showed us that the protestant communities are impregnated with a complexity of conflicts from the different references of identity, constructed by the individuals in their social relations and cultural process.

Key words: protestants; pentecostals; negritude.

¹ Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) – Área de concentração: Teologia e História; Licenciatura plena em História pela Universidade de Santo Amaro (São Paulo – SP); Coordenadora Acadêmica e Professora da Faculdade de Teologia e Ciências Humanas (FATECH). Linha de Pesquisa em que atua: Memória religiosa e vida cotidiana: interpretações historiográficas e teológico-literárias, em que vizibiliza e problematiza as experiências religiosas do cotidiano a partir dos argumentos, das interpretações e das atribuições de sentido dos sujeitos históricos destas experiências, tentando captar suas redes de significados, nos micro-espacos das relações familiares, nas estratégias de sobrevivência cotidiana e em suas articulações com os discursos religiosos dominantes e o macro processo social em que estão envolvidos, bem como levanta dados e interpreta sociologicamente as tensões e desafios do protestantismo e da Negritude em contato com a cultura moderna e pós-moderna.

Introdução

A negritude brasileira é um tema que atualmente vem despertando grandes debates, não só em academias, congressos, seminários, mas também na mídia televisiva e impressa. O tema também tem feito parte do repertório de exposições de arte, a exemplo do museu Afro-Brasil², instalado no Parque do Ibirapuera, que faz exposições permanentes de arte, com o objetivo de valorizar a cultura Negra. As questões da negritude também tomam corpo em conferências e debates públicos, como o seminário ocorrido em outubro de 2006, na sede do Ministério Público do Estado de São Paulo³, cujo assunto foi: “*Inclusão social: questão de cidadania*”. Outro evento público que merece destaque ocorrido no mesmo ano foi o debate sobre o Estatuto da Igualdade Racial para o resgate da cidadania, com o tema “*Diálogo sobre a igualdade racial*”, organizado pelo Ministério de Ações Afirmativas Afrodescendentes da Igreja Metodista em parceria com a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Merece realce o incentivo governamental para a inclusão da história da África no currículo escolar, como um meio de estimular a valorização da negritude, das raízes africanas e, acima de tudo, despertar respeito pelas contribuições afros, o que deve contribuir para a auto-estima de seus descendentes.

Muitos são os focos de discussão e entre os mais importantes estão as políticas afirmativas, uma polêmica que divide as opiniões tanto entre pesquisadores quanto entre os grupos militantes do movimento Negro. No entanto, percebemos que essa é uma temática que pouco tem despertado o interesse das comunidades evangélicas do Brasil, sendo a Igreja Metodista o único exemplo de protestantismo de missão que possui um ministério de ação afirmativa, ou seja, um trabalho voltado

² O Museu Afro-Brasil, instalado no Parque do Ibirapuera, cujo objetivo é recuperar, preservar, valorizar e divulgar o universo histórico-cultural do negro brasileiro. (Um projeto da Secretária Municipal da Cultura de São Paulo em parceria com a Secretária Municipal do Verde e Meio Ambiente de São Paulo, o Ministério da Cultura, a Petrobras, o Instituto Florestan Fernandes e a Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial).

³ A negritude tem sido um tema de discussão da atual Secretária da Justiça e da Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo, Eunice Aparecida de Jesus Prudente.

para o público negro em seus mais diversos aspectos. Assim, o presente trabalho quer ser uma contribuição, ainda que modesta, para o debate da negritude no âmbito religioso, mais precisamente no campo protestante e pentecostal. Contudo, sua relevância não se restringe ao âmbito estritamente religioso, se admitirmos que a igreja é um segmento da sociedade e uma expressão de nossa cultura. Os problemas vivenciados por nossa sociedade, também fazem parte da realidade das comunidades religiosas.

A escolha do tema sobre a negritude foi feita pela urgência de se pensar o preconceito e a discriminação racial como práticas que impedem o exercício pleno da democracia para muitos cidadãos da sociedade brasileira. A igreja cristã, possuidora de um histórico de amor fraternal em sua raiz fundadora - inaugura, através de Cristo, um novo preceito, o amor ao próximo, uma vida de fraternidade e inclusão dos que, até então, eram excluídos pela sociedade (mulheres, prostitutas, doentes, etc.).⁴ - **deve contribuir para o desaparecimento de práticas preconceituosas.** Apesar desse histórico, a igreja pouco tem agido em favor da afrobrasilidade. É neste sentido que acreditamos ser relevante repensar o papel da igreja evangélica na sociedade contemporânea, refletir sobre suas atitudes em relação aos problemas apresentados na atualidade, notar as contribuições dessa instituição à sociedade brasileira e, possivelmente, pensar em possibilidades de transformações futuras.

Faz-se necessário atentar às relações estreitas que existem entre igreja, cultura e diversidade cultural, para que desse modo, seja possível vincular a defesa da igreja às dimensões públicas e culturais com os direitos, uma vez que ela é pensada como um espaço de integração e diversidade. A proposta é vincular o mundo espiritual à formação humana e cultural, pois como nos explica Juarez Dayrell: “a cultura é também um meio de comunicação e intercomunicação em processo, se todos nós estamos inseridos nela de forma profunda e universal, todos nós a transformamos e a transmutamos⁵”. Partindo do pressuposto que ao reivindicar respeito à diferença pelas categorias sociais estigmatizadas – os negros – quando atacadas, levam longo prazo para tornar a dife-

⁴ MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2001.

⁵ DAYRELL, Juarez. *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1996, p. 50.

rença pouco significativa e, conseqüentemente, um elemento secundário das relações. Mas quando hierarquizamos as diferenças, garantimos o reconhecimento da diferença como sinal diacrítico e de conflito.

A religião, como uma esfera produtora de conhecimento eficaz para grupos sociais, através de suas representações, transmite aos indivíduos meios para expressão e explicação de infortúnios, possibilitando a domesticação da angústia. Porém, a religião não possui um significado único, pelo contrário, o significado é uma produção que se desvela a partir de práticas e apropriações, que tanto gera ordem, como distância e diferentes interpretações.

1. Protestantismo e negritude

Uma grande contribuição bibliográfica que trata da questão negritude-protestantismo é a tese de doutorado de Elizete da Silva. Um dos temas trabalhados é a questão da discriminação racial entre os protestantes, mais especificamente, entre os anglicanos e batistas independentes. Seu recorte cronológico abrange o contexto baiano no período que vai de 1880 a 1930. Para a autora, um dos pontos que devemos considerar, ao analisar a ética e prática protestante, é a distância que existe entre o discurso e a prática desse grupo. Isto é, “as diferenças entre o concebido teologicamente e a vivência cotidiana dos fiéis, inclusive do próprio clero”, oposição claramente observada nas documentações trabalhadas. Elizete Silva observou que embora o discurso teológico ensinasse sobre a unidade de todos os seres humanos, sem distinção, era possível perceber posicionamentos que deixavam escapar o preconceito contra os negros e, portanto, a distinção entre as pessoas. Um bom exemplo apontado pela autora é o texto de uma revista do clero anglicano escrita em 1908, em que o articulista dizia que o negro devia ocupar seu lugar, que não era certo desejar lugares que ele não poderia ocupar e encerra dizendo: “o problema com o negro é que ele está o tempo todo tentando obter reconhecimento, quando o que devia estar fazendo é obter algo para reconhecer”⁶. Outros documentos analisados

⁶ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. 1998. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História da Universidade de São Paulo FFLCH – USP. São Paulo, 1998, p. 162.

pela pesquisadora, como cartas escritas por reverendos anglicanos, deixam escapar concepções racistas, por exemplo, quando descreviam a estrutura física dos negros comparando-os com animais selvagens, ou mostrando-os como intelectualmente inferiores, ou, até mesmo, como grosseiros e incapazes de boas maneiras civilizadas, etc.

Elizete Silva aclara que algumas atitudes em favor do escravo, por parte dos batistas, podiam ser percebidas. Como o caso citado pela autora, de um escravo que freqüentava a igreja batista de Salvador, mas foi proibido por seu ‘dono’ de assistir aos cultos. Diante dessa situação, os membros da igreja decidiram comprar a liberdade do escravo. Atitude que não pode ser interpretada como uma posição política dos batistas contra a escravidão, pois não houve nenhum tipo de ação coletiva nesse sentido. De acordo com a autora, “a alforria do irmão escravo fazia parte de uma estratégia evangelística e não uma ação política mais abrangente que questionasse o escravismo enquanto sistema econômico, baseado na propriedade de seres humanos, como mão-de-obra servil⁷.”

Após 1888, com a abolição oficial da escravatura brasileira, contraditoriamente, os batistas passam a condenar a escravidão por ser incompatível com a fé cristã. Os batistas compartilhavam da versão difundida pela historiografia oficial, interpretando a abolição como uma sucessão de medidas naturais tomadas pelos governantes, desconsiderando as lutas e resistências dos negros. Por se centrarem na salvação das almas perdidas, poucos refletiram sobre as reais condições sociais e políticas vivida pelos negros e demais brasileiros.

Embora não se tenha nenhum indício de que houve algum tipo de manifestação protestante a favor dos escravos negros e da abolição, podemos citar alguns casos isolados de protestantes que tiveram documentadas suas ações em favor do negro, não em forma de libertação coletiva, mas em favor de alguns indivíduos, como foi o caso da educadora metodista Marta Watts, que comprou a alforria da escrava Flora e a empregou no Colégio Piracicabano, como cozinheira⁸. A documentação só diz que a escrava passou a ser assalariada, pois ela já fazia os “serviços domésticos”.

⁷ Ibid., p. 170.

⁸ Ducan Reily apresenta na página 110 da obra citada o documento oficial da compra da escrava Flora em 20-04-1875 “*carta da liberdade da preta Flora*”.

Outro protestante que também se voltou para os negros foi o congregacional Dr. Robert Reid Kalley (1809-1888), fundador da igreja Fluminense no Rio de Janeiro, em 1858. A primeira “igreja de missão” que fincou raízes permanentes no Brasil. Nascido na Escócia e com a formação de cirurgião e farmacêutico, depois de se converter ao cristianismo, Kalley decidiu ser missionário na China. Em virtude dos problemas de saúde de sua mulher, foi morar na Ilha da Madeira. Logo depois, quando Kalley chegou ao Brasil, decidiu não pregar o protestantismo em português. Sua atividade religiosa se limitava em ajudar a comunidade acatólica. Suas classes de estudos religiosos eram em língua estrangeira, atitude que era considerada legal pela Constituição do Império.

Anos mais tarde Dr. Robert Kalley e sua esposa Sarah Kalley fundaram uma escola dominical para educação bíblica de crianças. Três semanas depois ampliaram a escola e abriram uma classe de estudo da Bíblia para homens negros, cujo professor era o próprio Robert Kalley. Douglas Nassif Cardoso, que pesquisou sobre a vida de Robert Kalley, mostrou que o fato de um protestante abrir uma classe de estudo da Bíblia para negros, 33 anos antes da abolição da escravidão no Brasil, era inédito⁹. Não sabemos quem eram aqueles negros, de onde vinham e se eram livres ou escravos. Mas o fato era que Kalley era contra a escravidão, e deixou claro em uma exortação que fez no ano de 1865, a um membro de sua igreja que possuía escravos. Kalley diz que escravizar alguém é um roubo violento da liberdade alheia de que todos nós temos direito, e que o senhor que escraviza alguém é inimigo de Cristo e não pode ser ‘membro da Igreja de Jesus’¹⁰.

Outra carta, dos poucos documentos selecionados por Duncan Reily sobre a posição do protestantismo em relação à escravidão negra no Brasil, foi a do missionário presbiteriano Emanuel Vanorden, que demonstra alegria com o fim da escravidão, superestimando a participação da igreja protestante no incentivo para o fim da escravidão. Para o

⁹ CARDOSO, Douglas Nassif. *Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta*. São Bernardo do Campo, São Paulo, 2001, p. 113.

¹⁰ Duncan Reily apresenta o documento completo da *exortação de Kalley sobre a escravidão* nas páginas 121-2.

missionário, a pregação da Bíblia e o ensinamento de Jesus de “amar o próximo como a ti mesmo” fizeram uma revolução na mente e coração dos brasileiros, motivando a atitude de findar a escravidão. Encerra dizendo: “agora que os escravos já obtiveram sua liberdade tem que ter escola para eles e professores para eles, eles devem receber instrução para serem conduzidos ao trono da graça¹¹.” Sabemos que, de fato, a abolição ocorreu por fatores econômicos, e que de nada tinham a ver com amor ao próximo. Pois, se a abolição tivesse tido uma motivação emocional e religiosa, por certo, os negros não teriam sido jogados a sua própria sorte sem amparo do governo e da sociedade. O fato de o missionário ressaltar que, agora que os negros estavam livres, deveriam ter escola e ensinamento, soa um pouco incoerente, parece que somente a partir do momento em que estavam livres é que mereceram atenção. Mas, e antes, não precisavam ser educados?

A igreja batista da Bahia, segundo documentação pesquisada, possuía a maioria de negros e pardos. Elizete Silva diz que a elite branqueada da época se posicionava a favor do catolicismo, enquanto muitos negros, que não assimilavam essa religiosidade, buscavam entre os batistas uma possibilidade de inclusão em uma comunidade liderada por brancos e americanos. O “que provavelmente propiciava a idéia de um pertencimento a uma instituição maior, que explorava os limites da exclusão da pobreza e negritude em que viviam.” Mais do que pertencer a uma comunidade de afeto e prestígio social, os negros poderiam buscar também uma ascensão social numa religião do livro, de pessoas alfabetizadas, que além de oferecer o reino dos céus, também podia propiciar uma melhora no seu status social.

O silêncio da cor na documentação dos batistas e o silêncio entre os independentes também era uma forma de apagar as raízes africanas em uma comunidade predominantemente negra, mas que passava por um processo de conversão, ou desafricanização, que considerava pecaminosa e errônea todas as manifestações culturais de origem africana. (...) Os membros da Igreja Batista deveriam esquecer as suas origens étnicas africanas, as velhas práticas e assumirem o novo discurso do evangelho anglo-saxônico pregado pelos missionários norte-americanos e absorvem

¹¹ Duncan Reily apresenta o documento completo da *Palestra de Emanuel Vanorden*, missionário presbiteriano na página 138.

novas atitudes civilizadas, compatíveis com o *corpus* doutrinário que estava sendo ensinado. Sendo assim, ao mesmo tempo em que a comunidade batista exercia uma atração religiosa para a população negra, ela cumpria um papel pedagógico que se coadunava com o projeto político da elite republicana baiana que era o de modernizar Salvador, (...) isto é, menos africanos e mais europeus e americanos¹².

Quando os primeiros batistas vindos dos Estados Unidos chegaram ao Brasil, não encontraram problemas com o sistema escravista vigente. A maioria dos missionários norte-americanos que vieram para cá era da ala sulista. Isto é, nos tempos coloniais, o Norte dos Estados Unidos desenvolvia pequenas lavouras, enquanto o Sul predominava o sistema de fazendas. O Norte, por influência de reformas sociais, tornou-se centro de irradiação abolicionista. No Sul, o oposto ocorreu. Convencidos da necessidade dos escravos negros na economia do país posicionaram-se contra os movimentos abolicionistas. Diante dessa situação, era necessário que a Igreja do Sul tomasse uma posição, justificando o controle e a repressão aos escravos, e contra, portanto, a abolição. Dentre as respostas utilizadas por ela, podemos apontar três principais: a primeira seria apoiada na filosofia desenvolvida por Aristóteles, de que uns povos nasceram naturalmente para serem escravos e deviam se manter de forma submissa, enquanto outros nasceram naturalmente para serem senhores: “Pois aquele que tem inteligência capaz de prever tem, de modo natural, autoridade e poder de chefe; aquele que não tem senão a força física para executar, deve, obrigatoriamente, obedecer e servir”¹³. A segunda era apoiada na Bíblia, “na qual não se encontra nenhuma clara proibição explícita da escravidão”¹⁴. E por fim, a terceira seria o desenvolvimento da *Doutrina da Igreja Espiritual*. A doutrina espiritual estabelecia o parâmetro de atuação da igreja, que seria concernente a assuntos espirituais. Questões políticas, sociais e econômicas caberiam somente ao Estado. Por motivo de divergências em relação à escravidão, a maioria das igrejas protestantes se dividiu (os

¹² SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. 1998. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História da Universidade de São Paulo FFLCH – USP. São Paulo, 1998, p. 178.

¹³ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 12.

¹⁴ REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003. p. 42.

metodistas em 1844, os batistas em 1845, os presbiterianos em 1861). Elas possuíam uma mentalidade escravista, e buscavam dar ênfase na conversão individual, na vida de oração e devoção e na ética pessoal. Porém, como afirma Duncan Reily, ficou faltando nessa vida cristã “a luta pela justiça e liberdade de todos”¹⁵.

Outra contribuição bibliográfica bastante relevante para o estudo do protestantismo e negritude é a obra de José Carlos Barbosa, *Negro não entra na igreja, espia da banda de fora*¹⁶. O autor analisa o protestantismo histórico que se instalou no Brasil imperial. Assinala que o protestantismo de missão foi omissivo em relação à luta contra a escravidão, além dos protestantes serem proprietários de escravos sem qualquer constrangimento moral, possuíam muitas outras preocupações, como disputar espaço com a religião oficial do império e garantir seu terreno. Mas no que tocava a escravidão e a situação da negritude, não foram temas de seus interesses, tampouco assunto de suas preocupações.

A inquietação maior desse grupo de religiosos era com a instalação e seu desenvolvimento em um território predominantemente católico. Esses protestantes entendiam que deviam tratar bem seus escravos, mas o problema da escravidão deveria ser resolvido pelo Estado e que nada tinha a ver com a igreja. As denominações protestantes analisadas pelo pesquisador foi a Metodista (1836), Presbiteriana (1859) e a Batista (1859).

Barbosa explica que o protestantismo de missão que se apresentou no Brasil foi tido como representante do liberalismo e da modernidade, essa face do protestantismo se mostrou ameaçadora à sociedade brasileira,

No início, foi considerado radical e perigoso para a tradicional sociedade brasileira, porque defendiam valores do liberalismo do século XIX. Entre esses novos valores estavam: crença no progresso, separação da Igreja e o Estado, democracia política, educação universal e liberdade de consciência¹⁷.

¹⁵ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. 1998. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História da Universidade de São Paulo FFLCH – USP. São Paulo, 1998, p. 163.

¹⁶ BARBOSA. Jose Carlos. *Negro não entra na igreja, espia da banda de fora: Protestantismo e escravidão no Brasil império*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2002.

¹⁷ Ibid., p.50

No entanto, o conteúdo da pregação protestante foi tomando uma forma proselitista e moralista e se esvaziando de qualquer forma de contestação político-social, o que justifica sua imobilização em relação ao problema da escravidão negra.

A mentalidade protestante implantada no Brasil tinha em seu imaginário a idéia de que a falta de conhecimento da verdadeira religião era a causa dos problemas sociais, entendiam que os problemas poderiam ser resolvidos com a conversão ao cristianismo protestante, acreditavam que o catolicismo reproduzia princípios imorais.

Isso porque a preocupação não era a mudança da ordem social, e sim a aceitação do *status quo* e sua submissão a ele, destacando que as diferenças sociais não contribuíram em nada, no momento do julgamento final, e que a igualdade definitiva proposta, seria na vida futura¹⁸.

Para divulgação da mensagem evangelística, o protestantismo brasileiro além de distribuir Bíblias e folhetos criou sistemas de educação escolar primária, secundária e até de nível universitário como instrumento de propaganda evangelizadora.

Os missionários norte-americanos que presenciaram a criação de uma organização, fruto da segregação racial, a Ku Klux Klan nos EUA, que abertamente discriminava os negros de forma cruel, imaginavam que no Brasil, a história do negro seria diferente. Com a abolição da escravidão o negro tomaria seu espaço na sociedade sem maiores dificuldades, e brancos e negros viveriam em harmonia¹⁹. O artigo da *Imprensa evangélica* do ano de 1884, já mostrava um grande otimismo em relação à democracia racial brasileira, uma vez que, viam nos Estados Unidos e na África do Sul, forte presença da segregação racial. “O Brasil poderia dar ao mundo este exemplo único de um país que faz uma reforma social desta ordem, sem se arruinar, e sem perturbar a paz em que há longos anos tem vivido”²⁰.

Os missionários protestantes, “por prudência”, optaram por não discutir sobre a escravidão brasileira, por ser um assunto perigoso e que

¹⁸ Ibid., p.52

¹⁹ Ibid., p.129

²⁰ Ibid., p.131

poderia dificultar sua implantação em solo brasileiro. Outro destaque era a postura conservadora dos missionários que pensavam o mundo como uma dicotomia espiritual e temporal, classificando o problema da escravidão do negro como um problema do governo, nada tendo haver com a igreja. O terceiro ponto levantado era a preocupação moral dos missionários, o interesse era na conversão do negro, sua regeneração e incentivo a virtudes cristãs, não estavam interessados com a emancipação do negro. Barbosa encerra sua obra destacando que o protestantismo implantado no Brasil foi extremamente corajoso e criativo, criou colégios, universidades, fundou jornais, desenvolveu catequese agressivamente proselitista e estabeleceu polêmicas intermináveis com os defensores da religião oficial. Mas em contra partida, esse mesmo protestantismo não se dispôs a tocar na ferida latente daquele tempo, a escravidão negra, por terem travado uma luta acirrada em busca de espaço religioso na sociedade brasileira.

2. Pentecostalismo e negritude

Marco Davi de Oliveira, em sua obra *A religião mais negra do Brasil*, tenta responder qual é a religião representativamente mais negra do Brasil e por que essa identificação dos negros. O pesquisador descobre que a religião com o maior número de negros não são as religiões Afro, nem a Igreja Católica, tão pouco os protestantes históricos, mas, sim, os pentecostais. Ele constata que os negros brasileiros se converteram e passaram a fazer parte das igrejas pentecostais, em grande número, nas últimas décadas. O que torna a igreja pentecostal a religião com maior número de negros no Brasil.

Um dos motivos para essa identificação negra está na capacidade da igreja pentecostal oferecer ao fiel uma valorização de sua auto-estima por meio de seu culto e liturgia. A pobreza extrema é uma das responsáveis por uma baixa auto-estima e, conseqüentemente, por uma desvalorização pessoal do indivíduo, mas a igreja pentecostal atua preenchendo essa lacuna. Por exemplo, através dos dons espirituais, o fiel pode se expressar e se sentir especial, “através desse poder”. Os pobres podem se expressar como desejam, jogando para fora todas as mágoas e tristezas, porque receber o batismo com o Espírito Santo é uma dádiva

divina para pessoas especiais²¹. Outro fator facilitador da aproximação dessa massa popular é o discurso e a prática pentecostal, isto é,

A igreja pentecostal, com seu discurso e práticas voltados para a diminuição da distância entre os líderes e os leigos, conduziu a solidariedade que permeava entre os pobres para dentro das práticas das organizações. Os pobres sentiam-se co-participantes da obra de Deus na Terra, e não mais aqueles rejeitados que não sabiam ler ou escrever²².

Enquanto que nas igrejas históricas, saber ler e escrever é importante para a compreensão da Bíblia, nas igrejas pentecostais, mesmo sem saber ler ou escrever, o fiel pode liderar um grupo, se tiver recebido o batismo com o Espírito Santo, pois esse sim é mais importante. Essa experiência espiritual faz com que os fiéis sejam vistos “como pessoas espirituais, homens e mulheres de Deus”²³.

A grande maioria de negros adeptos das denominações pentecostais sente-se bem nas igrejas que freqüentam por causa de uma liturgia mais próxima de sua origem, ao passo que a liturgia das igrejas históricas geralmente traz elementos europeus que não se identificam com o jeito de ser do afrodescendente²⁴.

Para o sociólogo Leonildo Silveira Campos, pesquisador dos movimentos pentecostais e neopentecostais na América latina, quando se estuda os movimentos pentecostais é necessário ter em mente, além da nomenclatura, que grupo religioso se está trabalhando. Quando falamos em movimento pentecostal, estamos lidando especificamente com um grupo religioso que nasceu em 1906 nos Estados Unidos e que se irradiou, dando origem em várias partes do mundo, a novos grupos pentecostais e, hoje, a América Latina é um dos campos privilegiados de expansão desse tipo de expressão religiosa. Para Leonildo Campos, “segundo o critério histórico, pentecostais são todos aqueles que, vindos de classes sociais mais baixas, aderiram aos grupos religiosos, que fizeram dessa experiência mística, seu caráter distintivo²⁵”. No Brasil, o grupo religioso pentecostal pode ser classificado de várias

²¹ Ibid., p. 49.

²² Ibid., p. 49.

²³ Ibid., p. 59.

²⁴ Ibid., p. 51.

²⁵ CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 49.

maneiras, dependendo do critério adotado pelo analista. Desse modo, o autor apresenta as seguintes categorias: o pentecostalismo clássico, representado, principalmente, pela **Igreja Assembléia de Deus** e a **Congregação Cristã no Brasil**; um pentecostalismo de segunda onda, ou de cura divina, formado pelas igrejas **O Brasil para Cristo**, **Deus é Amor** e **Evangelho Quadrangular**. No extremo das categorias, o pentecostalismo de terceira onda, ou pentecostalismo autônomo ou, ainda para alguns pesquisadores, neopentecostalismo, composto por: **Igreja Universal do Reino de Deus**, **Igreja Internacional da Graça de Deus**, **Comunidade Sara a Nossa Terra**, **Igreja Renascer em Cristo** e **Igreja Nacional Palavra da Fé**.

Para o também estudioso do pentecostalismo latino americano, Jean- Pierre Bastian, nas práticas pentecostais, a conversão e a emoção são indissociáveis. Ao contrário da Teologia da Libertação que pretendia a construção do pobre como sujeito conscientizado, ou do protestantismo histórico que pretendia formar sujeitos autônomos e críticos, “o pentecostalismo constrói a categoria de pobre, não no plano cognitivo, mas no plano emocional, por um discurso de consolo e uma prática terapêutica (...)”²⁶. No louvor, o pobre “insere-se no halo da glória de Deus”. Frente a tamanha glória a desigualdade social desaparece. No coração da prática pentecostal encontra-se o corpo, o lugar da emoção sentida e vivida, um dizer e um fazer que se elaboram em torno de três práticas ou ritos fundamentais: o exorcismo, a glossolalia e a cura. Nas três, o corpo é o instrumento próprio da experiência religiosa. “Pode-se dizer que o pentecostalismo coloca no centro da experiência religiosa uma problemática do corpo”²⁷.

As práticas de cura também são essenciais num culto pentecostal. A salvação espiritual se anuncia através da cura do corpo. Desse modo, a “doença é sempre procurada: ela se dá até como um lugar de provação de si mesmo, de retomada da consciência de si ou do meio de reconstrução da própria identidade”²⁸. Mas, para esse fim, é preciso que o corpo esteja marcado de uma fragilidade que necessite constantemente

²⁶ BASTIAN, J-P. *Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana*. Estudos de Religião, ano XVIII, n° 27, jul.\dez. 2004. p.28.

²⁷ Ibid., p. 29.

²⁸ Ibid., p.31.

de proteção. Os pentecostalismos funcionam como hospitais imaginários, as próprias cerimônias se desenrolam em torno dos testemunhos de cura. A eficácia da prática ritual mede-se pelo resultado terapêutico.

De modo geral, a linguagem desenvolvida pelo protestantismo histórico, não consegue atingir com eficácia os excluídos do sistema e os pobres da sociedade brasileira, ficando mais adequada às classes média e alta. Sua liturgia se afasta muito da realidade cultural e social dos brasileiros. Herdeiros de uma cultura européia e norte-americana privilegiam práticas distantes, como por exemplo, os hinários, cantados de forma sacra e sem movimentos e que, “geralmente são músicas distantes da cultura, da dor, dos anseios, da vida do povo brasileiro, que sofre e ri com seu jeito de sofrer e sorrir, que chora e festeja com sua maneira peculiar de chorar sorrindo e festejar chorando.”²⁹ O grande paradoxo, no entanto, é que o legado educacional foi deixado pelas igrejas históricas, pois construíram escolas, colégios e faculdades, configurando uma importante contribuição à sociedade brasileira, mesmo sabendo que esses esforços educacionais estavam voltados para as classes média e alta. As igrejas protestantes históricas apresentam grandes barreiras para a aproximação dos mais pobres e negros.

Oliveira explica que falar de preconceito racial, tanto nas igrejas pentecostais quanto nas históricas, é mexer em ferida antiga. Ou seja, falar sobre segregação racial, racismo e preconceito nas igrejas sempre foi um tabu. Aparentemente, mexer nessas questões é como tocar alguns ferimentos mal cicatrizados, certas mazelas que insistem em incomodar a igreja brasileira. Por isso, ainda hoje, as igrejas cultivam o mito da igualdade racial:

Os evangélicos, em geral, alimentam a idéia de que existe igualdade entre os fiéis, e isso tem sido motivo de orgulho para muitas denominações, sejam elas históricas ou pentecostais. Porém, esse mito tem sido usado para esconder o problema real do racismo na igreja evangélica brasileira³⁰.

²⁹ OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil*. São Paulo: Mundo Cristão, 2004, p. 60.

³⁰ *Ibid.*, p. 91.

Essa postura da igreja, que age como se de fato vivêssemos em harmonia e que dentro da igreja a desigualdade racial desaparece, revela a face de um preconceito racial mascarado. Embora as igrejas pentecostais abram espaços para os negros, não se pode observar negros em grandes cargos de liderança entre os pentecostais.

A falta de interesse sobre o assunto do racismo e preconceito racial entre os evangélicos nos faz concluir que esse silêncio é revelador de um mal-estar vindo dos protestantes europeus e norte-americanos, que durante o processo de escravidão brasileira foram coniventes com políticas e práticas sociais discriminatórias, opostas ao discurso cristão de igualdade dos homens perante Deus³¹. As questões da negritude são vistas como um problema que só existia na sociedade circundante, mas que não atingia a membresia da igreja. Ora, a idéia de que o racismo existe, é clara para os evangélicos, mas também a idéia de que esse é um problema que se concentra mais fora do que dentro da igreja é parte do que pensam. Eles deixam explícito que esse é um problema que não ultrapassa as paredes da igreja, pois lá dentro não há diferença de quaisquer gêneros.

Conclusão

Enxergamos a luta contra o racismo como universal e, por isso, deve ser luta de todos, independe da opção sexual, ou escolha religiosa, ela tem espaço em todos os âmbitos sociais. Entendemos a igreja como um espaço que também cabe o compromisso social de contribuir para o resgate da dívida deixada pela sociedade brasileira para com o segmento negro, reconhecendo e valorizando a cultura negra, sua dignidade e seu lugar na sociedade, bem como buscar a construção de uma nova civilização de respeito, igualdade e cidadania plena.

Para a discussão da negritude nas igrejas cristãs, Adriano Otto sugere repensar seu ícone principal, Jesus Cristo. O nascimento de Jesus como um modelo capaz de construir valores, identidade e auto-estima da pessoa negra. “Toda cultura vai representar Jesus à sua própria

³¹ SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. 1998. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História da Universidade de São Paulo FFLCH – USP. São Paulo, 1998, p. 161.

imagem, ou seja, conforme os seus próprios traços. Assim, terá um Jesus inculturado”³². Preocupado com uma teologia que pense a partir do negro, o autor sugere que essa teologia deva ser amparada dentro da cosmovisão do negro, respeitando e tomando como apoio seu aparato simbólico-religioso, contribuindo para a auto-estima do negro e tendo como ponto de partida seus elementos como, por exemplo, a dança e a música. “Cremos num Deus que dança. Daí, as reinvenções e adaptações de práticas culturais celebrativas no âmbito socioreligioso alimentam a discussão em nível da lingüística, como também a discussão sobre a adaptação, aculturação, inculturação”³³.

Pedro Leyva estuda as religiões cristãs e questiona sua posição diante da negritude da América Latina e Caribenha. Ao examinar a postura da Igreja Católica e sua relação com as religiões africanas ele diz: em sua interpretação hermenêutica, ou fazem uma leitura da experiência negra como um povo escravizado pelos colonos católicos e alienados pela influência da ideologia teológica dos padres católicos, ou apostam em um diálogo inter-religioso no qual cristianizam as religiões africanas ou sincretizam o culto católico. Já os teólogos das igrejas históricas buscam dados e informações, primeiro na Bíblia, depois na história denominacional, e depois na história do povo negro e seu contexto social e, por último, fazem a aproximação da religião afro como a OUTRA religião, a religião diferente, e que deve ser evangelizada. As comunidades pentecostais utilizam como fonte a Bíblia, as lutas do povo negro e seu contexto pobre, nos quais acontecem as intervenções divinas como os milagres, curas e profecias. A espiritualidade se articula em diálogo e luta com o espaço fenomenológico das religiões afro. Entre os pentecostais são evidenciados os exorcismos, práticas iconoclastas, ressignificações de elementos do culto afro, libertações, maldições, etc. Ao teólogo, cabe o esforço hermenêutico de interpretar cada uma dessas manifestações dentro da comunidade pentecostal.

³²OTTO, Adriano Enrique. “Nascimento de Jesus numa perspectiva negra”. In: *Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. Organização de Maciel Mena López e Peter Theodore Nash. São Leopoldo, RS, 2003, p. 183.

³³ Ibid., p. 185.

A epistemologia do marxismo e sua contribuição à leitura sobre o negro na América Latina é criticada por sua sistemática observação do aspecto econômico, como esqueleto que sustenta o aparelho social e ideológico. Ele contribui com os afro-descendentes por seu conceito de classe social, que abre os olhos dos negros mostrando sua realidade de despossuídos e produto do sistema capitalista opressor. Porém, o marxismo apresenta limitações e uma epistemologia insuficiente para a análise do afro-descendente da América Latina.

A escola francesa (*Annales* e *Nova História*) se limita por valorizar a história de longa duração e não dar muito valor para a história do presente. O outro ponto está na classificação de oposição entre a cultura da elite e a cultura popular, sendo que a cultura popular não oferece meios para a transformação histórica. Essa interpretação olha de modo deficiente para o processo de produção criativa do afro-descendente latino-americano.

Pedro Leyva propõe que o estudo do negro na América Latina seja amparado por três aspectos máximos: uma leitura interdisciplinar (o estudo da história com o auxílio da psicologia, antropologia, sociologia, religião, etc); novos campos de investigação (*Mentalidades*, *Micro-História* e *História Cultural*) e, por fim, a ampliação das fontes de investigação (passa a ser valorizado a *Oralidade*, a *Literatura*, a *Iconografia*, etc).

Muitas são as contribuições do Centro de Estudo da História da Igreja Latino Americana (CEHILA), para compreensão da realidade do negro latino americano. Uma das mais importantes é colocar o pobre no centro da história como sujeito. Não o pobre do marxismo, mas o pobre excluído do trabalho, o negro, a mulher, o sem-terra, etc. A CEHILA também apresenta algumas limitações, dentre elas: uma visão do mundo cultural como homogêneo em todo continente latino americano; percebe a religião de forma distinta e hierarquizada; ressalta o cristianismo como marcante acima da igreja. Somando a isso, Enrique Dussel, fundador da CEHILA e porta-voz do mesmo, enxerga a cultura Asteca como primitiva e os cultos afro (*candomblé* e *Macumba*) como subcultos.

O lugar epistemológico do historiador que pretende estudar a negritude e a religião deve adotar uma postura de se apropriar dos estudos marxistas, dos desenvolvidos pela escola francesa e dos estudos desen-

volvidos pelo CEHILA, tendo em mente que o negro será o sujeito dessa história e não simplesmente o objeto de interesse de uma pesquisa.

La oralidad es el vehículo mejor utilizado por el ser humano afro/negro en la comunicación de sus deseos, insatisfacciones, pasado, lucha, y concepciones. La voz de su memoria histórica se escucha en conversaciones diarias, en el relato de momentos de grandes victorias o tristes horas, y en esfuerzos con propósitos educativos conscientes³⁴.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BARBOSA, Jose Carlos. *Negro não entra na igreja, espia da banda de fora: Protestantismo e escravidão no Brasil império*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2002.

BASTIAN, J-P. *Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana*. Estudos de Religião, ano XVIII, nº 27, jul.\dez. 2004.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CARDOSO, Douglas Nassif. *Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta*. São Bernardo do Campo, São Paulo, 2001.

DAYRELL, Juarez. *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1996, p. 50.

LEYVA, Pedro Costa. *Historiografia Afro/negra: Uma aproximação a un concepto de história a partir de las Consultas Internacionales de Teología Negra efectuadas 1985, 1994, 2003. 2005*. Dissertação de mestrado. São Leopoldo, 2005.

MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2001.

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

OTTO, Adriano Enrique. “Nascimento de Jesus numa perspectiva negra”. In: *Abrindo Sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. Organização de Maciel Mena López e Peter Theodore Nash. São Leopoldo, RS, 2003.

³⁴ LEYVA, Pedro Costa. *Historiografia Afro/negra: Uma aproximação a un concepto de história a partir de las Consultas Internacionales de Teología Negra efectuadas 1985, 1994, 2003. 2005*. Dissertação de mestrado. São Leopoldo, 2005. p. 62.

PINHEIRO, Márcia Leitão. *Música, religião e cor: uma leitura da produção de black music gospel*. *Relig. soc.* 2007, vol.27, n.2 2009-04-17, pp. 163-180. Available from: <http://www.scielo.br/scielo>.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*. 1998. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História da Universidade de São Paulo FFLCH – USP. São Paulo, 1998.